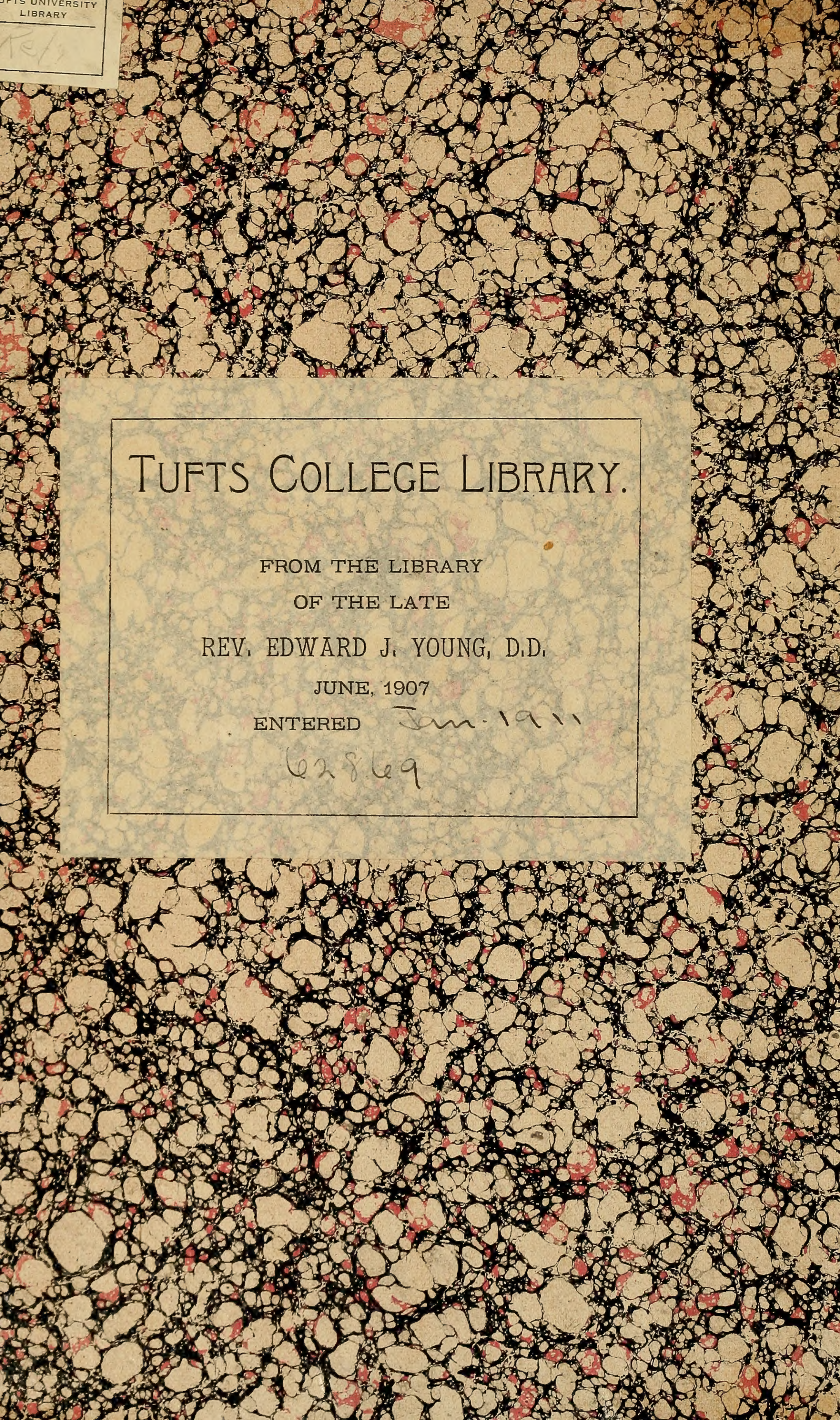
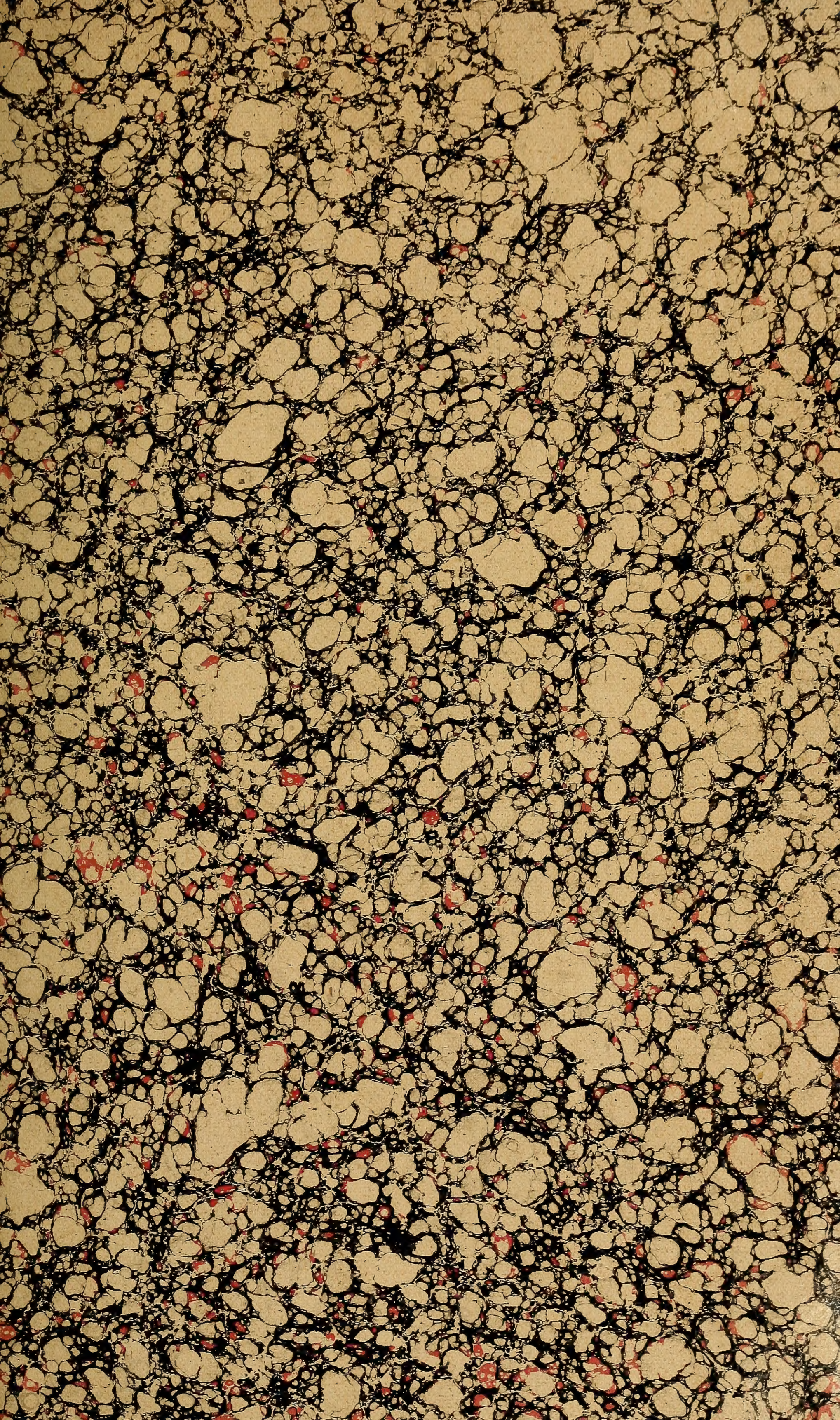



TUFTS UNIVERSITY
LIBRARY
TUFTS COLLEGE LIBRARY.
FROM THE LIBRARY
OF THE LATE
REV. EDWARD J. YOUNG, D.D.
JUNE, 1907
ENTERED
62869





Real-Encyklopädie

für

protestantische Theologie und Kirche.

In Verbindung

mit vielen protestantischen Theologen und Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. Herzog,
ordentlichem Professor der Theologie in Erlangen.

Sechzehnter Band.

Theologie, spekulative, bis Uz.

Gotha.
Verlag von Rudolf Besser.
1862.

Theologie, *spekulative* (vgl. die Artikel „Dogmatik", „Ethik", „Encyklopädie", „Apologetik", „Religionsphilosophie" mit der in ihnen angegebenen Literatur). Unter *spekulativer Theologie* wird im Allgemeinen diejenige Form der systematischen Theologie verstanden, welche durch ihre construktive Methode die strengsten wissenschaftlichen Anforderungen macht. Zur systematischen Theologie aber gehören namentlich die Dogmatik und Ethik, etwa auch noch die theologische Encyklopädie als Wissenschaft der theologischen Wissenschaften oder als theologische Wissenschaftslehre, sowohl was die Form oder Methode als was die Ramifikation der theologischen Disciplinen betrifft. — Der Name „spekulative Theologie", welcher zunächst auf Umschau, auf Anschauung, beschauliche Thätigkeit hinweist, könnte an sich ebenso gut auf historische Erkenntniß und sinnliche Wahrnehmung, wie auf rein geistige oder apriorische Erkenntniß hinweisen. Aber der Sprachgebrauch, so wenig er das Historische ausschließt (z. B. die spekulative Philosophie fordert auch eine Religionsphilosophie oder eine Philosophie der Geschichte), weist auf eine höhere Form des Erkennens mit freier, weiter Aussicht und mit Einsicht in die Zusammenhänge nicht bloß der entlegensten realen Thatsachen unter einander, sondern auch ihres Zusammenhanges mit der göttlichen Ideenwelt und der Gottheit selbst, wozu, wie sich von selbst versteht, ein höherer Standpunkt der Betrachtung erforderlich ist, gleichsam als geistige Warte (specula), von welcher aus die Beschauung stattfindet (vgl. den Zusammenhang zwischen contemplatio und templum). Wir betrachten kurz das Recht, beziehungsweise die Nothwendigkeit einer spekulativen Theologie, womit zugleich ihre Aufgabe bezeichnet seyn wird, dann die Schwierigkeiten, die ihrer Verwirklichung entgegenstehen, aber sie keineswegs unmöglich machen. Daran wird sich noch ein Wort über ihre Methode anschließen.

Ihre *Nothwendigkeit* wird so wenig allgemein zugegeben, daß man im Gegentheil von einer besonderen Ungunst, mit der sie in der Gegenwart zu kämpfen hat, reden muß. Diese Ungunst hat verschiedene Ursachen. Einmal ist durch den Zerfall der letzten großen Systeme philosophischer Spekulation, von denen auch die Theologie auf's stärkste berührt worden ist, eine Scheu vor aller und jeder Spekulation, ein Mißtrauen in das Vermögen fruchtbarer spekulativer Produktion in sehr weitem Umfange eingedrungen, — eine Verzweiflung, die jedoch alsbald einer erneuten Thätigkeit in dieser Richtung weichen wird, sobald die verderblichen Folgen der Vernachlässigung dieser Aufgabe sich werden enthüllt haben und sobald so die Ueberzeugung von der Pflicht, an ihr zu arbeiten oder an ihr Theil zu nehmen, wieder erwacht seyn wird. Ein zweiter Grund liegt in der Geschichte der neueren Theologie. Die Rückkehr zu lebendigerer christlicher Frömmigkeit war und ist der allein gesunde Weg zur Wiedergeburt der Theologie, vor Allem Rückkehr zu den geschichtlichen Offenbarungen Gottes und zu den unmittelbar praktischen Fragen des seine Erneuerung, Reinigung und innere Stärkung suchenden Glaubenslebens, für welches der Gegensatz von Sünde und Gnade

den Centralpunkt bildet. So hat ja auch die Reformationszeit in den Anfängen ihrer systematischen Lehrbildung sich die in allen Zeiten am meisten zu theologischer Spekulation einladenden Lehren von der Dreieinigkeit und der Person Christi fast ganz unbehandelt gelassen und besonders erstere fast nur als ererbte von den Reformatoren unbeanstandete Voraussetzung wirken lassen. Das Geschichtliche aber und in diesem besonders die Sünde und deren Versöhnung ist, wie einerseits dem evangelischen Christen das praktisch Wichtigste und Fruchtbarste, so der sprödeste Stoff für spekulative Behandlung, so daß nicht zu verwundern ist, wenn die Theologie ihren erneuten Aufschwung vornehmlich jenen Dogmen von Sünde und Gnade, und zwar in nicht spekulativer, sondern die unmittelbaren praktischen Interessen berücksichtigender Form hat zu Gute kommen lassen, und daß andererseits die spekulativen Arbeiten großentheils entweder nicht befriedigend waren oder doch nicht auf eine lebendige und aufmunternde Empfänglichkeit trafen. Es ist namentlich dem tiefgreifenden Einfluß Schleiermacher's mit zuzuschreiben, daß einerseits die evangelische Theologie in dem Gegensatz von Sünde und Gnade wieder festen Fuß faßte, auf den Weg der inneren Erfahrung des Christenthums als den einzigen, um lebendigen geistigen Antheil an ihm zu haben, wieder kräftig hinwies, andererseits aber auch das Bedürfniß nach einer anderen Form der Theologie als der „des christlichen Bewußtseyns“ oder „der christlichen Erfahrung“ für sie verdunkelt wurde. Dieser Standpunkt Schleiermacher's, den bei Weitem die meisten der namhafteren Systematiker der Gegenwart in dem Punkt, von dem wir hier reden, theilen, ist ohne Zweifel ein ungeheurer Fortschritt gegenüber sowohl von dem Rationalismus als Supranaturalismus. Einerseits hat darin der Geist unbefriedigt von abstrakten rationalen Principien sich der Geschichte, vor Allem der Offenbarung in dem Erlöser zugewandt, und doch ist in dem „christlichen Bewußtseyn“ der historische Stoff nicht bloß traditionalistisch oder auf fremde Autorität sey es der Kirche oder der heil. Schrift hin aufgenommen, sondern er hat in einem Proceß innerer Aneignung zum eigenen sicheren selbstgewissen Besitz des Geistes zu werden begonnen und die kirchlichen Dogmen sind aus ihrer starren, gleichsam erkalteten Objektivität wieder in lebendigen Fluß gebracht und fangen an, unter dem Hauche der wiedergekehrten Liebe zu ihrem Inhalt sich neu zu gestalten. Dieses christliche Bewußtseyn erfreut sich zugleich einer inneren Befriedigung, der Heilsgewißheit, und dieser Besitz ist für Viele, statt zum Antrieb, auch für die wirkliche Erkenntniß damit zu wuchern, zum Privilegium geworden, auf die spekulative Theologie, ja überhaupt auf objektive Erkenntniß herabzusehen, sie für entbehrlich zu achten oder im besten Falle sie der Philosophie zuzuweisen. Aber die systematische Theologie geht so wenig als das Christenthum in Frömmigkeitslehre auf. Das Christenthum will für den ganzen Menschen seyn, auch für sein Erkennen und Wollen, es will ihn zu einem ganzen Menschen machen, indem es, was das Erkennen betrifft, weder gestattet, daß es unausgebildet brach liege, während die anderen Seiten des Geistes durch dasselbe zu ihrer normalen Entfaltung kommen, noch dulden kann, daß eine dem Christenthum fremde oder gar feindliche Gedankenwelt ungestört neben dem Glauben fortdauere.

Daß wir bei der systematischen Theologie, welche bloß Aussage über das in der kirchlichen Gemeinschaft erfahrene persönliche Heil wäre, nicht stehen bleiben dürfen, so berechtigt und heilsam auch sie an ihrem Orte und in ihren Gränzen seyn mag, so lange sie nur nicht beansprucht, die einzige und für sich genügende Form derselben zu seyn, das hat die Geschichte der Theologie nach Schleiermacher deutlich genug gezeigt, und es dürfte nicht schwer seyn, bei Schleiermacher selbst Ansätze zu einem weiteren Schritt vorwärts zu finden, wenn auch nicht so entschieden, als bei Melanchthon in den späteren Ausgaben seiner Loci communes, der sogar bis zu einem spekulativen Constructionsversuch der Trinitätslehre kam.

Was ist häufiger als die Klage, daß Schleiermacher zu sehr im Subjektiven stehen geblieben sey, indem er Gottes Wesen als unerkennbar in sich bezeichnet und die Dogmatik bloß zu Aussagen des christlichen Bewußtseyns über das von ihm Erfahrene

macht? Die bei ihm vermißte Objektivität hat man dann theils durch bestimmteren Rückgang auf die heilige Schrift theils auf die Kirchenlehre zu erlangen gesucht. Allein vergeblich. Wir kämen damit nur zu einer gradweisen Verschiedenheit von Schleiermacher, der ja selbst zuerst wieder bestimmter zu den kirchlichen Symbolen zurückgegriffen hat und auch die Einheit mit der heiligen Schrift nicht verläugnen will. Die Symbole und auch die heilige Schrift für sich sind nur eine historische Objektivität, aussagend, was die Christen oder die Glieder einer Theilkirche glauben. Schleiermacher verzichtet darauf, das Christenthum als die Wahrheit darzustellen oder nachzuweisen. Er bleibt dabei, der Christ habe nun einmal eine Bewußtseynsform, in der er sich befriedigt und selig fühle, und nur darauf könne es ankommen, diese in ihrer inneren Consistenz und Harmonie darzulegen. Selbst seine Apologetik will nichts weiter erreichen, als den Nachweis: das Christenthum sey „eine eigenthümliche" und daher zum Daseyn berechtigte Form der Religion. Doch hat selbst er in seinen religionsphilosophischen Sätzen sich dem nicht entziehen können, einen Unterschied zu machen zwischen unvollkommenen und vollkommenen Stufen und Arten der Religion, was einen gemeinsamen objektiven Maßstab voraussetzt. Ja er spricht die zuversichtliche Erwartung aus, daß alle andere Glaubensweisen in die christliche überzugehen bestimmt seyen. Aber wie stimmt damit, daß die Frage nach der objektiven Wahrheit für die Religion, weil sie weder ein Wissen noch ein Wollen sey, sondern eine Bestimmtheit des Gefühls oder unmittelbaren Selbstbewußtseyns, etwas Gleichgültiges sey? Zwischen Vollkommenem und Unvollkommenem, zwischen Gesundem und Krankem kann nur da unterschieden werden, wo man einen objektiven Maßstab hat, nach welchem alles Andere sich muß messen lassen, und dieser Maßstab kann nur in der erkannten Wahrheit liegen. Und wie verhält es sich mit der realen historischen Seite des Christenthums? Schleiermacher erkennt sehr wohl, wie wesentlich dem christlichen Glauben das historische Grundfaktum, die gottmenschliche Erscheinung Jesu von Nazareth ist. Wie sollte aber da der Glaube gegen die Angriffe z. B. auf den historischen Karakter Jesu gleichgültig seyn können? Der Glaube ist so geartet, daß, könnte bewiesen werden, Christi Erscheinung sey nicht historische, glaubwürdige Wahrheit, er nicht mehr bestehen könnte. Es hilft also nichts, in die Burg des frommen Gefühls sich so einschließen zu wollen, daß mit der Welt der objektiven Wahrheit und Erkenntniß keinerlei Verkehr gepflegt würde.

In der That: es gehört zum constitutiven Wesen schon der christlichen Frömmigkeit, in dem Christenthum nicht bloß Gefühle der Seligkeit oder heilige Antriebe, nicht bloß Gnade, sondern auch Wahrheit, ja die Wahrheit zu sehen. Das Christenthum will nicht bloß eine Religion neben anderen, auch nicht bloß die vollkommenste unter den vorhandenen, ja auch nicht nur die vollkommenste unter den möglichen seyn, wenn unter diesen möglichen eine nothwendige Unvollkommenheit (etwa um des „beschränkten Maßes menschlicher Empfänglichkeit willen") angenommen würde. Das Christenthum will vielmehr die Offenbarung der Wahrheit, die absolute Religion seyn, die Leben und volles Genüge darum gibt, weil sie in alle Wahrheit leitet und die absolute Offenbarung Gottes selbst in sich schließt. Darum ist ihm sein absoluter Sieg über alles Außerchristliche gewiß, wie das schon in der urkirchlichen Eschatologie sich ausspricht, welche die Urform des Wissens um seine Absolutheit enthält. Das Christenthum ist eben daher noch nicht als das, was es seyn will, aufgenommen, wenn es nicht als die über alle objektive Perfektibilität erhabene, in sich absolut vollkommene, als die wahre Religion aufgenommen ist.

Folgt schon hieraus, daß die Wissenschaft ihr nur gerecht geworden seyn kann, wenn sie auch diese seine Absolutheit darstellt und nachweist, wie das Julius Müller (vgl. den Art. „Dogmatik") überzeugend nachgewiesen hat, so ergiebt sich dasselbe auch noch von anderen Gesichtspunkten aus. Eine objektive Erkenntniß ist für die christliche Frömmigkeit, ihre Entstehung und ihr Wachsthum unerläßlich. Denn mit Gott selbst, dem lebendigen, will sie zu thun haben und in persönlicher Lebensgemeinschaft stehen. Käme

sie in den Zweifel, daß sie in ihren Vorstellungen von Gott und ihrem Verkehr mit ihm, vielmehr nur mit sich selbst zu thun habe und ihr Objekt oder seine Bezeugung eine innere Unmöglichkeit sey, so könnte sie selber nicht mehr bestehen; sie bedarf zu ihrer Existenz der zuversichtlichen Voraussetzung der objektiven Wahrheit Gottes und seiner Bezeugung, also muß sie gegen Angriffe auf jene Objektivität gerüstet und im Stande seyn, Rechenschaft abzulegen von dem guten Grunde ihres Glaubens. Das geben nun Viele zu, aber meinen, es genüge, praktisch und wissenschaftlich, sich in die Geschichte und die Thaten Gottes in der Vergangenheit einzuleben, dadurch gleichsam in lebendige Berührung mit dem allwaltenden schöpferischen Odem Gottes zu kommen und so eine Theologie aufzubauen, welche Darstellung der Thaten Gottes, seines Verhältnisses zu der Welt, etwa auch der Welt zu ihm sey, welche aber auf eine Darstellung dessen, was Gott selbst sey, gänzlich verzichte. Eine Erkenntniß Gottes selbst würde schon wieder einem apriorischen Wissen, fürchtet man, zuführen; wir müssen daher bei einem historischen stehen bleiben, das sich aber an dem Herzen durch die Befriedigung, die es gewähre, wenn man es annehme, beglaubige, so daß die vergangenen Thaten Gottes gleichsam wieder erfahren werden, als wären sie Gegenwart. Allein machte man damit Ernst, daß wir von Gottes ewigem Wesen nichts wissen, sondern nur von solchem, was er hat thun wollen: wüßten wir auch durch seine Offenbarung nichts von seinem inneren Wesen, so würde auch diese Offenbarung selbst plötzlich im Innersten entwerthet, weil sie uns nichts mehr von dem ewigen und unveränderlichen Liebeswesen Gottes, nichts von seiner ewigen Gesinnung mittheilte. — Was er in vergangenen Zeiten gethan, würde nicht im Geringsten eine bleibende Bedeutung, eine Bürgschaft der Fortdauer derselben Gesinnung enthalten, die sich in seinen historischen Thaten ausspricht. Wissen wir gar nichts von Gottes Wesen, so folgt daraus, daß er einst Gerechtigkeit oder Gnade bezeugt hat, nicht im Geringsten eine bleibende Eigenschaft oder verläßliche Bestimmtheit seines Wesens; und hat er einst Dieses oder Jenes vorgeschrieben für den Glauben oder das Thun, so folgt daraus keine Verbindlichkeit für unsere Gegenwart, weil ein einzelnes historisches Faktum nur dann bleibende, Glauben und Leben normirende Bedeutung gewinnen könnte, wenn es in dem unveränderlichen ewigen Wesen Gottes wurzelt. Wäre da doch nicht einmal die Möglichkeit zu widerlegen, daß Gott in der Offenbarung Anderes als sich selber offenbare, obwohl sie doch den Schein der Selbstoffenbarung hat und nur darin ihren unendlichen Werth besitzt, daß sie nicht bloß eine momentane Willensaktion ausdrückt, sondern uns mit seiner Treue und Wahrheit in Lebensgemeinschaft bringen will.

Aber auch die evangelische Rechtfertigung kann ihre Kraft und Wahrheit nicht bewahren, verwandelt sich vielmehr in den rein subjektiven Proceß des sich erlöst Fühlens oder Wissens, in eine Art religiöser Autonomie und Autarkie, wenn ihm die feste Offenbarung des festen christlichen Gottesbegriffes fehlt. Der Glaube ist nicht mehr der evangelische, der das religiöse Objekt, Gott in Christo, als unerkennbar bezeichnet, seine selbstständige Objektivität und persönliche Wirksamkeit ignorirt. Die Frömmigkeit will nicht bloß mit Akten Gottes, vergangenen oder gegenwärtigen, immer aber in sich unpersönlichen, in Beziehung kommen, sondern mit dem persönlichen Gott selbst, und wo von dem Vater der Blick abgewendet wird nur auf vergangene Geschichte oder auf das eigene Ich, da wird aus dem Lebensverkehr mit Gott selbst etwa religiöse Contemplation, aber das Ziel der Frömmigkeit, die Lebensgemeinschaft mit Gott selbst in seinen Thaten geht verloren. Ja wie können wir auch nur jenes Bewußtseyn oder Gefühl von unserer gewissen, ewigen Erlösung haben (welches, um nicht ein subjektiv schwankendes zu seyn und sich nur auf momentane Gefühle zu stützen, sich vielmehr darauf gründen muß, daß wir uns von Gott in Christo erkannt und geliebt wissen), wenn es kein Wissen gibt von dem Innersten Gottes, seinem treuen und erbarmenden Vaterherzen? Endlich aber auch die ethische Seite der christlichen Frömmigkeit käme nicht zu ihrem Rechte, also die Frömmigkeit nicht zu ihrer Reife und Vollkommenheit, wenn wir ein wirkliches Er-

kennen Gottes in Abrede stellten. Die Liebe hat den natürlichen Trieb, ihren Gegenstand zu erkennen, und diese wachsende Erkenntniß ist ein wesentlicher Theil der Seligkeit der Liebe, welchen Gott nur versagen könnte, wenn er ein θεῖον φθονερὸν wäre. Gäbe es keine Gotteserkenntniß, so wäre nur Erkenntniß unserer und der Welt einerseits, höchstens noch göttlicher Akte andererseits (wenn sie je als göttliche Akte ohne Erkenntniß Gottes sicher erkennbar wären), die der Fromme als Wohlthaten empfände. Aber wäre so der Mensch nur auf sich verwiesen mit seinem Erkennen, weil Gott nur dazu da wäre, dem Menschen Segen zu spenden und sich zum Mittel für ihn zu machen, so würde die beharrliche Angewöhnung, sich als den Zweck Gottes zu denken und von Gott nichts weiter zu denken, als daß er für den Menschen als den Zweck da sey, unwillkürlich eine Selbstüberschätzung, ja einen Egoismus erzeugen, der die Frömmigkeit selber vergiften müßte. Der natürliche Proceß der Liebe ist, von dem Empfangen der Liebe zum Wiederlieben fortzugehen: geliebt aber werden nicht Thaten, auch nicht Wohlthaten, solche Liebe wäre nur Selbstliebe, sondern geliebt wird in den Thaten die Person, deren Enthüllung nach ihrer sich aussprechenden Gesinnung in den Gaben der Liebe wahrgenommen wird. Liebe ist nicht möglich ohne Erkenntniß des liebewerthen Gegenstandes. Die Liebesthaten Gottes sind dazu da, ihn selbst erkennbar zu machen, dadurch aber unserer Liebe die Möglichkeit zu geben, ihn selbst nach seinem herrlichen Wesen zu loben und zu preisen, also in uneigennütziger Liebe sich ihm zuzuwenden und sich ihm zum Mittel und Werkzeug zu opfern. Sieht man nun von hieraus unsere Dogmatik an, wie sie dem ersten reformatorischen Impulse entsprechend sich formirt hat, und wie in ihr Alles, auch Gott, nur auf den Gegensatz von Sünde und Gnade bezogen ist: muß uns nicht der Gedanke beschleichen, daß es doch etwas Inadäquates, dem realen Sachverhalt nicht ganz Entsprechendes, sondern nur für die Phänomenologie unserer Gotteserkenntniß Richtiges habe, wenn in der Dogmatik der Mensch mit dem Gegensatz von Sünde und Gnade, der in seinem Herzen waltet, so sehr das Centrum des Ganzen bildet, daß Gott nur als Mittel für den Menschen, für seine Begnadigung, Heiligung und Beseligung, nicht aber auch nach seinem eigenen Wesen in Betracht kommt, für dessen Ehre wir, wie das ganze Universum, Mittel und Werkzeuge werden sollen? oder wenn auf Gott selbst nur regressiv gleichsam als auf einen Hülfssatz für die Rechtfertigung aus dem Glauben zurückgegriffen wird, die Gotteslehre aber eine selbstständige Stellung, so wie sie ihr als dem obersten objektiven Princip zukömmt, nicht findet? Wie gut ist es doch, daß die Engellehre bis jetzt noch nicht aus der Dogmatik gewiesen ist, die einige weitere Blicke und Aussichten offen erhält!

Wenn es auch keinen Widerspruch gegen das Christenthum von Seiten der Religionen oder der Philosophie gäbe, so würde hienach der innere Trieb des Glaubens selbst auf Erkenntniß des Christenthums gerichtet seyn müssen, auf denkende Entfaltung seines Inhaltes, damit derselbe bewußter Besitz werde. Nun kommen aber noch jene Angriffe doppelter Art dazu, die in immer neue Formen sich kleiden und den Anspruch des Christenthums bestreiten, die absolute Wahrheit zu seyn, die der Glaube übersinnlich als Wirklichkeit wahrnimmt. Diese Angriffe stören vielleicht den Glauben nicht, so lange er im unmittelbaren Genuß und Besitz der Wirklichkeit, welche Wahrheit, der Wahrheit, welche Wirklichkeit ist, sich befindet. Aber der Glaube muß, um lebendig zu seyn, sich stets erneuern. Diese Reproduktion aber kann in Stockung kommen, wenn den Angriffen der Schein der Berechtigung nicht genommen ist. So ist eine polemische und apologetische Thätigkeit unerläßlich zur Selbstbehauptung des Glaubens. Aber die Offensive und Defensive muß, um befriedigend zu seyn und nicht dem Gedanken Raum zu lassen, daß andere, neue Angriffe erfolgreicher seyn werden, in einem thetischen Verfahren enden, welches nicht bloß die gegnerischen Gründe entgründet, sondern auch das Christenthum in seiner Wahrheit begründet (genauer: in seiner Selbstbegründung aufzeigt). Die Angriffe können nur kommen von dem Gebiete, das noch nicht vom christlichen Erkennen dem Christenthum denkend einverleibt und wahrhaft angeeignet

ist. Je mehr die noch feindlichen Gebiete für das Christenthum und die christliche Weltbetrachtung erobert sind, desto mehr wird der Glaube ungestört und sicher in dieser Welt dastehen. In demselben Maaße, in welchem es gelingt, vom Standpunkte des Glaubens aus eine harmonische Weltanschauung zu gestalten, wird in dem Gläubigen persönlich die Einigung des Selbst- und Weltbewußtseyns mit dem christlich bestimmten Gottesbewußtseyn vollzogen, wird der erkennende Glaube zum Schlüssel des Verständnisses der Welt, der ersten und der zweiten Schöpfung in ihrer Verschiedenheit und ihrer inneren Bezogenheit auf einander durch das Eine und selbige Princip des Logos mit seinen mannichfaltigen Offenbarungen. So gestaltet sich vom Christenthum als Centrum in weiteren und weiteren Kreisen eine Wissenschaft, die, was durch falsche Stellung gegen das Christenthum sich kehren wollte, zurechtstellt und in ein dienendes Moment der christlichen Betrachtung Gottes und der Welt verwandelt. So sieht man, daß auch die Angriffe auf den Glauben zur Pflege einer objektiven Erkenntniß treiben, die mehr als bloßes Gefühl oder Bewußtseyn des Erlöstseyns ist: daß aber die genügende, das heißt positive Ueberwindung derselben zur Erkenntniß der christlichen Wahrheit als der Wahrheit treibt, also gerade zu dem, wozu, wie gezeigt, schon dem lebendigen Glauben der Trieb eingeboren ist.

Die historischen Zweifel am Christenthum für sich sind, wie auch die neuere Geschichte der Theologie zeigt, nicht eben von so tiefgreifender Bedeutung, wenigstens für das Wesen der christl. Religion, wenn diese Zweifel sich nicht mit gewissen allgemeinen Grundsätzen oder Voraussetzungen über Gott und die Welt verbinden. Auch in dieser Hinsicht nun ist die spekulative Theologie von großer Bedeutung, indem sie einerseits diese Voraussetzungen, z. B. pantheistischer, deistischer, materialistischer, idealistischer Art, positiv überwindet und die gesunde Empfänglichkeit für das historische Christenthum, soweit es intellektuell möglich ist, herstellt; nicht minder aber auch, indem sie in die Region der sich selbst haltenden und tragenden Wahrheit stellt, und dadurch den Gleichmuth und die nöthige Objektivität des Urtheils für historisch-kritische Untersuchungen sichert. Während eine Theologie, deren letzte Beglaubigung in der Autorität der Kirche oder der heil. Schrift liegt, ängstlich und befangen werden muß, wo irgend diese Autorität, selbst in Unbedeutenderem, angegriffen oder erschüttert wird, so ist dagegen der objektiven spekulativen Theologie die Unterscheidungsgabe zwischen demjenigen, wodurch das Wesen des Christenthums constituirt wird, und dem, was in Vergleich damit nur zufällig ist, verliehen. Zwar wohnt auch schon dem Glauben im evangelischen Sinne in gewisser Art diese kritische Gabe bei, aber nur die spekulative Theologie, die mit dem an sich Wahren zu thun hat, wird den sicheren objektiven Maaßstab dabei in die Hand zu geben vermögen.

Hiernach müssen wir sagen: es ist von dem Wesen der christlichen Frömmigkeit, die nicht blos Sache des Gefühls, sondern des ganzen Menschen seyn und ihm nicht bloß Versöhnung und Seligkeit, auch nicht nur das Princip der Heiligkeit, sondern auch die Erkenntniß und Weisheit mittheilen will, welche auch für das Bewußtseyn der Versöhnung und die Heiligung förderud und kräftigend ist, das Vorhandenseyn einer spekulativen Theologie von positiver Wichtigkeit. Ohnehin von negativer, sofern der Mensch nicht mit seinem Herzen gläubig, mit seinem Verstand ein Zweifler und Ungläubiger seyn kann, ohne daß diese Disharmonie in die Länge die geistige Gesundheit stört und die Entwicklung in's Stocken bringt. Nicht minder aber ist dem objektiven Christenthum mit dem ihm wesentlichen Anspruch auf universale Gültigkeit und absolute Wahrheit nicht Genüge gethan, bis die Wahrheit seiner Wahrheit gegenüber von Allem, was es nicht ist und von wo aus Angriffe gegen dasselbe erwachsen könnten, dadurch nachgewiesen und erkannt ist, daß es als der wirkliche Mittelpunkt und das Endziel alles Nichtchristlichen, eben damit als der Schlüssel für das Verständniß des Woher und Wohin der Welt erkannt wird. Daher gehört zur Aufgabe der spekulativen Theologie, diesen Anspruch des Christenthums durchzuführen in Beziehung auf die Natur und Geschichte,

deren Mittelpunkt die Geschichte der Religionen ist. Nicht minder in Beziehung auf die Vernunft, ihre natürliche Gotteserkenntniß und Erkenntniß des Guten hat sie nachzuweisen, daß ohne das Christenthum die Menschheit einem Rumpfe ohne Haupt ähnlich wäre, aber auch, daß alle Elemente des Wahren, Schönen und Guten, die schon in der ersten Schöpfung, der Welt vor Christo, sich regen, im Christenthum nicht bloß bewahrt, geeinigt, vollendet werden, sondern auch so sehr in innerer Harmonie mit dem Offenbarungsgehalt des historischen Christenthums stehen, daß sie selbst nur als die Vorandeutungen, ja Vorwirkungen des absoluten christlichen Princips in seiner Präexistenz, genauer: nur als Dasjenige begriffen werden können, was der λόγος sich selbst als die Vorbereitung der Empfänglichkeit für seine absolute geschichtliche Erscheinung und Offenbarung in Christo schuf.

Also spekulative Theologie in diesem Sinne ist etwas der christlichen Theologie Würdiges, ja Pflichtmäßiges und Nothwendiges, womit erst die freimachende Kraft der christlichen Wahrheit auch nach der Erkenntnißseite hin sich bewährt*). Darum ist die in unserer Zeit besonders um sich greifende Verzagtheit gegenüber ihrer Aufgabe tadelnswerth, am meisten, wenn sie sich in das Gewand der Sattheit und Selbstbefriedigung ohne nehmend oder gebend an ihr sich betheiligen zu wollen, kleidet, und ohne sie eine wirkliche Wissenschaft zu haben meint. Andererseits mahnt die Größe der Aufgabe, wenn irgend Etwas, zur Demuth. „Unser Erkennen ist Stückwerk; wir wandeln im Glauben und nicht im Schauen. Wir schauen jetzt durch einen Spiegel im Räthsel, einst aber von Angesicht zum Angesicht.“ Aber das entbindet die Kirche nicht von der ihr durch das Wesen des Christenthums auferlegten Arbeit, und was zu ihrer Nothdurft gehört, dafür fehlen ihr auch nicht die Charismen. Kennt doch auch das Neue Testament nicht bloß Evangelisten und Hirten, sondern auch Propheten, welchen in die Geheimnisse des Reiches Gottes Blicke vergönnt sind und denen es gegeben ist, sie auszusprechen zur Erbauung der Gemeinde. Es kennt ferner neben dieser Erleuchtung in gehobenen Momenten der Begeisterung auch die Gabe der *γνῶσις* und der *διδασκαλία*, welche, wenn es ihnen auch nicht verliehen ist, ein vollendetes System christlicher Weltanschauung zu geben, doch die jeweiligen Aufgaben der zeitlichen Kirche erkennend zu bewältigen im Stande seyn muß.

Aber freilich liegt bei der Größe der Aufgabe die Frage doppelt nahe, wie es **möglich** ist, sie wenigstens annähernd zu lösen.

Da wird es darauf ankommen, vor Allem der sittlich-religiösen und der theoretischen Gefahren sich bewußt zu werden, die gerade der christlichen Gnosis oder Spekulation besonders drohen, wie derselbe Apostel, der sie so häufig als eine hohe Gottesgabe preist, in so vielen Stellen andeutet, z. B. 1 Cor. 13, 2. 8, 1. 4, 6. 18. 19. 5, 2. Der Grund, warum er die Gnosis vor der Aufblähung so häufig warnt, wird darin liegen, daß sie einerseits auf den Standpunkt des freien Erkennens der Wahrheit als Wahrheit erhebt, daher zur Selbsterhebung über die Nichterkennenden, ja zum eigenwilligen Urtheilen über Gottes Oekonomie und Willen versuchen kann, und daß sie andererseits dem eigenen immanenten Gesetze des folgernden oder combinirenden Denkens folgend von der sittlichen und religiösen Gesinnung, die ihre Seele bleiben muß, sich trennen kann. Da das Erkennen auf Einheit gerichtet ist und immer zu einem zusammenhängenden Ganzen sich abzurunden sucht, so ergeben sich leicht voreilig abschließende Aussagen. Doch dies führt schon auf die Gefahren theologischer Spekulation von theo-

---

*) Die **gesetzliche**, von äußerer Autorität blind abhängende Stufe muß von der Kirche der Reformation überhaupt überschritten werden, nicht bloß für die Welt der Religion oder des Sittlichen, sondern auch des Erkennens. Sonst bleibt die evangelische Stufe verstümmelt. Ja nach dem Obigen ist ohne innere Erkenntniß der Wahrheit **als** Wahrheit das Leben des Glaubens und der Liebe bedroht.

retischer Seite. Ihr Stoff ist ein gegebener, das Christenthum, aber so, daß er als die absolute Wahrheit erkannt werden soll. Erkannt soll dieses Gegebene in seiner Wahrheit werden von dem Geiste, der einerseits schon gewisse Ideen und Erkenntnisse in sich trägt, wie ja solche vom Christenthum schon als Anknüpfungspunkte für sich gefordert sind, und der andererseits die religiöse Gewißheit vom Christenthum in Form des persönlichen Glaubens besitzt. Nun schließt sich aber das Historische, Zeitliche, Endliche mit dem Göttlichen und den ewigen Ideen für die Erkenntniß nicht so leicht und von selbst zusammen. Darin liegt aber die Versuchung, Zusammenhang und Abrundung zu suchen auf Kosten des Historischen, und auch Solches im historischen Christenthum für nebensächlich oder zufällig anzusehen, was als Verwirklichung göttlicher Idee angesehen seyn will. Eine besondere crux und ein Stein des Anstoßes pflegt umgekehrt für die spekulative Theologie das Böse und die menschliche Freiheit zu seyn. Sie hat leicht Neigung, der sie freilich nur mit Verletzung des sittlichen Bewußtseyns folgen kann, einer vermeintlichen logischen Consequenz, der Einheit des Systems und der Stetigkeit des Fortschritts zu Liebe die Freiheit zu läugnen, also Alles, auch das Böse als nothwendig zu bezeichnen, wovon die Kehrseite die Läugnung des Bösen ist, seine Verwandlung in Schein. Dieselbe Richtung auf Stetigkeit und Nothwendigkeit verführt dann leicht dazu, auch die Welt und den Naturzusammenhang wie die Geschichte so vorzustellen, daß alles Spätere nur Produkt und Entwicklung des schon von Anfang an Wirklichen sey, wodurch nicht bloß der Begriff des Wunders und die Neuheit des Christenthums aufgehoben und einem „ewigen Evangelium" geopfert wird, sondern wodurch auch die Gotteslehre selbst, wenn nicht dem Pantheismus, dem Deismus verfällt. Aber das sind nur elementare Anfänge christlicher Systembildung, welche diesen Gefahren erliegen. Sie bestrafen sich von selbst durch ihre Abstraktheit und Armuth, oder durch ihr Verstoßen gegen das Gewissen, oder den christlichen Glauben. Keineswegs muß die christliche Spekulation diesen Gefahren nothwendig verfallen. Zwar ziemt ihr, ja dem Christen die Zuversicht, daß das Christenthum nicht unlogisch sey, weil vielmehr vom Logos stammend und so darf, ja muß in formaler Beziehung die Logik ihr wissenschaftliches Gewissen seyn; aber die Logik gibt noch nicht wirklichen Wissensinhalt, sondern ist nur des Wissens Möglichkeit. Der Inhalt kommt der christlichen Spekulation mittelbar aus der ganzen Welt der Erfahrung, der sinnlichen und übersinnlichen, welche nach ihren Hauptseiten angeeigneter geistig assimilirter Besitz seyn muß, um als Stoff eines sich organisirenden Wissens verwandt zu werden; unmittelbar aber kommt ihr Inhalt als christlicher aus dem Glauben, welcher die Kraft ist, mit dem innern ewigen Wesen des Geistes das Historisch-Christliche zu vermitteln und in ihm nicht bloß eine Offenbarung ewiger göttlicher Ideen (denn das wäre auch die bloße Lehre), sondern die Verwirklichung derselben, und die Wahrheit oder die Ideen selbst als wesentlich und ewig zur Verwirklichung bestimmte und tendirende zu wissen. Eben daher ist die Aneignung des Glaubens die unentbehrliche Voraussetzung der christlichen Gnosis, weil nur so es möglich ist, das Christenthum als das, was es primitiv seyn will, zu erfahren, als göttliche Wahrheit die Gotteskraft ist. Der Glaube selbst ist jene Warte, jener hohe Standort und Augpunkt, von wo aus allein die christliche Betrachtung sich glücklich vollziehen kann, weil sie im Elemente der absoluten Wahrheit steht und aus ihr heraus denkt und redet. Daher muß man sagen: wie für die theologische Spekulation die Logik und Dialektik das Gewissen ist in Beziehung auf die wissenschaftliche Form, so ist das Gewissen für den Inhalt der Glaube und von ihm darf sich die Gnosis nie scheiden. Der Glaube gibt ihr den schon geistig digerirten, ja assimilirten Inhalt und die Aufgabe ist so nur, das religiöse Glaubensleben mit dem Denken und der Welt des Wissens in Eins zu bilden.

Wie ist nun aber das möglich, und was ist die richtige Methode christlicher Gnosis? Denn Methode ist für sie unerläßlich. Wo der dem Glauben innewohnende Erkenntnißtrieb lebendig, aber ohne die Zucht der Methode ist, da wird die Fruchtbar-

keit des Glaubens nach der Erkenntnißseite als eine abnorme dadurch sich erweisen, daß der Geist je nach momentanen Stimmungen, Erlebnissen oder je nach der Kraft der Phantasie sich eine Welt von Vorstellungen entwirft, welche den Karakter chaotischer Geburten, willkürlicher Phantasieen, natürlich an Elemente des Christlichen angeknüpft, an sich tragen, aber nicht den der objektiven durchsichtigen zusammenhängenden und wohlgegliederten Wahrheit, eben daher auch nicht den der Mittheilbarkeit und Lehrhaftigkeit. Dieser Gefahr ist ein großer Theil der Produkte der Mystik und der Theosophie erlegen. So viel herrliche Blicke, Schauungen sie im Einzelnen enthalten, — weil ihnen die Kraft des straffen, bestimmten Denkens, die dialektische Gabe fehlt, welche durch Vereinigung von Analyse und Synthese fortzuschreiten weiß, sind sie so geneigt, die Lücken in besagter Weise auszufüllen und künstliche Zusammenhänge zu bilden, die subjektiver, spielender Art sind.

Das freilich versteht sich von selber, daß die spekulative Theologie nicht aus dem reinen Denken ihr System darf construiren wollen. Um das Christenthum in seiner Wahrheit oder Begründung zu erkennen, muß zuerst wahrhaft gewußt seyn, **was** es um dasselbe ist. Und da es primitiv Religion ist, kann es, wie gesagt, auf keinem andern Wege nach seinem wahren und wirklichen Wesen erkannt werden, als durch das religiöse Verhalten, oder den **Glauben**, der mehr ist als ein bloß historisches Vernehmen und Annehmen. Dieser, ausgehend, berührt von einem Gegebenen, Historischen, der christlichen Predigt, in letzter Beziehung der heiligen Schrift, findet in dem darin sich darbietenden historischen Christenthum nicht ein bloß Vergangenes, sondern die Kraft des ewigen, aber in Christo historisch gewordenen göttlichen Lebens. So steigt der Gläubige durch das Gegebene, Geschichtliche auf zu Gott, in das Reich der ewigen Wahrheit, aber nicht um das Historische zu verlieren, sondern **in** dem Historischen ergreift er Gottes Liebesthat, ja Gott selbst und in der — durch Rechtfertigung und Heiligung subjektiv, durch Wort und Sakrament objektiv sich fortsetzenden heiligen Geschichte weiß er sich in dem Reiche, das Wahrheit und Wirklichkeit zugleich ist. Er weiß auch Gott nicht mehr außer seiner heiligen Geschichte, in der er seine vollkommene Offenbarung, ja sein Seyn hat; er weiß den Vater nicht ohne seinen Sohn und den heiligen Geist. Mittelst des doppelseitigen Bandes der Lebensgemeinschaft einmal durch **Gottes That**, die nicht bloß ewige Wahrheiten oder Gebote vor Augen stellt, sondern die Wirklichkeit seiner ewigen Liebe in Christo durch seine Liebesthat geistig wahrnehmen und genießen läßt, sodann durch des **Menschen Glauben**, der nicht bloß Vergangenes vernimmt, oder geschichtlose ewige Wahrheiten annimmt, sondern der die geschichtlich wirklich gewordene göttliche **Wahrheit** und in dem Geschichtlichen das Ewige, Göttliche in seiner Selbstverwirklichung ergreift, ist das Band zwischen dem Idealen oder der ewigen Wahrheit und dem Realen, Geschichtlichen in unmittelbarer Weise geknüpft. Der Glaube wird des ewigen göttlichen Liebeslebens als eines in Christo verwirklichten, in seinem Reiche sich verwirklichenden inne, und steht so, obwohl in der Geschichte, doch auch in der Ewigkeit und ist die Kraft, die Dinge sub specie aeternitatis zu betrachten. Im Glauben wird der Mensch, das geschichtliche Wesen geewigt, wie die heilige Geschichte selbst in ihrer ewigen Bedeutung, als Verwirklichung eines Ewigen erkannt und zwar auf Grund dessen, daß das ewige, göttliche Leben selbst geschichtlich geworden ist (1 Joh. 1, 1—3.). Darum bleibt es, wir wiederholen es, ewig dabei: der Glaube oder das lebendige Stehen im Elemente der christlichen Wahrheit und Wirklichkeit ist die erste Voraussetzung für die christliche Gnosis: nicht bloß als Conditio sine qua non, sondern auch als die positive Möglichkeit christlicher Gnosis nach Seiten ihres Inhaltes. Eben daher aber ist es nicht nothwendig, daß die Theologie, wie Schleiermacher wollte, bei einer Beschreibung des christlich frommen Gefühls, bei einer wissenschaftlichen Ordnung und Aufeinanderbeziehung der Aussagen des frommen Gefühls über sich selbst stehen bleibe: sondern der Glaube ist an ihm selbst auch Bewußtseyn von einem **Objektiven**, von Gott in Christus. Die Mehrzahl der Theologen nach Schleiermacher nun, die Nothwendigkeit

anerkennend nach einem objektiven Wissen von Gott zu streben, sucht ein solches zu erreichen auf regressivem Wege, durch Schlüsse von der Wirkung auf die Ursache. Der Geist, auf seine christliche Erfahrung, sein unmittelbares Wissen von seinem Erlöstseyn reflektirend, zieht aus diesem Faktum der innern Empirie als einem festen *δός μοι ποῦ στῶ* seine Schlüsse auf die göttliche Causalität und deren Beschaffenheit, kommt so zu objektiven Aussagen über Gott, die bewirkende Ursache. Aber so gewiß auch diese Betrachtungsweise in ihrer Art fruchtbar seyn kann: offenbar käme so Gott nur in Betracht als Erklärungsmittel für das Faktum der Erlösung Dieses wäre das Urgewisse, nicht Gott, der doch allein die Ursache auch der Gewißheit von der Erlösung wie der Erlösung selbst, ja auch der Erlösungsbedürftigkeit seyn kann. Ferner würde da Gott wieder nur so betrachtet, wie er Mittel für uns ist, die den eigentlichen Mittelpunkt der Welt und der Betrachtung bildeten, — ein dem Sachverhalt, wie oben bemerkt und wie der Glaube wohl weiß, widersprechende Darstellung der Sache. Ferner: Ist es denn richtig, daß wir erst durch Schlüsse aus unserem Erlöst- und Erleuchtetseyn auf Gott zur Erkenntniß Gottes und Christi kommen? Vielmehr werden wir ja von dem Sohne zum Vater geführt durch den heil. Geist, der uns mit seinen Gaben erleuchtet. Schon zum religiösen Processe selbst, dessen Ziel die Versöhnung ist, gehört nicht bloß Gottes That, sondern auch Bewußtseyn von Gott und Christus. Im Glauben aber und für den Glauben erschließt sich das Auge des Gemüthes (Eph. 1, 18.) und Gott für dieses Auge, nämlich Gott in Christus; nicht aber erst werden wir aus dem Schlusse von diesem Auge auf den Urheber, via causalitatis, Gottes gewiß. Ist doch nicht einmal der Glaube fides divina, des Heiles göttlich gewiß, wenn nicht im Menschen ein Organ ist, fähig das, was Gottes des heiligen Geistes Zeugniß ist, von allen anderen Gedanken zu unterscheiden.

Der Glaube hat unmittelbar die geistige Intuition von Christo und von Gott als dem Vater; er weiß nicht bloß von sich und seinem Erlöstseyn, sondern auch, ja primär von dem erlösenden Gott. Nicht so gewiß ist der Glaube seiner Kraft oder Vollkommenheit als der Kraft Gottes und Christi, in welchem er sich stark und geborgen wie sein Erlöstseyn und sich Erlöstwissen in letzter Beziehung einzig begründet weiß. Nicht die eigene subjektive erlöste Beschaffenheit ist daher dem Gläubigen die letzte Begründung für die Gewißheit von Gott und Christus, sondern umgekehrt der Glaube hat ein Wissen von Gott so in sich, daß er Gott als das absolut Feste und Gewisse weiß, als den sich selbst Begründenden und Tragenden, als den wie die neue Persönlichkeit, so ihr Wissen von Gott Setzenden, sich selbst ihr Beglaubigenden und damit allem anderen Wissen erst seine absolute Basis Gebenden. Der Glaube selbst ist nicht die Beglaubigung Gottes, sondern das medium, wodurch Gott jene seine Selbstbeglaubigung für das geistige Auge vollzieht. Wäre unser Wissen von Gott nur Schluß von der Wirkung auf die Ursache, nur Produkt unserer gläubigen Beschaffenheit, so würde es an dem Maaß fehlen, wornach des Glaubensstandes Vollkommenheit und Gesundheit zu messen ist. Vielmehr aber, so gewiß hier ein Kreislauf sich findet (Joh. 1, 16. Röm. 1, 17), so gewiß von dem Maaße der gläubigen Empfänglichkeit das Maaß des Empfangens der Gnade, der erleuchtenden und erlösenden abhängt: so gewiß geht doch immer auch wieder die objektive Erleuchtung über Gott und seine Offenbarung dem geistlichen Wachsthum in Erlösung und Heiligung voran, ja sie bezeichnet für die Empfänglichkeit und das gottgefällige Empfangen das Maaß und die Aufgabe.

Ist nun aber anzuerkennen, daß im Glauben nicht bloß ein sich Fühlen oder ein Selbstbewußtseyn ist, sondern auch ein Gottesbewußtseyn, eine Gotteserkenntniß: so ist kein Grund mehr, warum die wissenschaftliche Thätigkeit nicht diese Seite des Glaubens erfassen, von diesem Grundwissen, dieser Gotteserkenntniß ausgehen soll in progressivem Verfahren, um aus der Gotteserkenntniß des christlich erleuchteten Geistes, also wenn man will, von diesem christlichen a priori aus spekulativ zu verfahren und den Aufbau des theologischen Gesammtsystemes zu versuchen.

Da wird dann allerdings die Aufgabe seyn, diesen Gottesbegriff des „christlich er-

leuchteten Geistes" mit der natürlichen Vernunftanlage von der ersten Schöpfung her, und Demjenigen, was bei normaler Entwicklung diese zu denken gebietet, in Einklang (nicht in Identität) zu setzen. Da wird der christliche ethische Gottesbegriff theils als die lebendige Ausfüllung des matten Schattenrisses sich erweisen, den die natürliche Vernunft von Gott erreicht, theils als das lösende Wort des Räthsels, das bleiben müßte, wenn das göttliche Wesen zwar schlechthin gut, aber stumm wäre, weder in Worten noch in Thaten redete, wie wir es bedürfen. Eben damit aber, daß für die Anfänge und Bedürfnisse der natürlichen Gotteserkenntniß das Christenthum die Vollendung und Befriedigung bringt, bewährt sich für den Geist die Wahrheit des christlichen Gottesbegriffs. Wiederum durch diesen wird dann auch die Wahrheit der christlichen Wahrheit oder das Christenthum in seiner objektiven (Selbst-) Begründung erkannt werden können. Zu dem Ende wird zu zeigen seyn, daß alle Momente der Gottesidee, die schon außerhalb des historischen Christenthums sich finden, vom Christenthum anerkannt werden, Momente, deren Wahrheit für die Vernunft dadurch sich beglaubigt, daß sie sie als wahr denken **muß**, sie also nicht sowohl von der Vernunft gesetzt sind, als vielmehr die Macht über die Vernunft bilden, ja daß diese erst mit durch sie Vernunft wird. Diese Momente werden nun im christlichen Gottesbegriff aufbewahrt, eingegliedert und so bestätigt, daß die christliche Gottesidee als die abschließende Vollendung des vorchristlichen, besonders auch alttestamentlichen erkannt wird.

Diese ethische Gottesidee wird dann aber auch den oben berührten Gefahren spekulativer Theologie gewachsen seyn. Denn einmal hat sie eine natürliche Tendenz zur **Geschichte**. Die Liebe will lieben in der That und in Wahrheit; die Ewigkeit und Unveränderlichkeit der göttlichen Liebe verwandelt aber auch das scheinbar Vergangene und Zufällige der Geschichte in die Verwirklichung eines Ewigen, der göttlichen Liebesgedanken. Ebenso sichert die ethische Gottesidee gegen die Verflachung des Begriffes vom **Bösen** in der genannten doppelten möglichen Weise. Für die Logik der Liebe ist die kreatürliche **Freiheit** nicht irrational, sondern teleologisch gefordert, und mit dieser Anerkennung wird der spekulativen Theologie die Welt erst in ihrer großen Anlage erkennbar, das Reich der vielbewegten menschlichen Geschichte zugänglich. Es ist wahr, das Böse, so tief es in die Geschichte der Religion eingreift, kann nicht a priori in seiner Nothwendigkeit oder Wirklichkeit construirt werden (s. o.): und wer nun mit der Anerkennung seiner Nichtconstruirbarkeit auch noch die Meinung verbindet, der Gottmensch Christus habe **nur** eine Bedeutung für die Sünde, und ohne sie wäre er eine entbehrliche Erscheinung, der muß auf eine spekulative christliche Theologie für immer verzichten. Aber nur, weil er das Historische nicht als wesentlich für die absolute ewige Religion ansieht. Daher ist die Frage, ob Christi Erscheinung **nur** von der Sünde abhängig sey, oder ob er als Vollender der Offenbarung Gottes und der Menschheit auch abgesehen von der Sünde in sich und für das Weltganze, ja auch für Gott selbst, ein schlechthin werthvolles Gut sey, — eine neuerdings wieder so viel verhandelte Frage — wesentlich zugleich die Frage nach der Möglichkeit einer spekulativen christlichen Theologie ohne Aufgebung oder Abschwächung des christlichen Begriffs von der Sünde. Eine Einigung ist hierüber noch nicht erzielt. Angesehene Stimmen, wie J. **Müller** und **Thomasius**, lassen noch Christi Erscheinung nur durch die Sünde motivirt seyn: doch so, daß namentlich der Erstere die Absolutheit der christlichen Religion dabei festhalten will (obgleich doch damit gegeben scheint, daß das Christenthum — in welchem Christi Person nicht ein Nebensächliches, sondern Wesentliches ist — **die** Religion schlechthin sei, eine Religion ohne Christus also nicht die vollkommene wäre). Dagegen eine sehr große Zahl der neueren Dogmatiker, größer als zu irgend einer Zeit, erklärt sich für die entgegengesetzte Ansicht und damit für die Möglichkeit einer das sittliche und religiöse Bewußtseyn nicht verletzenden, sondern befriedigenden spekulativen Theologie. (Vergl. über die Geschichte dieser Frage **meine** Entwicklungsgesch. der Christol. Bd. I. S. 485. 837 ff. Bd. II. S. 432—442. 1227—1259.)

An eine spekulative Glaubenslehre wird eine spekulative Sittenlehre sich unschwer anschließen, d. h. auch ihre Möglichkeit ist festgestellt, wenn für die menschliche Freiheit und die ethische Aufgabe des Menschen durch einen ethischen Gottesbegriff Raum geschafft ist. Daß aber ein erwachter und geübter spekulativer Sinn wenigstens mittelbar auch allen theologischen Disciplinen zu Gute kommt, ohne daß eine Verkennung ihrer individuellen Principien die Folge seyn muß, das bedarf keiner Ausführung. Wir wollen nur daran erinnern, daß jener Sinn geeignet ist, freie und weite Aussichten in jedem Gebiet thun zu lassen, fruchtbare Fragen und Gesichtspunkte aufzustellen, die tiefgreifend und für den Fortschritt der Wissenschaften bedeutsam sind, und die großen Zusammenhänge der einzelnen Wissenschaften, des Einzelnen mit dem Ganzen und umgekehrt erhalten.

Das Christenthum eignet sich für spekulative Behandlung in ganz besonderem Maße, weil es eine innere Einheit besitzt, welche Thatsache und Idee in Einem ist, Einigung Gottes und des Menschen und dadurch Macht der Ueberwindung aller Gegensätze. Die älteste Kirche hat mit Recht die Menschwerdung Gottes als diesen Einheitspunkt bezeichnet, so ein Ignatius, Irenäus, Origenes, Athanasius, Gregor von Nyssa. Die erlösende Bedeutung des Christenthums absorbirt der ältesten Kirche noch nicht das Ganze. Allerdings tritt diese sogar zurück; nicht bloß in der Gnosis und bei den Alexandrinern. Die griechische Kirche hat die Neigung nie ganz überwunden, das Christenthum einseitig als Offenbarung der Wahrheit anzusehen, als eine göttliche Lehre, woran sich häufig eine zufällige Stellung Christi im Verhältniß zum Logos schloß. So selbst in der griechischen Mystik, die im Abendland besonders in Joh. Scotus Erigena nachwirkt. Aber die vornehmsten unter den griechischen Vätern haben doch in dem Gottmenschen das Urbild und wirkende Princip der Einigung des Göttlichen und Menschlichen und seine Nothwendigkeit zur Vollendung der Menschheit in der göttlichen Liebesoffenbarung erkannt. — Dem Intellektualismus griechischer Contemplation steht das praktische Abendland mit seinen lebendigen ethischen Interessen ergänzend und theilweise als Correktiv gegenüber. Es geht schon bei Tertullian aus von der Empirie, von dem Faktum der Sünde: aber steigt bald zu einer spekulativen Behandlung einzelner Fragen auf. So schon Augustin's Lehre von der Trinität, vom Bösen. Anselmus aber ist im Abendlande der Vater ächt christlicher Spekulation durch seine klassischen Schriften über den ontologischen Beweis für das Daseyn Gottes und durch sein: Cur Deus homo? wodurch das Faktum der Menschwerdung schon theilweise der Zufälligkeit entrückt ward, der es anheimzufallen drohte, wenn man, wie im Abendlande üblich wurde, nur empirisch verfahrend dabei stehen blieb, es habe nun einmal Gott gefallen, der Sünde wegen Christum zu senden. Anselm langt, trotz der Beschränkung der Zweckbeziehung Christi auf die Sünde, doch wieder bei der Nothwendigkeit der Menschwerdung an, die, freilich in noch umfassenderer Weise, aber auch weniger durchgebildet, in großen Blicken die vornehmsten Väter der ersten Jahrhunderte, ein Irenäus, Athanasius, Gregor von Nyssa, vertreten hatten. Aber die Häupter der Scholastik, Thomas und D. Scotus, ließen diese Begründung wieder fallen. Duns Scotus sucht zwar die Nothwendigkeit oder doch Angemessenheit der Menschwerdung auch ohne Sünde, in wenig befriedigender Weise, zu behaupten, gibt aber Christus als Erlöser eine gar precäre Stellung, in Beidem das direkte Widerspiel Anselm's. Erst die Reformation, und zwar in beiden evangelischen Kirchen, hat Anselm's Gedanken fortgebildet und festgestellt. Aber die spekulativen Interessen traten gegen die religiösen naturgemäß Anfangs zurück. Wenn es auch an spekulativen Geistern (A. Osiander, Schwenckfeld, Brentz, Keckermann) nicht ganz fehlte, und namentlich Luther eine Menge spekulativer Gedanken hatte, so fehlte es doch noch gar sehr an dem dialektischen Element und an methodischem Zusammenhang. Es gehörten die principiellen Untersuchungen der Philosophie über die Theorie des Erkennens, über Gott und Welt dazu, um Möglichkeit und Anregung zu geben, den reformatorischen Glaubensschatz in Abwehr, Angriff und positiver Entwicklung spekulativ zu verwerthen. Daß die zahlreichen hierher gehörigen Arbeiten nicht ohne Frucht geblieben

sind, zeigen Namen wie Schleiermacher (der für spekulative Theologie mehr geleistet hat, als er wollte), Daub, Marheinecke, Rothe, Martensen u. v. A.

Vgl. übrigens Baur, die christl. Gnosis. 1835.; H. Ritter, Gesch. der christl. Philosophie. 1841—1851. 6 Bde. Dorner.

Theologus, der Kleriker, welcher das Lehramt der heil. Schrift an den Stiftern bekleidet. — Nachdem schon das dritte Lateranconcil im Jahre 1179 von der Aufstellung und entsprechenden Belohnung eines Lehrers an jeder Kathedralkirche, der den Klerikern eben dieser Kirche und armen Zöglingen unentgeldlich Unterricht ertheilen solle, gesprochen hatte, so nimmt das vierte Lateranconcil im J. 1215 diese Verfügung auf, bestimmt aber weiterhin, „daß die Metropolitankirche außerdem noch einen Theologus haben solle, der die Priester und auch Andere in der heil. Schrift zu unterweisen und besonders in der Seelsorge sie zu unterrichten habe.“ Für diese Müheleistung erhält derselbe die Einkünfte Einer Pfründe, jedoch wird er damit, daß er in den Genuß einer Pfründe eingesetzt wird, noch nicht Kanonikus, jenes Einkommen bezieht er nur so lange, als er sein Lehramt bekleidet. In dem Falle, daß der Metropolitankirche die Unterhaltung dieser beiden Lehrer zu schwer fällt, so soll sie wenigstens für den Theologus in der angegebenen Weise Sorge tragen, — Fehlte es an einem tüchtigen Nachwuchs von solchen Theologis oder genügte es nicht, die theologischen Studien unter der Leitung des Theologus zu betreiben, genug die Päbste Honorius III. und Innocenz IV. ordneten an, daß die Capitel ihre jüngeren Kanoniker zum Studium der Theologie auf die Universitäten schicken sollen. Dabei bestand aber das Institut der Theologi fort. Das Concil von Basel erweitert jenen Beschluß des vierten Lateranconcils dahin, daß nun auch an den Kathedralkirchen ein Theologus aufgestellt werden solle. Diese Verfügung wurde in die pragmatische Sanktion aufgenommen, und durch das fünfte Lateranconcil im J. 1516 bestätigt; letzteres verschaffte auch dem Theologus die Aufnahme in das Collegium der Kanoniker. So findet sich denn jetzt z. B. in der französischen Kirche ein solcher an jeder Metropolitan- und Kathedralkirche, er ist wirklicher Kanoniker, hat wöchentlich zwei oder, wie man später von ihm verlangte, drei theologische Lektionen zu halten und manchmal zu predigen — Alles im Auftrage und nach der Bestimmung des Erzbischofs oder Bischofs.

Das Concil von Trident erkannte den Theologus in dieser seiner Stellung an Kathedral- und Collegialkirchen und dann auch als Kanonikus an und forderte, daß ihm die erste vakant werdende Pfründe zugewiesen werden solle; jedoch kann ihm dieselbe wieder entzogen werden, sobald er sein Amt nicht gut verwaltet. Seinen Lektionen haben die Kanoniker und andere Priester der Kathedralkirche anzuwohnen, der Nichtbesuch derselben wird mit Geldstrafen geahndet, sowie auch der Theologus gezwungen werden kann, Lektionen zu halten. — Höherer wissenschaftlicher Unterricht und Studien, selbst die theologischen, haben sich vollends mit der Zeit aus ihrem engsten Zusammenhange mit der Kirche und mit den Stiftern losgelöst und durften in Universitäten, Seminarien und anderen ähnlichen Instituten eine eigene Heimath finden. Diesen veränderten Verhältnissen trägt denn auch die neuere Ordnung der katholischen Kirche Rechnung. Wenn das bayerische Conkordat nur überhaupt ausspricht, daß an jedem Capitel die Erzbischöfe und Bischöfe dem Tridentiner Concil entsprechend einen aus der Zahl der Kanoniker bezeichnen und ihm das Amt eines Theologus übertragen sollen — womit jedoch Wirksamkeit und Wirkungskreis desselben nicht näher bezeichnet sind —, so erfahren wir aus der Bulle de salute animarum, welche die Verhältnisse der katholischen Kirche in Preußen ordnete, daß in jedem Capitel von dem Vorstand desselben, d. h. von dem Erzbischof oder Bischof ein Kanonikus ständig damit beauftragt seyn solle, an festgesetzten Tagen dem Volk die heil. Schrift zu erklären und so den Beruf eines Theologus treu zu erfüllen. Aehnlich lautet die einschlägige Verordnung der Bulle provida solersque für die oberrheinische Kirchenprovinz: Erzbischöfe und Bischöfe bestimmen einen der Kanoniker dazu, an festgesetzten Tagen dem Volk die heil. Schrift zu erklären; sollte sich

nicht gerade ein Kanonikus hiezu verwenden lassen, so werden die Bischöfe dafür Sorge tragen, daß diesem Amte ein anderer tüchtiger Priester vorstehe und daß die Mittel zu dessen angemessener Belohnung in geeigneter Weise beschafft werden.

Vergl. Mansi Concilia; Thomassin, „vetus ac nova ecclesiae disciplina"; Weiss, corpus jur. eccl. cath. Kerler.

Theonas oder nach dem von Photius aufbehaltenen Auszug aus Philostorgius I, 9. Theon war Bischof von Marmarica in der Landschaft Cyrenaica. Er machte sich bekannt als einer der entschlossensten Anhänger des Arius. Das in den Werken des Athanasius I. S. 398 ff. (edit. Montfaucon) aufbehaltene Synodalschreiben des Bischofs Alexander, welches von den ersten Schritten gegen Arius Nachricht gibt, zählt ihn mit seinen Amtsgenossen und Nachbarn dem Bischof Sekundus von Ptolemais, dem später durch Synesius berühmt gewordenen cyrenaischen Bischofssitze, unter den Apostaten auf neben einer Reihe von Diakonen und Presbytern. Bei dem kirchenpolitischen Karakter, welchen der arianische Streit von Anfang an annahm, dürfen wir es wohl nicht für zufällig halten, daß gerade diese beiden Bischöfe der Cyrenaica die einzigen höheren Kleriker aus der Diöcese von Alexandria waren, die sich der sonst so geschlossenen ägyptischen Phalanx entgegenstellten, in welche nur eine sehr faktiöse Benutzung des meletianischen Schisma's später einige Uneinigkeit zu bringen vermochte. Es dürfte vielleicht nicht zu gewagt seyn, wenn man die bekannte Bestimmung des sechsten Nicänischen Kanons über die auch auf die Pentapolis sich erstreckenden Metropolitanrechte Alexandria's mit dem Auftreten des Theonas und Sekundus in Zusammenhang bringen wollte.— In den vor dem Synodalschreiben beigefügten Worten οἵ πότε λεχθέντες ἐπίσκοποι liegt offenbar, daß Theonas und Sekundus abgesetzt worden waren. Indeß scheint diese Absetzung nicht respektirt worden zu seyn, denn beide erscheinen auf der Synode von Nicäa als vollberechtigte Mitglieder. Indeß machten sie sich hier dadurch bemerklich, daß sie ihren Widerspruch gegen die Homousie fester als die übrigen großen Häupter, die beiden Eusebius u. A. trotz der tumultuarisch sich kundgebenden Majorität festhielten. Offenbar hatten sie sich schon zu sehr compromittirt, als daß sie an einen Rückzug hätten denken können — überdieß sahen sie die Vergeblichkeit einer solchen Nachgiebigkeit, wie sie die Genannten übten, ein. Da sie sich weigerten, in die Verdammung des Arius einzustimmen, wurden sie abgesetzt und verbannt (Theodoret, hist. eccles. I, 7 sq.; vgl. das Synodalschreiben von Nicäa bei Socrates, histor. eccles. I, 9). Nach Philostorgius a. a. O. 2, 1. wurde Theonas durch Constantin wieder zurückgerufen aus der Verbannung. — Allein eine weitere Rolle scheint er nicht mehr gespielt zu haben. Sein Name wird in den folgenden Kämpfen nicht mehr erwähnt. Für die kaiserliche Politik, welche trotz der Wendung zum Arianismus immer noch einen nicänischen Schein officiell beibehalten wollte, wenigstens bis zum Jahre 341 — war ein Mann von der Entschiedenheit des Theonas nicht mehr brauchbar.

Außer den genannten Kirchengeschichtschreibern vergl. noch Epiphanius haer. 69, 8., wo der Name des Theonas unter den Unterschriften eines Schreibens des Arius an den Bischof Alexander erscheint. Ob sich Epiphanius den von ihm haer. 68, 6. und 69, 11. genannten Theonas, der meletianischer Nachfolger des Alexander gewesen seyn soll, als identisch denkt mit unserem Theonas, ist wohl nicht auszumachen. Jedenfalls ist von einem solch' meletianischen Gegenbischof sonst nichts bekannt.

Die fleißigste Zusammenstellung aller Notizen gibt Tillemont in seinen Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique tom. VI, 2. (nach der Brüsseler Oktavausgabe) in der histoire abregée des Ariens. Art. IV. VII. und Tom. VI, 3. in der Geschichte des Concils von Nicäa Art. VI. u. Art. XI. H. Schmidt.

Theopaschiten, ein Uebername, der Denjenigen gegeben wurde, welche für die Formel sich aussprachen, daß Gott gelitten habe und gekreuzigt worden sey. Die ersten Spuren davon finden sich in den Briefen des Isidor von Pelusium (s. den Art.) I. ep. 102. 124. Der Zusatz des Petrus Fullo zum Trishagion (s. Bd. IX. S. 748)

machte diesen Uebernamen üblicher (Theophanis Chronographia pag. 97. 184). Der Streit darüber gehört in die Geschichte der Monophysiten und ist in diesem Artikel Bd. IX. S. 750 kürzlich dargestellt worden. Nachträglich müssen wir hierzu noch bemerken, daß sich mehrere afrikanische Bischöfe, Fulgentius Ferrandus, Fulgentius v. Ruspe, für die Formel: „Einer aus der Dreieinigkeit ist gekreuzigt", aussprachen (s. Gieseler I, 2. S. 365; Schröckh 18, 582). Sodann wurde diese Formel der Sache nach von der fünften ökumenischen Synode in Constantinopel sanktionirt, 553 im zehnten Anathema: *„εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ τὸν ἐσταυρωμένον σαρκὶ κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν εἶναι θεὸν ἀληθινὸν καὶ κύριον τῆς δόξης καὶ ἕνα τῆς ἁγίας τριάδος, ὁ τοιοῦτος ανάθεμα ἔστω".* Der Zusatz im Trishagion (*„ἅγιος ὁ θεὸς, ἅγιος ισχυρὸς, ἅγιος αθανάτος ὁ σταυρωθεὶς δι ἡμᾶς, ἐλεήσον ἡμᾶς".*) blieb bei den Katholiken in Syrien üblich, bis ihn das Concilium Quinisextum im Jahre 692 im Kanon 81. verwarf, von da an bloß bei Monophysiten und Monotheleten. Bei den Katholiken bildete sich die während des Streites schon geäußerte Ansicht weiter aus, daß durch jenen Zusatz eine Quaternität statt der Trinität eingeführt werde. Die Synode von Chalcedon hatte darüber völliges Stillschweigen beobachtet. Der Theopaschitismus ist wie natürlich vielfach Volksvorstellnng, selbst in protestantischen Ländern; er hat seine Sanktion in geistlichen Liedern gefunden, die in kirchlichen Gebrauch gekommen sind. „Die Worte in: „Ach große Noth!" „Gott selbst ist todt" drücken jene Vorstellung deutlich aus. Sie hängt auf das Innigste mit der Vorstellung zusammen, welche dem Ausdrucke „Mutter Gottes" zu Grunde liegt. Kann man ganz eigentlich sagen, daß Maria Gott geboren habe, nun so folgt daraus, daß man berechtigt ist, ganz eigentlich zu sagen, daß Gott gekreuzigt worden; ist Gott geboren, so ist er auch gestorben; wer das erste zugibt, hat implicite das Zweite zugegeben, gesetzt auch, daß er es explicite nicht zugeben mag.

Herzog.

Theophanes von Byzanz. Diesen Namen trägt zunächst ein Historiker, der wahrscheinlich am Ende des sechsten Jahrhunderts zu Constantinopel lebte. Er schrieb eine Geschichte des in den Jahren 567 bis 573 geführten persischen Krieges und soll in einem anderen Werke auch die folgende Regierungszeit des Kaiser Justinian zur Darstellung gebracht haben. Photius erwähnt beide Schriften, und aus dem ersteren hat er uns Cod. 64. Auszüge aufbewahrt, welche Par. 1647 in Excerpta Legationum cum notis Labbei besonders herausgegeben worden. Wichtiger ist der spätere byzantinische Chronograph Theophanes, welcher von seinem Vater Isaacius zubenannt und als Confessor in das griechische Heiligenregister aufgenommen, um das Jahr 758 zu Constantinopel geboren wurde. Eine alte Biographie, die von Einigen für die Arbeit Theodor's des Studiten gehalten wird, macht uns mit den Schicksalen dieses Mannes bekannt. Er verlor frühzeitig seinen Vater, und der Kaiser Constantinus Copronymus übernahm die Vormundschaft. Dem Vorhaben des Kaisers, ihn an die Tochter eines reichen Patriciers zu verheirathen, widerstrebte die mönchische Neigung des Jünglings, und dieser verpflichtete wirklich am Vorabend der Vermählung sich und seine Braut zu völliger Enthaltung und trennte sich später ganz von ihr. Der Kaiser Leo IV. berief ihn an den Hof, übertrug ihm mehrere Aemter und ließ die öffentlichen Bauten in Mysien durch ihn beaufsichtigen. Er aber zog die asketische Lebensart jeder anderen vor; unter Irene wurde er Mönch, begab sich in das Kloster Polychronium bei Sigriana in Klein-Mysien und baute später in einem nahe gelegenen Gute, Ager genannt, ein neues Kloster, dessen Abt er wurde. Gleich allen Genossen seines Standes war er eifriger Bilderdiener und behauptete diesen Standpunkt auf dem zweiten nicänischen Concil (787). Der nachherige Umschwung der Dinge mußte auch ihn mit vielen Anderen in's Unglück stürzen. Leo der Armenier forderte ihn im J. 813 unter glänzenden Versprechungen zum Widerruf auf und ließ ihn, da er sich weigerte, gefesselt nach Constantinopel schleppen. Doch blieb er auch im zweijährigen Gefängniß standhaft und wurde 815 oder 816 nach der Insel Samothrace verbannt, wo er kurz darauf im Elend

starb. — Wir besitzen von ihm eine Chronographie, welche kirchliche und weltliche Ereignisse vom ersten Jahre des Diokletian bis zum ersten des Kaiser Leo des Armeniers erzählt, also einen bedeutenden Zeitraum umfaßt. Das Werk ist ächt byzantinisch, der Stil gedrängt, aber unschön und beschwerlich. Die Ordnung ist annalistisch und leidet an vielen Wiederholungen. Besonders fehlerhaft sind die vorangeschickten chronologischen Tafeln, die Manche einem anderen Verfasser zugeschrieben haben, wie auch das Ganze, obwohl ohne hinreichende Gründe, dem Theophanes abgesprochen worden ist. Dennoch sind diese Berichte von großer Wichtigkeit und bilden für die späteren Zeiten und die Geschichte des Bilderstreites eine unentbehrliche Quelle. Das Ansehen, welches Theophanes als Historiker erlangte, war der Grund, weshalb sich spätere Schriftsteller als Fortsetzer an ihn angeschlossen haben. Die erwähnte Lebensbeschreibung ist mit der Chronographie selber in die Pariser und die Venetianische Ausgabe der Byzantiner übergegangen und findet sich außerdem in Acta SS. Antw. Mart. Tom. II. p. 218, woselbst p. 224 noch eine zweite jüngere Biographie abgedruckt ist. Beste Ausgabe der Chronographie ex recensione Classeni, Bonn. 1839. 2 Voll., voran die griechische Vita und ein Officium s. patris nostri Theophanis confessoris Sigrianae monachi vom 12. März. S. die Notizen bei Vossius, de histor. Gr. lib. II. p. 24; dazu Cave, Oudin, Fabric. Bibl. Gr. VI. p. 151 der älteren Ausgabe. Gaß.

Nachtrag. Es ist bei Syncellus, Gregorius, auf vorstehendeu Artikel verwiesen worden; daher wir hier über diesen Mann das Nöthige beifügen. Gregor, Abt zu Constantinopel, Syncellus (s. d. Art.) des dortigen Patriarchen Tarasius, unternahm zu Anfange des 9. Jahrhunderts eine Weltchronik, deren Abfassung durch den Tod des Verfassers abgebrochen wurde, als sie bis zum Regierungsantritte Diokletian's im J. 285 gelangt war. Die Fortsetzung von dem bezeichneten Zeitpunkte an und die Vollendung übernahm der Freund des Gregor, der vorhin behandelte Theophanes von Byzanz. Das Geschichtswerk des Gregor ist vom Jesuiten Goar im Jahre 1652 in Paris herausgegeben worden mit lateinischer Uebersetzung, zahlreichen Erläuterungen und chronologischen Tafeln. Schroeckh, 19, 96., fällt über dasselbe ein günstiges Urtheil: „Denn er hat ältere Schriften, darunter nicht wenige jetzt verlorene, besonders die Chronik des Eusebius benützt, Auszüge aus denselben und Berichtigungen über sie ertheilt, vorzüglich aber auf die Feststellung der Zeitrechnung viele Sorgfalt verwendet. Man ist ihm daher Nachsicht schuldig, wenn er gleich anfänglich und in der Folge öfter zu sehr den Theologen macht oder zu leichtgläubig ist und ohne schärfere Beurtheilung sammelt.“ Die Redaktion.

Theophanes, zubenannt Cerameus, entweder vom Geburtsort oder von der Familie, war Erzbischof von Tauromenium (zwischen Syracus und Messina gelegen) und scheint in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts geblüht zu haben. Der Jesuit Scorsus l. c. sucht zu beweisen, daß er dem Zeitalter des Photius angehöre, welcher letztere an einen Mönch in Sicilien Theophanes einen uns erhaltenen und von Scorsus mitgetheilten Brief geschrieben. Allein schon Leo Allatius hat es als höchst wahrscheinlich erwiesen, daß er unter dem normannischen Könige Roger, der von 1029 bis 1052 regierte, gelebt habe. Die 26. Homilie des Theophanes nämlich, auf den Palmsonntag, wird in sehr vielen Handschriften als eine solche bezeichnet, welche in Gegenwart des genannten Königs gehalten worden. Ebenso citirt er den Simeon Metaphrastes. Was jenen Mönch Theophanes betrifft, an den Photius geschrieben, so hindert nichts anzunehmen, daß er eine ganz andere Person war, als unser Theophanes, der in seinen Homilien oftmals von sich und seinem früheren Leben redet und nirgends sagt, daß er einst Mönch gewesen. In der Homilie vom heil. Andreas sagt er, daß er bei der Kirche desselben seinen Unterricht empfangen; wo aber in Sicilien diese Kirche zu suchen sey, das wissen wir nicht. So viel geht aus seinen uns erhaltenen Homilien hervor, daß es ein ziemlich gebildeter Mann war, sich das Wohl seiner Diöcese angelegen seyn ließ, fleißig dem Predigen oblag und seine Diöcese bereiste, um sie besser beaufsichtigen

zu können. 62 Homilien des Theophanes in evangelia dominicalia et festa totius anni hat der Jesuit Scorsus herausgegeben, Paris 1644, mit Anmerkungen und zwei Proömien, worin er das Leben, die Lehre, die Schreibart des Theophanes behandelt; zwei andere Reden, am Feste der Kreuzeserhöhung gehalten, hat der Jesuit Gretser in Werke de Cruce. Tom. 2. p. 1209 herausgegeben. In gewissen Handschriften werden die 62 Homilien dem Gregorius Cerameus, Erzbischof von Tauromenium, zugeschrieben; wahrscheinlich hatte der Verfasser einen doppelten Namen, wie dieß manchmal der Fall war, selbst noch in der Reformationszeit. Die Diöcese des Theophanes gehörte zu denjenigen Gegenden Siciliens, worin sich die griechische Sprache erhalten hatte, daher alle Homilien griechisch sind. Der Stil dieser Reden ist fließend und anangenehm; was aber den Inhalt betrifft, so können wir in das Lob desselben nicht einstimmen, wie es die Encyklopädie von Wetzer ausgesprochen. Bei den Parabeln Matth. 18. Luk. 8. kommt er auf die zwei Naturen Christi zu sprechen, die drei Arten schlechten Bodens werden nicht praktisch, sondern dogmatisch ausgelegt und angewendet; — in den Worten *παρὰ τὴν ὁδὸν*, Luk. 8, 5., die er erklärt, als bedeuteten sie *ἔξω τῇ ὁδου*, findet er eine tiefe Anspielung auf Christum, der sich selbst den Weg nennt. Die Parabel vom barmherzigen Samariter gibt ihm wieder Anlaß, die beiden Naturen in Christo zu erwähnen; Christus ist nämlich der barmherzige Samariter, er nahm an sich, was er nicht war; diese Auslegung, im Allgemeinen betrachtet, ist nicht neu, aber eigenthümlich in einigen Punkten: die zwei Groschen, die der Samariter dem Wirth gibt, sind die zwei Testamente; das Thier, worauf der Samariter den Verwundeten ladet, ist das Fleisch Christi, in dem er unsere Sünde trug, — der Priester und der Levite, die ihm nicht Hülfe bringen, sind das alte Gesetz und die Propheten; darin besonders zeigt sich, wie durch diese allegorische Erklärung die Pointe des Ganzen verloren geht. Daneben waltet die Verehrung der Bilder, die Anrufung der allerheiligsten Jungfrau und Anderes im Geschmacke des gesunkenen Christenthums jener Zeit vor. Man vergl. über ihn Cave historia literaria. 2 vol. pag. 132.

Herzog.

Theophanie. Nach Analogie des heidnischen Sprachgebrauchs, welcher unter der *θεοφάνεια* (besonders bei den Platonikern) eine Gottes- oder Göttererscheinung verstand, unter *τὰ θεοφάνια* ein Fest in Delphi, an welchem dem Volke alle Götterbilder gezeigt wurden, wandten die kirchlichen Schriftsteller den Ausdruck *ἡ θεοφάνεια* an auf die Offenbarungen Gottes im Alten Bunde, auf die Menschwerdung Christi als die Offenbarung Gottes im Fleisch und zwar erstlich auf seine Geburt, zweitens auf seine Taufe, endlich auch auf seine Wiederkunft; den Ausdruck *τὰ θεοφάνια* = *τὰ ἐπιφάνια* auf das festum apparitionis; obschon man auch für die Bezeichnung des Festes das Wort, welches die Thatsache bezeichnete (wenigstens *ἡ ἐπιφάνεια*) gebrauchen konnte (s. den reichhaltigen Artikel in Suicer's Thesaurus eccles.: *ἐπιφάνεια*; und Rheinwald, Archäologie S. 214). Was also diese letztere Bezeichnung des Ausdrucks betrifft, so hat man sich über das Genauere unter dem Artikel „Epiphanienfest" zu orientiren. Der spätere und neuere dogmatische Gebrauch des Wortes meint mit demselben vorzugsweise eine bestimmte Offenbarungsform. Um diese näher zu bestimmen, muß man also das System der verschiedenen Offenbarungsformen näher in's Auge fassen (s. Bretschneider, systematische Entwickelung, S. 196). Will man die allgemeinere Eintheilung zwischen Inspiration und Manifestation, oder Offenbarung durch unmittelbare Geisteseinwirkung und Offenbarung durch göttliche wunderbare Thatsachen, mit dem entwickelteren System eines Buddeus u. A. in Einklang bringen, so stellt man am füglichsten die unmittelbaren Offenbarungen, die durch Gott selbst oder seinen Geist geschehen, den mittelbaren Offenbarungen (durch Engel) voran. Die ersteren werden dann eingetheilt in einfache und in symbolische. Die einfachen sind Offenbarungen von Geist zu Geist, also eigentliche Inspirationen. Die symbolischen unmittelbaren Offenbarungen aber zerfallen in verschiedene Arten: Stimmen Gottes; Apparitionen; Antworten Gottes durch Urim und

Thummim; Stimmen vom Himmel (von den Stimmen Gottes gewöhnlich noch unterschieden); Visionen; Träume; Ekstasen. Dazu kommen dann noch als mittelbare Offenbarungen die durch die Engel.

Unter den genannten Apparitionen aber sind nun insbesondere Theophanieen (Erscheinungen Jehovah's) und Christophanieen (der Engel des Herrn) zu verstehen.

Die Verwirrung, worin das überlieferte System der Offenbarungsformen liegt, fällt in die Augen. So werden z. B. Visionen und Ekstasen auseinander gerissen gegen 2 Kor. 12, 4. und Offenb. 1, 10. und viele andere Stellen. So werden Theophanieen, Christophanieen und Angelophanieen als einander ausschließende Momente behandelt, während die Theophanie näher bestimmt doch nur eine Christophanie seyn kann, und die alttestamentliche Christophanie wiederum nur die Erscheinung des Engels des Herrn oder des Bundes oder des Angesichtes. Dann bringt man auch die Theophanieen im weiteren Sinne in das Verhältniß eines ausschließlichen Gegensatzes zu den Visionen und umgekehrt. Auf diese Weise hat sich eine Gruppe von zusammenhangslosen Offenbarungsformen gebildet, die in ihrer Vereinzelung einander mehr verdunkeln als erhellen und die nur dann wieder zu einer ideellen Durchsichtigkeit gelangen, wenn man sie als Einzelmomente einer einheitlichen großen Grundform der Offenbarung betrachtet. Wir suchen demgemäß den biblischen Begriff der Theophanie zu skizziren mit folgenden Sätzen:

1) Unter der Theophanie ist niemals eine unmittelbare Erscheinung der überweltlichen Gottheit an sich zu verstehen (Joh. 1, 18. 1 Tim. 6. 16.), sondern Gott offenbart sich nur in Christo (Matth. 11, 27.), und insofern ist jede Theophanie, näher bestimmt, Christophanie, oder Epiphanie Gottes in Christo. — Dagegen ist aber auch die ganze Schöpfung ein einheitlicher Inbegriff der mannichfaltigsten und herrlichsten Gotteszeichen, welche peripherisch hinweisen auf ihr Centrum, die christologische Theophanie (Röm. 1, 20. Koloss. 1, 16).

2) Die Theophanie als Christophanie entfaltet sich in drei großen Stadien: a) in der alttestamentlichen Offenbarungsform, b) in der Menschwerdung Christi, c) in seiner einstigen Erscheinung. — Die einstige Erscheinung Christi wird die Theophanie Gottes, die Offenbarung seiner δόξα vollenden (Titus 2, 13). Schon von der Erscheinung Christi selbst im Fleisch aber gilt das Wort: erschienen ist die Freundlichkeit und Leutseligkeit Gottes; und sie war ebensowohl eine Enthüllung der göttlichen Herrlichkeit hinsichtlich der Wahrheit und Gnade (Joh. 1, 14—17. 14, 9.), wie sie hinsichtlich der Allmacht und Majestät als eine Verhüllung oder Erniedrigung erschien. Mit der Offenbarung Gottes in dem persönlichen Christus aber correspondirte die Thatsache, daß Christus den Vater schaute in seinem ganzen Werk und Walten, wie denn auch einst mit der großen Epiphanie Christi das Schauen der Seligen correspondiren soll, wodurch sie erkennen, wie Gott Alles in Allem ist. Wir haben aber hier der Dogmatik gemäß nur auf die Offenbarungsformen des Alten Testaments, wie sie der Menschwerdung Christi vorangehen, oder wie sie doch als neutestamentliche seine Erscheinung begleiten oder vertreten, zu reflektiren.

3) Die Theophanie oder Christophanie der Schrift ist die Epiphanie des zukünftigen Christus, repräsentirt durch den Engel des Herrn (1 Mos. 16, 7. u. a. O.), den Engel des Angesichts (2 Mos. 33, 14. Jes. 63, 9.), den Engel des Bundes (Mal. 3, 1). Wir haben hier nicht ausführlich zu verhandeln mit den Gegnern der altkirchlichen Anschauung, welche in dem Engel des Herrn nur einen kreatürlichen Engel sehen wollen; bemerken aber, daß ihre Auffassung den Herzpunkt der alttestamentlichen Offenbarungslehre nach unserer Ansicht verletzt, und die ganze organische Entwickelung der Offenbarung Gottes von den ersten Anfängen bis zu ihrer Vollendung in der Menschwerdung gründlich turbirt. Das symbolische Zeichen von dem Engel des Angesichts ist die Wolken- und Feuersäule, sein Attribut ist die Erscheinung der Ehre oder Herrlichkeit Gottes (δόξα, כָּבוֹד), seine spätere rabbinisch-theologische Bezeichnung die Schechina (s. diesen Artikel).

4) Die Manifestation Gottes in seiner christologischen Theophanie geht von der Kundgebung durch die Stimme oder das Gehörwunder aus (wobei zu bemerken, daß die Stimme Gottes und die Stimme vom Himmel Eins ist, aber von der späteren Bath Kol der Juden, in welcher die Offenbarung noch nachklingt, zu unterscheiden), und schreitet zu der eigentlichen Apparition, oder dem Gesichtswunder, fort. Die einfache Apparition des Engels des Herrn tritt dann in reicher Umgebung hervor unter dem Geleit der eigentlichen Engel, das von zweien (1 Mos. 18.) bis zu Myriaden fortgeht. Wie aber die Apparition zunächst ohne Engelgeleit auftritt, kann sie auch in Einzelfällen hinter die bloße Engelsendung zurücktreten.

5) Die Theophanie als die objektive Offenbarungsform vollzieht sich nie, ohne daß eine von ihr geweckte ekstatische Form des Schauens, eine Vision mit ihr correspondirt, und dieß unterscheidet sie von dem gewöhnlichen geschichtlichen Ereigniß (2 Kön. 6, 17. Joh. 10, 28 ff. 20, 12. Apostelgesch. 9, 7.; vergl. 22, 9. 12, 11). Andererseits ist keine Vision ohne eine theophanische Einwirkung, und dieß unterscheidet die Vision von der pur subjektiven Hallucination (Jes. 6, 1.; das Buch Daniel; Sacharja; Apg. 10, 3).

6) Man kann also nur so die verschiedenen Offenbarungsformen unterscheiden, daß man die vorwaltend objektiven theophanischen Thatsachen den vorwaltend subjektiven visionären Thatsachen gegenüberstellt.

7) Die theophanische Christophanie verkörpert sich in Elementen der Natur und des Seelenlebens zur vollen Diesseitigkeit auf wunderbare Weise; sie ergänzt sich einerseits durch Engelerscheinungen, andererseits durch diesseitige symbolische Repräsentationen (1 Mos. 3, 24. Ps. 18, 11. 104, 4. Jes. 61, 2. 2 Mos. 4, 16. Mal. 2, 7), vor Allem durch das Urim und Thummim des Hohepriesters.

8) Die Vision vermittelt sich durch momentane Entkörperung oder Ekstase (2 Kor. 12, 4.); sie erweitert sich in der reichen Fülle symbolisch-allegorischer Gesichte (Hes. 1. Dan., Sacharja; die Apokalypse); sie ergänzt sich durch den prophetischen Traum des Nachtlebens, der als solcher aber durch die höhere Richtung eines Auserwählten in seinem Tagesleben bedingt ist, und besonders da hervortritt, wo das Tagesleben noch nicht sehr entwickelt ist (der alttestamentliche Joseph) oder verwickelt ist in einen irdischen Beruf (der neutestamentliche Joseph).

9) In dem Leben Christi ist das Stückwerk aller vorchristlichen Theophanie („πολυτρόπως" Hebr. 1, 1.) zu einer höheren Einheit vereinigt worden, und wie er in seinem persönlichen Leben selber Gott offenbart, so hat sich ihm auch das ganze Universum zu einer ihn selber besiegelnden theophanischen Umgebung verklärt, weil sein ganzes inneres Leben zu einem constanten subjektiven Schauen geworden ist, worin der Gegensatz der Ekstase und des gewöhnlichen Weltbewußtseyns aufgehoben ist. Lange.

Theophilanthropen. In der französischen Revolution (s. den Art.) erschien während der Herrschaft des Direktoriums, im Monat Vendémiaire des 5. Jahres der Republik (September 1796) eine kleine Schrift unter dem Titel: Manuel des Théophilanthropes, ou adorateurs de Dieu et amis des hommes, contenant l'exposition de leurs dogmes, de leur morale et de leurs pratiques religieuses, publié par C . . . (Chemin). Der in dieser Schrift näher beschriebene Cultus war in Form eines Familiengottesdienstes entstanden und war nun im Begriff, in die Oeffentlichkeit zu treten. Fünf Familienväter hatten sich zusammengehalten, um in einer Zeit, da jede Religion prohibirt war, dadurch ihrem Gewissen zu genügen, daß sie sich zu gemeinschaftlichem Gebet und zum Singen von Liedern versammelten, welche sie zu Ehren der Gottheit anstimmten, wie auch zu Anhörung moralischer und patriotischer Reden. Es war ein reiner Deismus. Aber diese Form schien vor der Hand die einzig geeignete, um bei der nun eingetretenen Ordnung der Dinge aus den Verirrungen des Atheismus wieder in die Bahn der Religion einzulenken.

Kaum war das Buch erschienen, als sich mehrere sittlich unbescholtene Männer und Frauen zum Beitritt meldeten. Die erste öffentliche Versammlung fand im Monat

Nivose des Jahres 5 (Januar 1797) in der Rue St. Dénis statt. Man gab sich das Wort, jeweilen am Sonntage sich zu versammeln, ohne jedoch diesen Tag vor anderen als heilig zu erklären; vielmehr sollte es in der Convenienz der sich weiter bildenden Gemeinden liegen, auch einen anderen beliebigen Tag der Woche zu wählen. Jeder, der sich zu den Grundsätzen der Gesellschaft bekannte, sollte Zutritt haben, mochte er zu einer Sekte gehören, zu welcher er wollte. „Sekte“ hieß jede auf positiven Grundlagen ruhende Religion. Die neue Gemeinschaft aber sollte sich eben dadurch auszeichnen, daß sie über den Sekten stehe. Sie sollte sich nach keinem Menschen nennen und keiner historischen Abkunft sich zu rühmen haben. Die einzige Autorität sollte gelten, welche Jeder in seinem Innern erkannte. Gott, Tugend und Unsterblichkeit waren die Trias, zu der sich die Theophilanthropen bekannten. „Es ist ein Gott“, so lautete unter Anderem das Bekenntniß, „der als erhabener Geometer der großen Fabrik des Universums vorsteht“ *). — „Betet Gott an, liebet eure Nächsten, macht euch nützlich dem Vaterland“, bildeten die Basis der Moral, die übrigens meist aus den Sprüchen des Confucius und anderer Weisen ausgefüllt wurde, mit wenigen Anklängen an die Bibel.

Unter den Anhängern der Gesellschaft befand sich auch ein Mitglied des Direktoriums selbst, ein exaltirter Kopf, Reveillère Lepeaux. Das Direktorium räumte der sich mehrenden Gesellschaft zehn Kirchen von Paris ein. Auch in den größeren und kleineren Provinzialstädten fand dieser Cultus Eingang. Von ihrem Gottesdienste ergibt sich uns folgendes Bild: Die Wände des Versammlungslokales waren mit fünf Inschriften geziert: die erste lautete: Wir glauben an die Existenz Gottes und an die Unsterblichkeit der Seele. 2. Betet Gott an u. s. w. (wie oben). 3. Gut ist Alles, was dahin zielt, den Menschen zu erhalten oder zu vervollkommnen; Uebel Alles, was dahin zielt, ihn zu verderben oder zu verschlimmern. 4. Kinder, ehret eure Eltern, gehorchet ihnen mit Liebe, ehret ihr Alter. 5. Frauen, erblicket in eueren Gatten die Häupter euerer Häuser; Männer, liebet euere Frauen und macht euch gegenseitig glücklich. — Zur Eröffnung des Gottesdienstes liest irgend eines der Familienhäupter die Abschnitte aus dem Manuel und fungirt (so weit noch etwas zu fungiren war) als Liturg. Eine Amtskleidung ist nicht vorgeschrieben, bloß soll der Fungirende in anständigem Gewand erscheinen; dieses kann, wenn es gut befunden wird, an den religiösen Festen in einem langen, weißen Talar bestehen, sintemal das Weiße der Einfachheit und Reinheit (Farblosigkeit) des theophilanthropischen Princips am besten entspricht.— Das Liturgische selbst bestand darin, daß je nach den Jahreszeiten (denn diese bildeten das Kirchenjahr) **) der Altar mit Blumen oder Laubwerk bekränzt und Früchte darauf gestellt wurden. Es wurden Gebete an das höchste Wesen gesprochen ***), Hymnen gesungen, patriotische und Moralreden gehalten. An die Stelle der Taufe trat eine feierliche Darbringung des Kindes. Der Vater, der des Kindes Namen nannte, der ihm

---

*) Discours sur l'existence de Dieu (Culte des Théophilanthropes. Nr. 1. p. 36): Il a donc fallu un sublime géométre pour présider à cette grande Fabrique de l'univers.

**) 1. Das Frühlingsfest den 10. Germinal; 2. das Erntefest den 10. Messidor; 3. das Herbstfest den 10. Vendémiaire; 4. das Winterfest den 10. Nivose.

***) Hiervon ein Beispiel: Pére de la nature, je bénis tes bienfaits; je te remercie de tes dons. J'admire le bel ordre de choses, que tu as établi par ta sagesse, et que tu maintiens par ta providence, et je me soumets pour toujours à cet ordre universel. Je ne te demande pas le pouvoir de bien faire, tu me l'as donné ce pouvoir, et avec lui la conscience pour aimer le bien, la raison pour le connaître, la liberté pour le choisir. Je n'aurais point d' excuse si je faisais le mal. Je prends devant toi la résolution de n' user de ma liberté, que pour faire le bien, quelques attraits que le mal paraisse me présenter. Je ne t'adresserai point d'indiscrètes prières: tu connais les créatures sorties de tes mains; leurs besoins n' échappent pas plus à tes regards que leurs plus secrétes pensées. Je te prie seulement de redresser les erreurs du monde et les miennes; car presque tous les maux qui affligent les hommes proviennent de leurs erreurs. Plein de confiance en ta justice, en ta bonté, je me résigne à tout ce qui arrive; mon seul désir est que ta volonté sois faite.

in dem Acte civil schon war beigelegt worden, hob den jungen Weltbürger auf den Armen gen Himmel empor. Der Vorsteher der Versammlung stellte an den Vater die Worte: „Sie versprechen vor Gott und den Menschen, dieses Kind N. N. in der Lehre der Theophilanthropen zu erziehen, ihm vom Erwachen seiner Vernunft an (dès l'aurore de sa raison) den Glauben an Gott und an die Unsterblichkeit der Seele einzuflößen und es von der Nothwendigkeit zu überzeugen, Gott anzubeten, seinen Nächsten zu lieben und sich dem Vaterlande nützlich zu machen." Pathen wurden nicht ausdrücklich verlangt; doch heißt es in der Handlung: „es ist gut, daß der Vater, wenn es ihm möglich ist, sich von zwei Personen, männlichen und weiblichen Geschlechtes, in die Kirche begleiten lasse, die einwilligen, des Kindes Pathen zu seyn (à être les parrains et marraines de l'enfant) und welche die Pflichten, die dem Kinde auferlegt werden, zu würdigen wissen. Auch sie werden in ein ähnliches Gelübde genommen wie der Vater, und dann folgt eine Rede über die Erziehung der Kinder. Das Fest soll dann noch weiter als Familienfest gefeiert werden.

Die Trauungen werden, ebenfalls nach vollendetem Civilakte, vor einem feierlich geschmückten Altare vorgenommen. Die Eltern oder Verwandten der Verlobten halten die Enden des Bandes oder der Guirlande von Blumen, welche um dieselben geschlungen sind. Der als Liturg fungirende Familienvater richtet an den Bräutigam und dann an die Braut die Frage: Sie haben N. N. zu Ihrer Gattin (resp. Gatten) gewählt? Antw.: Ja. Dabei kann, wenn man will, der Trauring oder die „Unionsmedaille" vorgewiesen werden. Darauf folgt eine Rede über die Pflichten des Ehestandes. Die Brautleute werden zugleich ermahnt, das Wohl der kommenden Geschlechter zu bedenken, indem sie etwa einige junge Bäume pflanzen oder junge Pfropfreiser von guten Obstsorten auf alte Stämme setzen, um dereinst den irren Wanderer mit süßer Frucht zu laben! Auch dieses Fest wird als Familienfest begangen.

Bei der Bestattung der Todten wird eine Tafel aufgestellt mit dem Spruch: der Tod ist der Anfang der Unsterblichkeit (während man sonst wohl in der Revolution auch auf den Gräbern gelesen hatte — der Tod ist ein ewiger Schlaf). Vor den Altar mag man eine Urne, von Laubwerk überschattet, hinstellen. Der Hausvater (Liturg) spricht: „der Tod hat Einen der Unsrigen betroffen". Bei einem Erwachsenen fügt er hinzu: „laßt uns seine Tugenden nachahmen und seine Fehler vergessen. Dieses Ereigniß sey uns ein Wink, uns immer bereit zu halten, um vor dem höchsten Richter unserer Handlungen zu erscheinen." Dann mögen noch einige Betrachtungen folgen über die Kürze des Lebens und die Unsterblichkeit der Seele. — Bei diesen verschiedenen Handlungen können auch Hymnen gesungen werden*).

Die Aufnahme der jungen Leute in die theophilanthropische Gemeinschaft (entsprechend der Confirmation) wurde vollzogen auf Grund eines Katechismus, der in folgende wenige Fragen zusammengeht: Fr.: Glaubst du recht fest, daß es einen Gott gibt? Antw.: Ja, ich glaube es. Fr.: Was für einen Grund hast du, solches zu glauben? Antw.: Weil auch die einfachste Maschine sich nicht selbst machen und sich selbst bewegen kann; um so viel weniger hat die Welt, die so schön und so weit ist, sich selbst hervorbringen können, noch kann sie sich selbst regieren ohne den Beistand eines höchsten Wesens. Fr.: Glaubst du, daß du eine Seele habest? Antw.: Ja, ich glaube es. Fr.: Was für einen Grund hast du, solches zu glauben? Antw.: Weil ich denke und weil ich nicht denken könnte ohne Seele. Fr.: Was für ein Schluß ist zu ziehen aus der Existenz Gottes und der Unsterblichkeit der Seele? Antw.: Weil wir eine Seele haben, so ist der Tod nur ein Uebergang aus diesem Leben in ein anderes; weil es einen Gott gibt, so kann er nur gerecht und gut seyn, und weil Gott

*) Von den sentimentalen Grabschriften, wie sie das Handbuch zur Auswahl vorlegt, nur ein Beispiel: Sa charité fut sans bornes et son âme sincère. Il reçut du ciel une ample récompense; il donna aux malheureux tout ce qu'il avait . . . . une larme! Il obtint de la Providence tout ce qu'il souhaitait . . . un ami!

gerecht und gut ist, so werden die Tugendhaften belohnt und die Bösen bestraft werden. Fr.: Was muß man thun, um zu den tugendhaften Leuten zu gehören? Antw.: Gott anbeten, die Nächsten lieben und sich dem Vaterlande nützlich machen. Fr.: Versprichst du vor Gott und vor den Menschen, dich deiner Vernunft zu bedienen, um der Lehre der Theophilanthropen getreu zu bleiben, welche darin besteht, an das Daseyn Gottes zu glauben, seinen Nächsten zu lieben und sich dem Vaterlande nützlich zu machen? Antw.: Ich verspreche es. (Wenn mehrere Confirmanden da sind, so legt Einer Bekenntniß und Versprechen im Namen der Uebrigen ab.) Nun werden Belohnungen an die Einen ausgetheilt, Ermahnungen an die Anderen gerichtet und Reden gehalten über die Pflichten der Jugend. Den Schluß bildet wiederum ein Familienfest.

Endlich ist noch der Instruktionen zu erwähnen, welche den Theophilanthropen gegeben wurden, rücksichtlich der Gemeindeführung und ihres Verhaltens nach außen. Sie sollen alle Proselytenmacherei und auch den Schein derselben meiden, einfach und ruhig ihre Ueberzeugung bekennen. Im Grunde braucht man ja gar nicht erst die Leute zu Theophilanthropen zu machen; sie sind es schon von Natur. Es soll ein nicht sehr zahlreiches Comité von älteren Familienvätern bestehen, welchem die Anordnung des Gottesdienstes übertragen wird.

Mit dem Einziehen von Almosen für die Armen soll man vorsichtig seyn; es soll ein Schatzmeister (trésorier) mit einigen Administratoren gewählt werden, welche diese Sache besorgen und darüber Rechnung ablegen. Die Einfachheit des Cultus soll gewissenhaft bewahrt werden. Es wird gerühmt, wie zweckmäßig sich bis dahin der theophilanthropische Cultus bewährt habe; denn viele Leute seyen durch ihn sogar bis zu Thränen gerührt worden! Statuen und Bilder sollen unter keinen Bedingungen gestattet werden, weder Abbildungen von Göttern, noch allegorische Darstellungen der Tugenden durch menschliche Figuren, noch endlich Bildnisse von Menschen; denn auch die Besten und Edelsten sind mit Fehlern behaftet und also nicht würdig, einen Tempel zu zieren, der dem Ewigen dient. Höchstens dürfen die Tempel mit den Werken des Schöpfers (Blumen, Früchten u. s. w.) oder mit den bildlichen Darstellungen guter Werke geziert werden, aber nur andeutungsweise, ganz in's Allgemeine hin, ohne allen individuellen Karakter (indiquées d'une manière générale et sans qu' aucun individu y fût caractérisé)! Sehr bezeichnend für die ganze Richtung! Neben diesem abstrakten Rationalismus zeigt sich auch wieder (aus einem natürlichen Instinkte) ein gewisser Conservatismus. Man soll sich hüten, Neuerungen in den Cultus einzuführen, die einmal angebrachten Inschriften zu ändern u. s. w. Es wird die richtige Bemerkung hinzugefügt: „Nichts schadet religiösen Institutionen mehr, als die Neuerungen.“ Selbst eine Censur wurde eingeführt. Keine Reden sollten in den Versammlungen gehalten werden dürfen, als solche, die zuvor die Genehmigung des Comité's erhalten hätten. Aber freilich sollte diese Censur in umgekehrter Richtung (im Vergleich mit den Kirchen positiver Religionen) stattfinden; es sollte scharf darauf gesehen werden, daß nichts gepredigt werde, was irgend das Gepräge einer historischen oder persönlichen Eigenthümlichkeit trug und über das hinausging, was Allen von vornherein einleuchtet. Nur das farb- und gestaltlose Allgemeine erkannte man als die reine Religion und Moral.

Der Jugendunterricht soll als eine heilige Sache betrieben werden; doch soll die religiöse Instruktion nicht vor dem neunten oder zehnten Jahr beginnen und, um die Kinder nicht zu sehr zu ermüden (!), sich nicht über drei bis vier Monate ausdehnen. Die Direktoren sollen übrigens von ihrer Hände Arbeit sich nähren. Eines eigenen Lehrstandes bedarf es nicht. Wenn einmal die Sammlung guter Lehren (aus den Sprüchen der Weisen aller Völker und Zeiten) vollendet (also der theophilanthropische Kanon geschlossen) seyn wird, dann wird es auch keiner Direktoren mehr bedürfen, sondern der geringste Bauer wird dann im Stande seyn, den Cultus sowohl in der Familie als in der öffentlichen Versammlung zu leiten. Auf die Frage nach dem Ursprung ihrer Religion, sollen die Theophilanthropen antworten: Wir bekennen uns zu der ältesten Reli-

gion unter allen, zu der natürlichen Religion, die den Schöpfer der Natur selbst zu ihrem Urheber hat; er hat sie in die Herzen schon der ersten Menschen gegeben und auch in unsere Herzen. Es ist die allgemeine Religion. Fragt man nach euerer Mission — heißt es weiter — so antwortet: Wir haben sie von Gott selbst. Der uns zwei Arme gegeben hat, unserem Nächsten beizustehen, er hat uns auch die Vernunft gegeben, uns gegenseitig aufzuklären u. s. w. —

Es war vorauszusehen, daß eine Religion, der es an allen historischen Wurzeln, an allem tieferen Glauben, an aller Einsicht in die wahren Bedürfnisse der Menschen und an aller Wärme und Innigkeit des Cultus fehlte, keine Zukunft haben würde, so wohlgemeint auch die Absicht der Stifter seyn mochte. Unter dem Consulate Bonaparte's wurden den Theophilanthropen die ihnen eingeräumten Kirchen wieder entzogen und dem katholischen Cultus zurückgegeben (1802), und so löste sich die Gemeinschaft nach kurzer Dauer von selbst auf. Es hatte aber auch schon sonst nicht mehr recht gehen wollen. Man erzählt, daß Reveillère Lepeaux einen Revolutionsmann gefragt habe, was er thun müsse, seiner dahinsiechenden Kirche aufzuhelfen, und dieser habe ihm geantwortet: Allez, faites vous pendre et resuscitez le troisième jour! Wenn irgend eine Religion mit Recht eine „Religion der Rhetorik" genannt werden kann, gegenüber der „Religion der Thatsachen", so ist es die zur Warnung für künftige Zeiten hingestellte Religion der Theophilanthropen.

Eine Hauptquelle für die Geschichte der Theophilanthropen ist das oben angeführte Manuel (in's Deutsche übersetzt von Friebel. Mainz 1798), dem dann noch einige andere Stücke nachgefolgt sind. Sie sind gesammelt in 4 Heften: le Culte des Théophilanthropes ou adorateurs de Dieu et amis des hommes, contenant leur manuel et un recueil de discours, lectures, hymnes et cantiques pour toutes leurs fêtes religieuses et morales, 2. Ed. Basle (Decker) 1797—99. (Nachdruck?).

Vergl. Gregoire, Geschichte der Theophilanthropen, übersetzt von Stäudlin in dessen Magazin für Religion, Moral und Kirchengeschichte. Bd. IV. S. 457 ff., und besonders herausgegeben Hannover 1806. Damit ist zu verbinden die Litteratur über die religiösen Zustände Frankreichs während der Revolution (Real-Encykl. Bd. XII. S. 796). Hagenbach.

Theophilus, bekanntlich derjenige Mann, an welchen der Evangelist sein Evangelium und die Apostelgeschichte geschrieben hat. Es darf daraus mit Sicherheit geschlossen werden, daß er ein Christ und zwar aus der Schule des Paulus war. Eben so ist so viel wie gewiß, daß er in Rom lebte; denn so erklärt sich am natürlichsten, warum Lukas gewisse Oertlichkeiten Italiens ohne nähere Angaben nennt Apg. 28, 12 ff. und des Apostels Paulus Wirken und Leben in Rom so auffallend kurz berichtet. Ob aber Theophilus ein Römer oder Italiener gewesen, das muß dahingestellt bleiben, da ja in der Welthauptstadt sich Leute aus allen Gegenden des Reiches sammelten. Die Anrede *κράτιστε* läßt einen vornehmen Mann vermuthen (vergl. Apg. 23, 26. 24, 3. 26, 25.). Die Angabe der clementinischen Recognitionen (X, 7, 1), daß er in Antiochien lebte, sowie alle anderen Angaben über sein Vaterland, seine Herkunft, die man bei Winer im Realwörterbuch und in den Commentaren zu den Schriften des Lukas zusammengestellt findet, müssen als bloße Vermuthungen oder als Fiktionen abgewiesen werden.

Theophilus, Bischof von Antiochien in Syrien, nach Eusebius (H. E. IV, 24.) und Hieronymus (de viris illustribus c. 25.) der sechste antiochenische Bischof. Geboren im Heidenthum, wurde er, wie so viele Andere, Justin, Tatian, Athenagoras, durch das Lesen des Alten Testaments, besonders der prophetischen Bücher, zum Glauben an Christum gebracht (ad Autolycum I, 14.), indem er zugleich, wie aus derselben Schrift erhellt, mehr und mehr Kenntnisse sammelte, welche ihm die Unhaltbarkeit der heidnischen Religion vor Augen stellten. Er erwarb sich so sehr das Vertrauen seiner neuen Religionsgenossen, daß er um's J. 176, an der Stelle des verstorbenen Eros, zum

Bischof von Antiochien in Syriens gewählt wurde. Von seiner Amtsführung wird uns weder von Eusebius noch von Hieronymus etwas berichtet, nur läßt sich aus Eusebius schließen, daß sie hauptsächlich auch dahin gerichtet war, die Gemeindegenossen vor der Lehre der Häretiker zu bewahren, die damals, wie er sagt, gleich reißenden Thieren die reine Saat der apostolischen Lehre verwüsteten. Nach der Berechnung des Mauriner hat er von 176 bis 186 die bischöfliche Würde bekleidet. Nach Nicephorus hätte sein Bischofsamt dreizehn Jahre gedauert. Theophilus ist vornehmlich als Schriftsteller bekannt und hat sich auf verschiedenen Gebieten der Theologie thätig erwiesen, vor Allem als Apologet durch seine drei Bücher an Autolykus, sodann als polemischer Schriftsteller und Bekämpfer der Häretiker, durch Schriften gegen Hermogenes (nach Hieronymus), gegen Marcion (nach Eusebius). Die alte Kirche schrieb ihm auch Commentare über das Evangelium (Collectivnamen für die vier Evangelisten) und über die Sprüche zu. Hieronymus, der davon Kenntniß genommen, scheint sie für unächt zu halten, denn er sagt a. a. O., daß sie nicht die elegante Schreibart der übrigen Schriften haben. Indeß führt er den Commentar zu den Evangelien unter dem Namen des Theophilus im Prooemium zum Matthäus an. Hieronymus spricht sich noch an einem anderen Ort über des Theophilus Arbeit über die Evangelien aus: ad algariam ep. 121. quatuor evangelistarum in unum opus dicta compingens ingenii sui nobis monumenta dimisit etc. — Es war, wie Otto a. a. O. richtig bemerkt, eine harmonistische Erklärung der vier Evangelien; wir wissen aber nicht, ob es dasselbe Werk war, welches Hieronymus als Commentar zum Evangelium aufführt; es scheint nicht, es sey denn, daß man im Collectivnamen-Evangelium die Bezeichnung der harmonistischen Erklärung finden wollte. Dem sey, wie ihm wolle, auch diese exegetischen Schriften des Verfassers sind so wie seine polemischen verloren gegangen; die Commentariorum in sacra quatuor evangelia libri IV., welche Otto seiner neuen Ausgabe der Apologie des Theophilus hat beidrucken lassen, und worin Ambrosius und Hieronymus benützt sind, datiren aus der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts. Noch andere Schriften sind verloren gegangen, nach Hieronymus im Kataloge waren es breves elegantesque Tractatus, ad aedificationem ecclesiae pertinentes, nach Eusebius a. a. O. *κατηχήτικα βιβλία*. Es waren also Schriften mehr populärer Art, erbaulichen und belehrenden Inhaltes, die schon durch ihre Kürze auf einen größeren Leserkreis berechnet waren. Theophilus selbst (ad Autol. II. c. 28.) führt an, daß er in anderen Schriften vom Teufel gehandelt habe.

Die einzige uns erhaltene Schrift sind die von Eusebius und Hieronymus erwähnten drei Bücher an Autolycus, welche ihrem Verfasser eine Stelle unter den ersten christl. Apologeten anweisen. Autolycus war ein Heide, aber aus der früheren Zeit mit dem Bischofe befreundet. Er hatte allerlei Kenntnisse, forschte nach der Wahrheit, konnte sich aber mit dem Christenthum nicht befreunden, sondern griff es in den Gesprächen mit Theophilus nicht ohne Witz und Gelehrsamkeit an. Theophilus suchte ihn zu widerlegen, zu belehren, theils mündlich, theils schriftlich. Eine Unterredung, worin Autolycus seinem Freunde mehrere schwierige Fragen vorgelegt, gab Anlaß zur Abfassung des ersten der drei Bücher. Es fand darauf eine fernere Unterredung statt, wobei Autolycus etwas gereizt sich zeigte, indem er die christliche Lehre der Thorheit beschuldigte; doch muß er darauf den Freund angetrieben haben, mit seiner Apologie fortzufahren; so entstand das zweite Buch, worin Theophilus den Vorwurf der Thorheit auf das Heidenthum zurückwirft. In den letzten Worten dieses zweiten Buches ladet er ihn zu ferneren Unterredungen ein; in einer solchen scheint Autolylus das jüngere Alter der alttestamentlichen Schriften behauptet zu haben; diese Behauptung zu widerlegen schrieb Theophilus das dritte Buch. Dieses dritte Buch enthält Angaben, woraus seine Abfassungszeit bestimmt werden kann. Theophilus gibt Kap. 27. ein Verzeichniß der römischen Kaiser, welches bis zum Tode des Mark-Aurel reicht (180); demnach ist das Buch bald hernach, 181 oder 182 geschrieben, die beiden vorhergehenden Bücher kurz vorher, etwa 180. Diese Apologie hat in der Neuzeit oft eine sehr ungünstige Beurtheilung

erfahren (s. Tzschirner, der Fall des Heidenthums S. 217; de Pressensé, histoire des trois premiers siècles de l'ére chrétienne. 2. série. Paris 1861.*) Tom. II. p. 395). In der That athmet die Schrift des Theophilus keineswegs den freien, philosophischen Geist der alexandrin. Schule, noch selbst den eines Justin. Er sieht im Heidenthum nicht die Aspirationen nach der Wahrheit, die Spuren der Offenbarung des Logos außerhalb der Sphären der eigentlichen Offenbarung, sondern vorzüglich die Entstellung der Wahrheit, die Verkehrung der religiösen und sittlichen Begriffe. Er scheut sich nicht, die hohen und höchsten Geister des Alterthums zu strafen. Was er III, 2, 5. 6 anführt, ist arg genug, ist aber doch nicht völlig grundlos (s. Otto a. a. O. S. 197 Anmerk. 3). Es ist auch nicht zu läugnen, daß er manches völlig Unbegründete zur Vertheidigung der christlichen Lehre vorbringt, was freilich ebenfalls von manchen anderen Apologeten gilt. So führt er II, 9. unter andern Stellen die Sibylle unter den Propheten und gibt weitläufige Auszüge aus ihren Orakeln. Theophilus' Apologie ist seit dem 16. Jahrh. öfter herausgegeben worden; die beste und letzte Ausgabe ist die von Otto, nach einem Codex in Venedig, im 8. Bde. seiner Sammlung der christl. Apologeten des 2. Jahrh. Jena 1861. Indessen zeigt sich Theophilus immerhin als einen mit allerlei Kenntnissen ausgestatteten Mann; er flicht, wie auch Tzschirner zugibt, einzelne treffende, aus der Tiefe geschöpfte Gedanken ein. Seine Schrift ist auch Quelle für die Kenntniß der Lehrentwicklung seiner Zeit, die allerdings noch nicht weit gediehen war, wie aus manchen Anführungen erhellt. Herzog.

Theophilus, Bischof von Alexandrien, s. Origenistische Streitigkeiten und Chrysostomus.

Theophilus, Bischof der Homeriten, s. Homeriten.

Theophylakt, der bekannte griechische Exeget, ist uns seinem Leben nach so oberflächlich bekannt, daß er von älteren Historikern in's neunte statt in's eilfte Jahrhundert hat versetzt werden können. Doch ist entschieden, daß er unter der Regierung des Kaisers Johannes Ducas und der Maria Auguste und zwar längere Zeit in Constantinopel lebte. Wenn er sich in einem Briefe *ἀτέχνως Κωνσταντινοπολίτης* nennt, so braucht damit nur der Aufenthaltsort, nicht die Heimath gemeint zu seyn, denn sein Geburtsort war wahrscheinlich Euböa. Dieß bezeugt die Notiz einer Handschrift des Commentars zum Johannes: *ᾧ πατρὶς ἦν Εὔβοια*, und damit stimmt seine eigene briefliche Aeußerung, wo er *τοὺς ἐν τῇ Εὐρίπῳ συγγενεῖς ἡμῶν* nennt, überein. Euripus ist nämlich die Meerenge zwischen Böotien und Euböa und eine Ortschaft auf der letzteren Insel. Bei le Quien Orient. Christ. II. p. 293 heißt es in dem Bischofsverzeichniß gleichfalls von ihm: *ὁ ἐξ Εὐρίπου* mit dem Zusatz: *ὁ ῥήτωρ ὢν καὶ διάκονος τῆς μεγάλης ἐκκλησίας*. Gewiß ist ferner, daß Theophylakt seiner ausgezeichneten Kenntnisse wegen zum Lehrer und Erzieher des Prinzen Constantinus Porphyrogenneta ausersehen wurde, welchem er auch eine Unterrichtsschrift gewidmet hat.. Später, um das Jahr 1078, wurde er Erzbischof von Achrida in der Bulgarei, welche Provinz damals schon lange der griechischen Kirche zugehörte. Er starb nach dem Jahre 1107.

Von Gesinnung, Thätigkeit und Studium des Theophylakt gibt die fast vollständige Gesammtausgabe der Werke: Opp. omnia cum Mariae de Rubeis praevia dissertatione de ipsius Theophylacti gestis et scriptis et doctrina, Venet. 1754—1758, 3 tomi, reichliche Zeugnisse. Er vereinigte mehrere Richtungen byzantinischer Gelehrsamkeit. Dem kirchlichen Amte muß er sich mit Eifer hingegeben haben; er verwaltete sein Bisthum ziemlich unabhängig von dem kirchlichen Centrum in Constantinopel, hatte aber mit Schwierigkeiten zu kämpfen, da er in Briefen mehrfach über die rohen Sitten und die Schlechtigkeit der Bulgaren Klage führt (*φύσις Βουλγαρικὴ πάσης κακίας τιϑηνός*, ep. 41. ed. Meurs. conf. ep. 27). Diese Briefe, deren einige an seinen

*) Mit Freude ergreifen wir die Gelegenheit, dieses Werk hier anzuführen, welches auf sehr tüchtigen Studien beruht und in geistvoller Behandlung die Geschichte der drei ersten Jahrhunderte des Christenthums den Lesern vorführt.

Zögling Constantinus und an die Kaiserin Maria gerichtet sind, führen übrigens in lauter uns unbekannte Personalien und sind in ihrem Gemisch von mythologischen und biblischen Anspielungen ächt byzantinisch, manche erscheinen nur als Stilübungen. Ferner haben wir Theophylakt nicht als strengen Dogmatiker und Confessionalisten anzusehen; er beurtheilte den griechisch-lateinischen Kirchenstreit milde, weßhalb ihn auch Leo Allatius (de eccles. or. et orient. perp. cons. cp. X. §. 2.) nach dem Vorgange des Johannes Veccus zu den Freunden der Union zählt. Den Streitpunkt in der Trinitätslehre hielt er als wesentlich fest; dagegen erklärte er sich in der Schrift de accusationibus Latinorum gegen die gewöhnliche Beschuldigung, daß die Lateiner Bilderfeinde seyen. Und ebenso räumte er ein, daß Christus bei der Einsetzung des Abendmahls Ungesäuertes gebraucht habe, woraus aber nicht folge, daß diese Form der Handlung wesentlich sey und so durch die Einführung des Gesäuerten bei den Griechen etwas Fremdartiges oder gar Häretisches in das Abendmahl gebracht worden. Zu diesen unbefangenen Urtheilen mochte ihn seine exegetische Tüchtigkeit befähigt haben; denn als Erklärer des Neuen Testaments ist Theophylakt derjenige, welcher neben Oekumenius und dem etwas späteren Euthymius die Ehre der griechischen Theologie im Mittelalter und deren große Vorzüge vor der gleichzeitigen lateinischen gewahrt und aufrecht erhalten hat. Zwar ist er in seinen Ansichten von den älteren Vätern, besonders dem Chrysostomus, sehr abhängig, aber er hat die große Tugend, daß er die exegetische Aufgabe rein und richtig auffaßt; sein Verfahren schließt sich dem Text mit Genauigkeit an und die Präcision seiner Auslegung sowie die Angemessenheit und Feinheit vieler Bemerkungen machen seine Commentare noch heute des Nachschlagens würdig. Statt hierzu specielle Belege zu liefern, was von de Wette, Meyer u. A. hinreichend geschehen ist, verweisen wir beispielsweise auf die Einleitung des Theophylakt zu seinem wichtigen Evangeliencommentar. Hier findet sich eine merkwürdige Zusammenstellung der damals herrschenden historisch-kritischen Urtheile und Annahmen. Die ältesten Patriarchen — so beginnt der Erklärer — haben aus Erleuchtung des heil. Geistes die göttliche Wahrheit verbreitet, aber das Hülfsmittel der heil. Schrift mußte hinzukommen, als die Menschen der Erleuchtung unwürdig wurden. Dasselbe wiederholte sich auf dem Standpunkte des Neuen Bundes; die schriftlichen Aufzeichnungen wurden nöthig, als die Häresieen auftauchten und die Sitten sich verschlechterten. Die Vierzahl der Evangelien erlaubt mannichfache Ausdeutung und Rechtfertigung, sie weist hin auf die vier klassischen Tugenden, die vier Säulen der Welt und die Himmelsgegenden, aber auch auf die vierfachen Bestandtheile alles Biblischen: Lehren, Gebote, Drohungen und Verheißungen. Der Name „Evangelium" ist darum gewählt, *διότι ἀγγέλλει ἡμῖν πράγματα εὖ καὶ καλῶς ἔχοντα*, weil dasselbe von Heilsgütern handelt, die wir uns nicht durch eigene Anstrengung erarbeiten, sondern aus göttlicher Gnade und Philanthropie empfangen. Ueber das Verhältniß des Lukas zum Paulus und des Markus zum Petrus wird das Allbekannte wiederholt. Von der Zeitfolge der Evangelien heißt es, daß Matthäus acht, Markus zehn, Lukas funfzehn und Johannes dreißig Jahre nach der Himmelfahrt Christi geschrieben habe. Johannes ließ sich die synoptischen Evangelien vorlegen, er verglich sie und fügte hinzu, was von jenen übergangen worden. Daher begann er mit der Theologie, *ἵνα μὴ νομισθείη ὁ τοῦ θεοῦ λόγος ψιλὸς ἄνθρωπος εἶναι, τοῦτ᾽ ἔστι δίχα θεότητος.* Zwar hätte auch Eine Evangelienschrift genügt, jene Vier aber sind uns zu dem Zweck einer desto vollständigeren Mittheilung der Wahrheit geschenkt worden. Sie stimmen in den wichtigsten Punkten überein, und wenn sie dann auch in Nebendingen disharmoniren, so wird doch ihre Glaubwürdigkeit dadurch gesteigert, daß sie ohne Verabredung und unabhängig von einander eine Eintracht des Wesentlichen vor Augen stellen.

Wir lassen nun eine Aufzählung der Schriften und Ausgaben folgen: Institutio regia (*παιδεία βασιλική*) ad Constantin. Porphyrog., findet sich im Corp. Histor. Byzant. und in Bandurii Imper. Orientale, Par. 1711, tom. I., p. 193. — Theo-

phylacti archiepiscopi Bulgariae epistolae (75), J. Meursius nunc primum e tenebris erutas ed. Lugd. Bat. 1617, dann lateinisch von Vincentius Marinarius. — Comment. in prophetas minores lat. ex interpret. J. Loniceri, Francof. 1534, cum aliis Theoph. comment. Basil. 1535. — Comment. in IV evangelistas e Chrysostomo et aliis antiquis scriptoribus missa in compendium lat. vertit Oecolamp. Basil. 1524, graece Rom. 1552. — Comment. in ep. Pauli lat. ed. Christ. Persona, Rom. 1469 u. ö. graece ed. Aug. Lindselius. Lond. 1636. — Comm. in Acta apost. gr. c. versione Laur. Sifanii, Colon. 1568, Bas. 1570. — Comment. in ep. canonicas in editione Veneta Mar. de Rubeis. — Homil. XI. in totidem evangelia officii matutini resurrectionis Domini, in edit. Venet. — Homil. in adorationem crucis cum versione Gretseri in ejus tomo de cruce. — Ex oratione ad Nicolaum diaconum et Castrensem graec. et lat. ap. Allat. contra Hotting. p. 127 et in P. Arcudii Concord. de VII sacramentis, p. 170. — Homil. in Mariae praesentationem ed. Combefis. in Bibl. concionat. tom. VIII. — De accusationibus Latinorum (*περὶ ὧν ἐγκαλοῦνται Λατῖνοι*) in Mingarelli Anecdot. fasciculo, Rom. 1756. — Die Mehrzahl dieser Werke ist in der erwähnten Gesammtausgabe vereinigt, Weniges liegt noch ungedruckt, z. B. eine Lobrede auf den Kaiser Alexius Comnenus.

Wohl zu unterscheiden von dem Genannten ist Theophylaktus Simocatta, ein Aegyptier, der um das Jahr 629 blühte und der als Verfasser einer Geschichte des Kaisers Mauritius unter den byzantinischen Historikern seine Stelle hat. Außerdem findet sich der Name Theophylakt sehr häufig in den Verzeichnissen griechischer Bischöfe.

Vergl. besonders die der Gesammtausgabe vorangestellte Dissertatio de Theophylacti gestis etc. Außerdem Cave II. p. 153; Oudini Comment. II. p. 707; du Pin, Nouv. Bibl. VIII. p. 113; Fabric. Bibl. Gr. ed. Harl. VII. p. 586 sqq.; Neander, Kirchengesch. IV. S. 447. Gaß.

Theopneustie, s. Inspiration.

Theosophie. Der Ausdruck bezeichnet nach seinen verschiedenen kursirenden Geltungen eine schwankende, unbestimmte und dunkle Vorstellung von einer schwankenden, unbestimmten und dunklen Art der Gotteserkenntniß. Daher ist zu unterscheiden, was das Wort an sich selber bedeutet, oder ursprünglich bedeuten kann und soll, was man Alles conventioneller Weise darunter versteht, und was man endlich nach einer historisch und systematisch begründeten Unterscheidung der verschiedenen religiösen Erkenntnißweisen darunter verstehen kann. Das Lexikon bezeichnet namentlich nach Dionys. Halic. den *θεόσοφος* als einen Solchen, der in göttlichen Dingen erfahren oder weise ist. Damit ist also zunächst ein *σοφός* gemeint, dessen Objekt Gott und sein Walten ist. Nach der üblichen Unterscheidung von *λόγος* oder *γνῶσις* und *σοφία* würde die Theologie eine vorwaltend theoretische oder spekulative, die Theosophie eine vorwaltend praktische, ethische Gotteserkenntniß bezeichnen. Allein diejenige Denkweise, welche man Theosophie nennt, ist weit davon entfernt, sich als praktische religiöse Lebensweisheit von der Theologie abhängig zu machen; sie nimmt vielmehr eine vornehme selbstständige Stellung zur Seite der Theologie ein, und macht sogar den Anspruch, ihr übergeordnet zu seyn als eine durch unmittelbare Intuition erlangte göttliche Erleuchtung, welche im Grunde Prophetie oder Offenbarung und Theologie zugleich seyn soll. — Allerdings kann nun auch das Wort *θεοσοφία* die von Gott kommende Weisheit ausdrücken, wie selbst in der Theologie, deren Objekt Gott in seiner Offenbarung ist, das von Gott gelehrt seyn mit anklingt, in dem *θεόλογος* der *θεοδίδακτος* ist. Hält man aber auch den lexikalischen Grundbegriff fest, so muß man sich wohl erinnern, daß die Weisheit nur als erfahrungsmäßige Erkenntniß Weisheit ist, als Weisheit nicht nur auf ihr Objekt gerichtet, sondern auch von ihrem Objekt ergriffen und durchdrungen. Und dies ist denn auch, wie bereits bemerkt wurde, der Begriff des Wortes Theosophie geworden: eine Erkenntniß aus Gott von Gott, vermittelt durch Ekstase oder doch durch Intuition, unmittelbare Anschauung,

und zwar eine Anschauung, welche die universale Gottesoffenbarung durch den Makrokosmus im Spiegel des Mikrokosmus wahrnimmt.

Die theosophische Sache hat nun aber eine viel umfassendere Geschichte als das Wort Theosophie, und auch daher mag sich die Erscheinung erklären, daß die Urtheile über diesen Gegenstand so weit auseinander gehen, und miteinander streiten. Das Wort ist wohl aber deßwegen vielfach zurückgetreten, weil ihm andere conventionelle Bezeichnungen den Platz vorweggenommen hatten, der Ausdruck Gnosis bei den Gnostikern, der Name Philosophie bei den Neuplatonikern (bei denen außerdem der Begriff der Theurgie prädominirte, der sich im Grunde mit der Theosophie einheitlich zusammenschloß, indem die letztere das göttliche wunderbare Erkennen, die erstere das göttliche magische Wirken bezeichnen konnte), die Kabbala bei den jüdischen Theosophen, die Mystik in der Schule der pseudo-dionysischen Schriften und bei den Mystikern des Mittelalters. Auch nach der Reformation noch, als die Theosophie in ihrer bestimmteren Bedeutung durch Reuchlin (von der Kabbala her), Agrippa von Nettesheim, Paracelsus u. A. sich zu entfalten begonnen hatte, walteten offenbar andere Bezeichnungen vor; eine Zeitlang herrschte der Ausdruck Enthusiasmus. Doch tritt auch der Name Theosophie seit dem Anfange des 18. Jahrhunderts bestimmter auf. Gichtel's Theosophia practica, Halten und Kämpfen ob dem h. Glauben, in Briefen, 1. Ausg. 1710 gebraucht den Ausdruck im guten Sinne. In Bruckers Hist. critica Philosophiae von 1742 und in Baumgarten's Geschichte der Religionsparteien (1766) dagegen tritt das Wort mehrfach im üblen Sinne hervor zur Bezeichnung protestantischer Mystiker und Schwärmer. In dieser Bedeutung scheint sich dasselbe allmählich, besonders in der Wolfischen Schule, fixirt zu haben. Seit jener Zeit nun bildet sich ein zweifacher, gegensätzlicher Strich des Begriffs von dem theosophischen Wesen. Nach Bretschneider (systemat. Entwicklung S. 19) ist die Theosophie der Wahn, durch besondere Mittel eine unmittelbare Kenntniß von Gott und der Geisterwelt erhalten und in eine unmittelbare Verbindung mit ihnen treten zu können. Also Mystik und Geisterverkehr. Weiterhin ist auch von geheimnißvollen Mitteln, die nur Wenigen gegeben seyen, die Rede. Nach Hase (Hutterus S. 8) ist die Theosophie eine besondere Species des Mysticismus; hingegeben der Phantasie wäre derselbe Schwärmerei, geworfen auf die Kraft des Willens Fanatismus, auf Erkenntniß des Geisterreichs außer dem Mittel des menschlichen Erkenntnißvermögens Theosophie. Von Wegscheider (instit. p. 22) wird die Theosophie einfach als Mysticismus theoreticus untergebracht, und zwar nur als die theoretische Kunst, die „commenta mysticorum" darzustellen und zu vertheidigen. Eine mehr der Geschichte entsprechende Auffassung gibt Hahn in seinem Lehrbuch des christlichen Glaubens (2. Auflage I. S. 122). Indem er ebenfalls wie Hase drei Arten von Mystikern aufzählt, nennt er die erste Art Gnostiker und Theosophen; er faßt also die Theosophen mit den Gnostikern zusammen in Eine Kategorie. Auch Niedner (Geschichte der christlichen Kirche S. 736) setzt die Theosophie in nähere Beziehung zum Gnosticismus. H. Ritter (die christliche Philosophie, 2. Bd. S. 147 ff.) findet den Gegensatz der Theosophie zur Theologie besonders darin, daß sie den weltlichen Weg der Gotteserkenntniß, den die Theologie vernachlässigt hatte, in kühner Weise einschlug, daß sie in Erforschung der Welt zur Erkenntniß Gottes gelangen wollte. Sie hatte ihre Anregungen von der alten Philosophie empfangen. „Reuchlin's Lehre weiset auf solche Anregungen hin, noch ausführlicher die Lehren des Conrad Agrippa von Nettesheim, geboren in Cöln 1487. Nach Agrippa's Theorie bezeugt uns der wahrhaftige Gott in unserem Innern die Wahrheit. Plötzlich erleuchtet uns sein heiliger Geist und macht uns alle seine Werke klar. Aber die Theosophie bleibt nicht wie die Mystik bei'm Innern stehen. Sie will auch in äußern Werken sich zeigen und Macht gewinnen über die Natur", d. h. die Theosophie ist mit der Theurgie verwandt. Wie sich mit der Naturforschung zugleich ein mächtiger neuer Naturaberglaube entfesselte: Astrologie, Sympathie, Wahrsagerei und Zauberei, die Goldmacherei und die Kunst der Bereitung des Lebenselixir's, und wie die Theo-

sophie diesen Aberglauben begünstigte, darüber ist ebenfalls Ritter zu vergleichen (S. 148). Brucker karakterisirt (II. p. 644) die Theosophici als Leute, welche den ordentlichen Vernunftgebrauch verachten, ein göttliches, übernatürliches und innerliches Licht als Princip aller Wahrheitserkenntniß annehmen, und im Zusammenhang damit eine geheime Weisheit statuiren. Er rechnet zu dieser Schule besonders den Paracelsus, Valentin Weigel, Robert Fludd, Jakob Böhm, beide Helmont und Peter Poiret. Eine äußerste flache Verurtheilung der Theosophie vom ultramontanen Standpunkte aus findet man in dem katholischen Kirchenlexikon von Wetzer und Welte unter dem betreffenden Artikel, eine gelehrtere aber fanatisch rohe Besprechung desselben bei H. Denzinger: „Von der religiösen Erkenntniß" (S. 269); über den Zusammenhang der Theosophie mit pantheistischer Gnosis findet man den letzteren durch H. Ritter belehrt.

Ganz anders lautet nun das Urtheil über die Theosophie bei den neueren evangelischen Theologen, welche zuerst die Leistungen der neueren Mystiker, insbesondere der würtemberg. mystischen Theosophen, namentlich Oetinger's, eingehender gewürdigt haben. Als eine Uebergangsstellung mag die Ansicht von Baumgarten-Crusius (Lehrbuch der christlichen Dogmengesch. I. S. 586 ff.) betrachtet werden. Er unterscheidet zwei Zweige der Theosophie; der minder günstig beurtheilte Hauptzweig geht von Paracelsus fort durch die mystische Linie, Weigel, Jakob Böhm u. A. bis auf den Franzosen St. Martin († 1804); „ein edleres System der Theosophie, mehr im Sinne des alten Platonismus" liegt dagegen nach der Ansicht des Verfassers in den Ideen und Schriften von J. Kepler, und in Joh. Valentin Andreä († 1634). Hier ist der Punkt, wo sich die Theosophie mit der Idee oder dem Plane „der alchymistischen Brüderschaft" der Rosenkreuzer berührt. Von Baur hat sich zuerst mit den altkirchlichen Gnostikern als orientalischen Theosophen gründlich befreundet, indem er in ihnen die Vorläufer seines Hegel'schen Standpunktes erkannt hat (Die christl. Gnosis oder die christl. Religionsphilosophie S. 10. 15. 17. 24 ff.). Für ihn liegt das Karakteristische der Theosophie darin, daß sie Theogonie zugleich ist. Mit dem auch sonst bei ihm durchweg hervortretenden Mangel an wirklichem, unbefangenem, objektivem Einblick in den Gegenstand stellt er es zuvörderst in Abrede, daß man den Dualismus als einen gemeinsamen Karakterzug der Gnostiker zu betrachten habe; auch der Karakterzug der Emanationstheorie der für ihn natürlich keine Beziehung zum Dualismus hat, muß seine Bedeutung verlieren. Nach ihm ist die Gnosis (die er bekanntlich zu einem normalen Stadium in der Entwicklung der urchristlichen Lehre gestempelt hat) der merkwürdige Versuch, Natur und Geschichte, den ganzen Weltlauf mit Allem, was er in sich begreift, als die Reihe der Momente, in welchen der absolute Geist sich selbst objektivirt und mit sich selbst vermittelt, aufzufassen; „um so merkwürdiger, da die Gnosis in diesem Sinne in der ganzen Geschichte der philosophischen und theologischen Spekulation nichts Verwandteres und Analogeres hat, als die neueste Religionsphilosophie." Wegen dieser Auffassung hat denn auch v. Baur den bekannten Salto mortale in der Geschichte der Gnosis von der alten Gnosis herüber zu Jakob Böhm gemacht, und diesen dann namentlich mit Schelling und Hegel in Beziehung gesetzt. Ein besseres Motiv hat Dorner in seiner Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi veranlaßt, die Theosophen in ein günstigeres Licht zu stellen, nämlich wegen ihrer im Verhältniß zu der kirchlichen Orthodoxie tiefer gehenden, universelleren Christologie (Bd. II. S. 579. 849. 862 bis 875. 1021 ff.). Dorner geht hinter Paracelsus zurück auf die deutsche Theologie des Bischof Berthold von Chiemsee. Dann aber erscheinen ihm die altprotestantischen Mystiker Val. Weigel 2c. als die Fortbildner der Ideen der edleren deutschen Mystik, welche dem Dogma der Kirche noch nicht einverleibt waren. Namentlich wird lobend hervorgehoben, daß jene Männer die wesentliche Gottverwandtschaft des Menschen wieder geltend gemacht. Ihre Methodik wird als die des mystischen Schauens bezeichnet. Recht resolut hat nun Richard Rothe den Namen Theosophie zur Bezeichnung der spekulativen Theologie nach den Forderungen seines encyklopädischen Systems (Theol. Ethik.

I. S. 32) adoptirt (S. 34. 364). Nach seiner Ansicht fehlt es noch an einer nach der Idee der Theosophie durchgeführten theologischen spekulativen Disciplin. „Versuche einer solchen sind allerdings schon sehr frühe begonnen und zu allen Zeiten wiederholt worden, von den sogenannten Theosophen, an deren Spitze die Gnostiker stehen; allein theils hat es diesen Versuchen immer sowohl an rechter Klarheit über ihre eigentliche Absicht als auch an wissenschaftlicher Strenge gefehlt, theils haben sie in der Kirche keine Anerkennung gefunden und sind mehr oder minder in's Häretische ausgeschlagen", oder wohl vielmehr von häretischen Voraussetzungen mehr oder minder gleich ausgegangen, was wenigstens von den Gnostikern gilt. Ohne Zweifel handelt es sich der historisch zu bestimmenden Theosophie gegenüber nicht bloß um die Beseitigung „verschlackter Gestalten" (S. 33), und wenn Rothe (mit Beziehung auf Kant) das universelle Erkennen unter dem religiösen Karakter, das religiöse Denken als das Theosophiren bezeichnen will, so wäre zuvörderst zu fragen, ob das religiöse Denken dann etwa nur der von ihm näher bezeichneten theosophischen Linie zukomme, und nicht auch den erleuchtetsten Nichttheosophen aller Zeiten; sodann, ob es denn eben specifisch das religiöse Denken gewesen sey, was das karakteristische Merkmal der Gnostiker und anderer Theosophen gebildet habe. Gleichwohl möchten wir Rothe den theosophischen Karakterzug, den er sich selber vindicirt, besonders auch in seinem Vorwort zu Auberlen's Werk: „Die Theosophie Oetinger's", nicht absprechen, jedoch nicht sowohl bestimmt durch das spekulative Element seiner Ethik, das sich doch bekanntlich vorzugsweise eklektisch verhält, als vielmehr durch den dualistischen Zug, nach welchem sie über Schelling und Jakob Böhm, auf die Kabbala und auf Philo zurückweist. Die Hauptfrage wird bleiben: läßt sich der Gnosticismus mit der gnostisch-dualistischen Seite der neueren Theosophie der normalen Entwicklung des religiösen Denkens in der Kirche einordnen oder nicht? Wir dürfen es wohl wagen zu behaupten: nimmermehr. Dann aber wird man freilich das Edle, Tiefe und Christologische der neueren Theosophen sicher zu stellen haben, und wir meinen, daß es sich hinlänglich sicher stellt durch die Unterscheidung des Gnosticismus und der Mystik in der Theosophie, unter der näheren Bestimmung, daß bei den Gnostikern die Gnostik vorherrscht und das mystische Element nebenherspielt, daß beide Elemente in der Kabbala im Gleichgewicht stehen, während bei den neueren Theosophen das mystische Element, die religiöse Intuition dominirt, während sie überall noch mit einem stärker oder schwächer hervortretenden gnostischen Element behaftet erscheint. Zu den mystischen Elementen der Theosophie rechnen wir die von Dorner mit Recht betonten Lehren von der Gottverwandtschaft des Menschen, von der Universalität des Logos, von der ewigen und allgemeinen Menschwerdung Christi, von dem Christus in uns, von der lebendigen, anschauenden Gotteserkenntniß in seinem eigenen Lichte aus der großen Doppeloffenbarung im Reiche der Gnade und im Reiche der Natur und ähnliche, wie sie durchweg die kirchliche Orthodoxie ergänzen. Zu den gnostischen Elementen zählen wir nicht die Idealwelt der Gnostiker, wohl aber die theogonische Vorstellung von einem natürlichen Werden in Gott (J. Böhm u. A.), die dualistische Vorstellung von einem ewigen Gegensatz der Materie gegen das göttliche Wesen innerhalb oder außerhalb der Gottheit, von dem doppelten Leibe Christi, von der „Plumpheit" seines Fleisches, von der Indifferenz des Aeußern in der Religion (Quäker), und mancherlei emanatistische und pantheistische Meinungen, zu denen sich der stärkere Dualismus abschwächt, durchweg aber das mysteriöse Vornehmthun, die gnostisch-mystische Tradition, die Hinneigung zur Theurgie, die polemisch-kritische Stellung zu dem normalen Entwicklungsgang der kirchlichen Theologie.

Ist nun die Theosophie, conventionell begriffen, wirklich als eine solche Streichung einer eigenthümlichen, zum Geheimwesen hinneigenden gnostischen Mystik, auf der Basis einer Tradition dualistisch-emanatistischer Elemente hinstrebend nach einer christologisch-universalistischen Weltanschauung, zu betrachten, mit andern Worten, als eine von dem Orientalismus, Platonismus, dem Philonianismus und der Kabbala beeinflußte contem-

plative christliche Spekulation, so müßte doch vorher eine große historische Auseinandersetzung und ein gründlicher Scheidungsproceß vorangehen, bevor man das Wort der historischen Bedeutung entnehmen, und geradezu ideell begriffen zur Bezeichnung des unbefangenen, originalen religiösen Denkens in universeller Richtung machen könnte. Dann aber bliebe noch zweierlei zu erledigen übrig. Erstlich hätte man die historische Gesammterscheinung, von welcher die Rede ist, mit einem neuen Namen zu bedenken. Zweitens hätte man die Degradation des Begriffs der Theologie oder doch der Dogmatik zu vermerken; für sie würde etwa nur der Begriff des technischen historischen und praktischen Schuldienstes in den Vorhöfen der Theosophie übrig bleiben; abgesehen davon, daß sich die Theosophie, speciell gefaßt, schwerlich als Fach von theoretischen Fachmännern würde besetzen lassen. Je weniger man aber die Ansprüche der wirklichen Theosophie überspannt, desto mehr wird das universalistische Ringen in den Gnostikern selbst, besonders aber die mystische Vertiefung der christologischen Begriffe, die religiöse Würdigung der Natur und die Weihe der Naturforschung bei den neueren Theosophen zur Anerkennung kommen können, wie diese namentlich durch Dorner's Geschichte der Christologie, durch Auberlen's Werk: „Die Theosophie Friedrich Christoph Oetinger's nach ihren Grundzügen". Tübingen 1847, durch Hamberger's „Stimmen aus dem Heiligthum der christl. Mystik und Theosophie. (2 Thle. Stuttg. 1857.), durch Schmieder: „Das hohepriesterliche Gebet Christi". (Hamburg 1848, das Vorwort), durch Ehmann: „Friedr. Christoph Oetinger's Leben und Briefe". (Stuttgart, Steinkopf), durch Stroh: „Die Lehre des Würtemberg. Theosophen Joh. Mich. Hahn". (Ebendaselbst), durch Peip: „Jakob Böhme, der deutsche Philosoph, der Vorläufer christlicher Wissenschaft". (Leipz. 1860) und andere auf eine die Theosophie selber förderndе Weise gefördert worden ist. Noch muß bemerkt werden, daß die neuere Theosophie sich in mancherlei Richtungen verzweigt hat. In der Richtung des Quäkerthums hat sie eine mystisch-spiritualistische Gemeinschaft gebildet, in den Shakers und Anderen: mystisch-chiliastische Sekten. Durch Swedenborg hat sie eine auf somnambul visionärer Dogmatik beruhende Kirchengemeinschaft in's Leben gerufen, zu welcher der Irvingianismus jedenfalls eine Analogie bildet. Nach der spekulativen Seite hin hat sie sich in die philosophischen Schulen der Naturphilosophie Schelling's und der Geistesphilosophie Hegel's verzweigt; nach der religiös-contemplativen Seite hin hat sie durch St. Martin und Franz v. Baader neue Systeme der intuitiven Erkenntniß aufgestellt. Da sie bisher eine Zwitterbildung von schwankender Haltung und Gestaltung aus mystisch-spekulativen und gnostisch-traditionellen Elementen ist, so kommt bei der Ausmessung ihres Gebiets die ganze Geschichte der Mystik, wie die ganze Geschichte der Gnostik in Betracht. Ein Versuch, sie systematisch in der Gruppe der religiösen Einseitigkeiten aufzustellen, ist von dem Verfasser gemacht worden in der angewandten Dogmatik (S. 111). Die construktive Aufstellung bedürfte aber jedenfalls der historischen Ergänzung. Was die Literatur anlangt, so beziehen wir uns auf die angeführten Namen, Schriften und Citate. Die literarische Ausbeute ist sehr gering, wenn man die philosophische und theologische Literaturgeschichte bloß unter dem Artikel: Theosophie befragt; sie ist unermeßlich, wenn man sich an die Literaturgeschichte der Gnostik, der Mystik und der Geheimlehren wendet. J. P. Lange.

Thephilla, Thephillin, s. Bd. IV. S. 682.

Therapeuten, s. Essener.

Theraphim hießen gewisse alt-aramäische Idole, welche auch bei den Israeliten als ein Ueberrest ihres alten aramäischen Götzenthums (Josua 24, 2.) bis in spätere Zeiten als eine Art Hausgötzen vorkamen. Wenngleich Jakob nach der alten, schönen und sinnigen Darstellung diese heidnischen „Götter der Fremde", welche Rahel aus dem väterlichen Hause heimlich mitgenommen hatte (1 Mos. 31, 19. 34.), als wollte sie mit ihnen den ihrem Manne widerrechtlich vorenthaltenen Segen Laban's mitnehmen, bei seiner Annäherung an die heilige Stätte Jehovah's in Bethel unter einer Eiche bei Sichem, die davon wahrscheinlich noch später den Namen „Eiche des Denkmals" oder

„Eiche der Zauberer“ geführt haben mag (Richt. 9, 6. 37.), begraben und beseitigt hatte (1 Mos. 35, 2 ff.), zum Zeichen, daß in diesem Lande der Verehrung des Einen, wahren Gottes keinerlei Götzendienst geduldet werden solle, — dennoch verschwanden diese israelitischen Stammgötter oder Penaten nicht ganz aus dem Volke, wenn uns auch nur Weniges über sie berichtet wird, weil sie, aus dem öffentlichen Cultus durch das mosaische Gesetz verdrängt, sich immer mehr in's Heiligthum des häuslichen Lebens zurückzogen und da leichter der Aufmerksamkeit und Ahndung entgingen. So wundern wir uns nicht, sie in der Richterzeit mit ihrer fast absoluten „Cultusfreiheit“ anzutreffen Richt. 17, 5. 18, 14 ff., und selbst in David's Hause fanden sich Theraphim vor, welche Michal in David's Bette legte, um die nach ihm ausgesandten Boten Sauls zu täuschen, als läge er krank darnieder 1 Sam. 19, 16. — Die Propheten, Samuel 1 Sam. 15, 23. Hosea 3, 4. Sach. 10, 2., sehen sich wiederholt veranlaßt, gegen diesen Aberglauben aufzutreten, und nach 2 Kön. 23, 24. entfernte erst König Josia denselben aus Israel. Daß fort und fort in ihrer ursprünglichen Heimath die Teraphim verehrt wurden, ergibt sich aus Ezech. 21, 21., wonach Nebukadnezar, in's Feld ziehend, am Kreuzwege dieselben befragt, ober sich direkt gegen Jerusalem, oder wider Ammon wenden solle. — Was waren denn diese Theraphim? Nach 1 Sam. 19. müssen sie die Größe und wohl auch die Gestalt eines Menschen, wenigstens eines menschlichen Brustbildes (Kopf und Oberleib) gehabt haben, wenn sie auch mitunter kleiner gewesen seyn können. Sie werden als Privatorakel befragt Richt. 17, 5. 18, 14 ff. 1 Sam. 15, 23. Hos. u. Sach. a. a. O. Ein Mehreres läßt sich zur Stunde mit Gewißheit nicht sagen, sondern ist bloße Hypothese. Selbst die Etymologie des Wortes ist dunkel und unsicher, wie schon die Alten darüber nur riethen. Die LXX. behandeln das Wort in vier Stellen als Eigennamen und lassen es unübersetzt, in der Genesis geben sie's durch das allgemeine *εἴδωλα*, wie auch Luther entweder „Götze“ oder „Heiligthum“ oder „Bild“ oder „Abgott“ setzt, bei Ezech. a. a. O. durch *τὰ γλυπτά*, bei Sach. durch *οἱ ἀποφθεγγόμενοι*, 1 Sam. 19. seltsam durch *κενοτάφια*, vielleicht die Eitelkeit dieses Dienstes anzudeuten, Hos. a. a. O. aber durch *δῆλοι*, als dächten sie an אוּרִים wegen der Zusammenstellung mit Ephod, die freilich anders zu erklären ist (s. Bertheau, Richter S. 199). Verfehlt ist auch die Deutung Ewald's (Alterth. des Volkes Isr. S. 230 ff. = 256 ff. der 2. Anfl. vgl. auch die Gesch. des Volkes Isr. I. S. 403 f. = 422 der 2. Aufl.; II. S. 50) nach dem Arabischen, wonach das Wort eigentlich „Angesicht, Person, Maske“ bedeuten und der Pluralis sich wie in פָּנִים erklären würde; diese ganze Ansicht hängt aber mit einer kaum richtigen Deutung von Richt. 18. zusammen. Richtiger, weil im Allgemeinen sich haltend, dürfte Gesenius wenigstens den Sinn des Wortes getroffen haben = „Heilbringende Götter“, wofür er mit Schultens an eine arab. Etymologie denkt, wogegen Hitzig zu Ezech. a. a. O. geradezu das griech. *θέραπες* herbeizieht, Hoffmann hinwiederum (Real-Enc. Art. „Abgötterei“ Bd. I. S. 59) von רפה ableitet = Heilgötter, heilende Symbole oder Amulete — letzteres indessen wohl zu enge. Jedenfalls sind die Theraphim der niedersten Stufe des Naturdienstes angehörend, wie J. G. Müller (Real-Enc. Bd. XII. S. 40 Art. „Polytheismus“) richtig bemerkt hat. Warum das Wort die Pluralform hat, obwohl gelegentlich nur von einem einzigen Bilde gemeint, (1 Sam. 19) ist ebenfalls unklar. An Satyre oder Silenen hat man (J. D. Michaelis, Hitzig zu Sach. 10. und v. Lengerke, Kenaan I. S. 256 f.) ebensowenig zu denken als an Esel-ähnliche Gestalten (Creuzer, commentatt. Herod. I. p. 277) oder an fruchtbarmachende Penaten (Creuzer's Symbol. 2, 340). Wunderliches und Abgeschmacktes berichten Pseudo-Jonathan zu 1 Mos. Kap. 31. und andere Rabbinen, bald, man habe die Theraphim verfertigt aus dem eingesalzenen Kopfe eines männlichen Erstgebornen, unter dessen Zunge ein mit gewissen Götzennamen oder Zauberformeln beschriebenes Goldblech gelegt werde, worauf er mit den vor ihm Anbetenden reden könne, doch müsse das Bild zu gewissen günstigen Stunden gefertigt seyn u. s. w., bald, die Theraphim seyen ein astrologisches Instrument gewesen (cf. Buxtorf, Lexic. chald. talm. fol. 2660 sqq.).

Vergl. meinen Art. „Bilder bei den Hebräern“ Real-Enc. II. S. 227 f. und Winer's Realwörterb. u. d. Art. Rüetschi.

Theremin, Dr. Franz, gestorben zu Berlin am 26. Sept. 1846 als Consistorialrath, Professor, Hof- und Domprediger, in der Geschichte der Predigtkunst mit Auszeichnung genannt, ist geb. zu Gramzow in der Uckermark am 19. März 1780 (nicht, wie die Nekrologe irrig angaben, 1783). Der Vater war daselbst Prediger der französischen Gemeinde; die Familie stammt aus Frankreich und ist in Folge der Aufhebung des Edikts von Nantes nach Preußen ausgewandert. Seitdem waren die ältesten Söhne der ältesten Linie immer französisch-reformirte Prediger gewesen. Franz Theremin erhielt von seinem Vater, späterhin im französischen Gymnasium zu Berlin seinen Unterricht, studirte sofort in Halle Theologie unter Knapp, Philologie unter Fr. Aug. Wolf, und suchte sich dann in Genf für den Dienst an einer französisch-reformirten Kirche praktisch vorzubereiten. Dort wurde er 1805 auch ordinirt. Nach den Kandidatenjahren, die er, wie es scheint, theilweise in der Heimath zugebracht, wählte ihn die französische Gemeinde zu Berlin im Jahre 1810 (als Nachfolger des zum Erzieher des Kronprinzen berufenen, nachmaligen Ministers Ancillon) zum französischen Prediger an der Werder'schen Kirche. Allein es wurde der Wunsch immer lauter in ihm, deutscher Prediger zu seyn; ein Wunsch, der am 29. Decbr. 1814 durch seine Ernennung zum Hof- und Domprediger zu Berlin in Erfüllung ging.

In demselben Jahre hatte er sich mit Ernestine Mathis, der Wittwe des Justizraths Mathis, Tochter des Hofpredigers Conrad zu Berlin, verehelicht; aus dieser Ehe, welche am 14. Febr. 1826 durch den Tod der Gattin gelöst wurde, haben ihn zwei Kinder überlebt, ein Sohn, der gegenwärtig als wirklicher Legationsrath und vortragender Rath im Ministerium der auswärtigen Angelegenheiten zu Berlin lebt, und eine Tochter, welche unverheirathet im März 1860 gestorben ist, nachdem sie der Pflege des Vaters und nach dessen Tode dem Dienste ihres Bruders ihr Leben gewidmet hatte.

Im Jahre 1824 wurde Theremin zum Oberconsistorialrath und vortragenden Rath in der Unterrichts-Abtheilung des Cultus-Ministeriums ernannt und 1834 zum wirkl. Oberconsistorialrath befördert. Die theologische Doktorwürde ertheilte ihm 1824 die Universität Greifswalde; im Jahre 1839 wurde er, neben den vorherigen Aemtern zum außerordentlichen Professor, 1840 zum ordentlichen Honorar-Professor an der Universität zu Berlin ernannt. Als solcher las er über Homiletik und leitete in seinem Hause ein homiletisches Seminar. Letzterem Geschäfte widmete er sich mit um so größerer Liebe, als es ihm Ersatz bot für die durch Kränklichkeit herbeigeführte Beschränkung seiner Thätigkeit als Prediger. Ein schweres Leiden war es für ihn, daß, nachdem sich im Laufe der dreißiger Jahre auf dem einen Auge der graue Staar ausgebildet hatte, Grund zu der Befürchtung vorhanden war, es möchte auch das andere Auge angegriffen werden und das Schicksal völliger Erblindung ihn treffen. Dies wurde ihm in Heidelberg von einem Arzte eröffnet; er nahm dort, im Anblicke der herrlichen Natur, in einem Gedichte Abschied vom Sonnenlichte und allem Schönen, was dasselbe dem Menschen gewährt (s. in den „Abendstunden“ 5. Ausgabe S. 100.) Doch war diese Besorgniß eine ungegründete. Sein Tod wurde herbeigeführt durch eine Unterleibskrankheit, erfolgte aber sanft und ohne schwereren Kampf. Am Abende zuvor ließ er sich die Stellen Offenb. 21, 6. Joh. 6, 37. lesen; die letztere ziert auch seinen Grabstein. Er ruht auf dem alten Domkirchhof in Berlin, neben Gattin und Tochter. Statt einer Leichenrede, die er, der berühmte geistliche Redner, sich verbeten hatte, wurde von Hofprediger Dr. Snethlage eine Reihe biblischer Stellen an seinem Sarge gelesen. Am Grabe hielt Hofprediger Dr. Ehrenberg die Liturgie. Dies war am 29. Sept. 1846.

Die Bedeutung dieses Mannes hat ihren Schwerpunkt in dem, was er für die geistliche Redekunst als Prediger wie als Theoretiker geleistet hat. Er ist der Repräsentant einer speciellen homiletischen Richtung, durch welche er sowohl zu der Reinhard-schen Predigtweise, als auch andererseits zu der älteren, in der deutschen lutherischen

Kirche einheimischen, in unserer Zeit ebenso von kirchlichen Theologen wie vom Pietismus lebendig erneuerten Art des Predigens einen deutlich ausgesprochenen Gegensatz bildet. Mit Reinhard ist er darin conform, daß auch ihm die wahre Schule der Beredtsamkeit das klässische Alterthum ist, und daß er, wie jener, die christliche Redekunst bloß für eine Anwendung der allgemeinen oratorischen Gesetze, die von den Alten gelernt werden müßten, auf christliche Stoffe und Zwecke ansieht. Beide meinen es durchaus ernst mit diesen Stoffen und Zwecken, denn Beide sind Männer, denen persönlich die Schrift und das Bekenntniß der Kirche über Alles theuer und heilig ist und die nichts Anderes wollen, als dem Reiche Christi dienen; Beiden aber geht sowohl die kirchliche Sprache als auch die Schärfe in dogmatischer Begriffsbildung und Beweisführung ab. Wie es aber schon bezeichnend ist, daß Reinhard täglich seinen Cicero las, Theremin dagegen den Cicero viel geringer taxirt als den Demosthenes (s. Demosthenes u. Massillon S. 149. 164): so war Theremin auch noch weit eher im Rechte, wenn er seine Predigten als Nachbilder demosthenischer Rhetorik ansah, als Reinhard, wenn er in seinen Predigten ein Schüler Cicero's zu sein glaubte; denn in jenen ist wirkliche rednerische Kraft, rednerischer Fluß und Schwung, während in diesen der logische Schematismus der Disposition Alles beherrscht (s. den Art. „Reinhard"). Reinhard wird man heutzutage nur noch studiren, um schematisiren zu lernen, Niemand aber wird ihn zur Erbauung lesen; mit Theremin verhält es sich umgekehrt. Was aber den Gegensatz zwischen diesem und den kirchlichen Predigern im lutherischen Deutschland betrifft, so springt er am meisten in die Augen, wenn wir ihm etwa Harms oder auch L. Hofacker gegenüber stellen. Da ist es eine lebenskräftige Individualität, die zwar in die traditionellen und erprobten Formen der Predigt sich fügt, aber sonst in unbeschränkter Freiheit sich explicirt; es ist eine durchaus naturwüchsige, einzig aus Gottes Wort genährte und von dem Eifer um's Haus Gottes durchglühte Beredtsamkeit. Bei Theremin dagegen, so entschiedenes rhetorisches Talent sich kundgibt, steht dies doch überall unter strenger Regel, deren sich der Redner bei der rednerischen Produktion stets bewußt ist. Die rednerische Wendung oder Figur, die Jenen darum von selbst in den Mund kommt, weil sie der natürliche Ausdruck des hervorbrechenden Gedankens ist, erscheint bei Theremin — ganz gemäß seiner Theorie — stets als Sache der Wahl; er wählt jetzt diese, ein andermal jene Figur aus den verschiedenen, die ihm seine Kunst zur Verfügung stellt, weil er jedesmal eine bestimmte Wirkung durch dieses Mittel bezweckt. Was Harms „mit Zungen reden" nannte, das hat Theremin's Beifall ganz und gar nicht (s. „die Beredtsamkeit eine Tugend". 2. Aufl. S. 29). Was aber auch ihm das Natürliche, das Angeborne ist, das ist nicht sowohl, wie bei jenen deutschen Predigern, ein individuelles, sondern ein nationales; wie ihm neben Demosthenes und Chrysostomus ganz vorzüglich Massillon als hohes Vorbild gilt, so fällt der französische Typus überall auch bei ihm in die Augen; und wie in einem Saurin und vielen Anderen die nationale Gleichheit mit den katholischen Kanzelrednern Frankreichs viel stärker hervortritt, als der confessionelle Gegensatz gegen diese: so hindert dieser auch Theremin nicht im Mindesten, in Massillon sein Muster zu verehren. Man wird bei seinen Ausführungen über Massillon kaum je daran erinnert, daß dieser kein evangelischer Prediger war; auch lobt er in voller Unbefangenheit Vieles an demselben, was nur mit französischem Auge angesehen solches Lob verdienen kann; z. B. daß Massillon eine und dieselbe Predigt mit gleicher Wirkung an verschiedenen Orten gehalten habe, oder daß er zum Niederschreiben einer Predigt nicht mehr als 10—12 Tage (!) gebraucht habe (Demosthenes und Massillon S. 222. 224). Aus derselben Quelle ist es abzuleiten, wenn er (die Beredtsamkeit eine Tugend S. 32) unsere deutsche Sprache einer für den Prediger lästigen Unvollkommenheit beschuldigt. Ebenso stehen ihm die deutschen Prediger fern; daß er einen Berthold nicht beachtet, können wir wohl begreifen; wie stimmte seine Classicität zur Sprache des deutschen Mittelalters? Aber daß er z. B. in „Demosthenes u. Massillon" S. 135 sagt: „Von allen Rednern alter und neuer Zeit, geistlichen und welt-

lichen, hat keiner wie Demosthenes seine eigene Person verläugnet, sie ganz und gar der Sache geopfert ohne alle Rücksicht auf den Beifall der Menge": das ist doch nur möglich, wenn er einen Luther, Heinrich Müller, Conrad Rieger, die er doch kennen mußte, gar nicht unter die geistlichen Redner zählt; damit aber eben ist auch die Abgeschlossenheit seines Standpunktes constatirt. — Dieses nationale Element mag wohl hauptsächlich die Ursache seyn, warum Theremin, so viele und warme Verehrer er hatte und noch hat, doch eigentlich keine Schule in Deutschland bildete, während Reinhard Jahrzehnte lang in freilich sehr ungleich zu werthenden Copien allenthalben zu hören war. Es ist jedoch nöthig, etwas näher auf seine Theorie und Praxis einzugehen, um über die ihm gebührende Stellung in der Geschichte der Predigt sich klar zu werden.

1. Der Grundgedanke Theremin's ist schon durch den Titel der erstgenannten Schrift ausgesprochen, daß die Beredtsamkeit nicht eine Kunst, sondern eine Tugend sey. Denn sie stelle ja nicht bloß dar, um der Anschauung ein Objekt zu bieten, sondern sie wolle in der realen Welt einen realen Zweck erreichen; sie strebe (S. 10) nach Herrschaft über die Gemüther, um diese für Ideen zu gewinnen und zu einem diesen entsprechenden Handeln zu bewegen. Es frage sich daher nur, nach welchen Gesetzen darf ein freies Wesen auf andere freie Wesen wirken? Diese Gesetze aber enthalte die Ethik. Die Lehre von der Beredtsamkeit sey also ein Theil der Ethik. — Schon hier hält wohl Jeder inne, denn zweifellos sind diese Sätze nicht. Wenn die Beredtsamkeit eine Tugend ist, so muß die christliche Ethik sie auch unter den Tugenden aufführen, wir erinnern uns aber keines Ethikers, der dies gethan, noch weniger einer Bibelstelle, in welcher die Beredtsamkeit uns Allen zur Pflicht gemacht würde; ist sie aber eine Tugend, so ist sie auch eine Pflicht. Eine Pflicht der Nächstenliebe wie des Eifers für Gottes Reich ist es in allweg, daß Jeder auf die Anderen sittlich einzuwirken sucht, — wir sollen, sagt Paulus Röm. 14, 19. *διώκειν τὰ τῆς οἰκοδομῆς τῆς εἰς ἀλλήλους*, aber diese Erbauung des Nächsten geschieht durch viele Mittel, die unter den Begriff der Beredtsamkeit nicht fallen; um z. B. mein Kind zu erziehen, um einen Freund zu warnen, brauche ich nicht ein beredter Mann zu seyn; es wäre denn, daß das Wort in einer solchen Allgemeinheit genommen würde, daß jeder lebhafte Verkehr sich darunter befaßte, wodurch aber eben wieder der ethische Karakter verwischt würde. (Abgeholfen ist dem Fehler auch dadurch nicht worden, daß Jemand [Klein] das Amendement stellte, zu sagen: die Beredtsamkeit sey eine Nachfolge Christi; man kann beredt seyn, ohne Christo nachzufolgen, und Christo nachfolgen, ohne beredt zu seyn.) Andererseits ist es ein viel zu enger Begriff von Beredtsamkeit, wenn ihr nur der Zweck, zu sittlichem Handeln anzutreiben, beigelegt wird. Eine Festrede bei irgend einem feierlichen Anlaß (und dieser Gattung weltlicher Rede ist die Predigt weit näher verwandt, als den Staatsreden in Rom und Athen) hat eine ganz andere Bedeutung: sie spricht nur aus, was Alle bewegt und erfüllt und macht dadurch dieses Alle Bewegende und Erfüllende zum bewußten geistigen Eigenthum, zum Gegenstande höheren geistigen Genusses. Das festliche Reden ist immerhin ein Handeln, das auf sittlicher Basis ruhen soll, wie bei einem sittlichen Menschen alles Handeln, aber es ist — mit Schleiermacher zu reden — nicht ein verbreitendes, sondern ein darstellendes Handeln; und die Fähigkeit hiezu ist, wie die Fähigkeit in Farben oder Skulptur oder im Epos oder im Drama darstellend zu handeln, nicht eine Tugend, sondern eine Kunst; oder, wofern dies gerade für die geistliche Rede zu wenig karakteristisch erschiene, so sagen wir: sie ist nicht eine Tugend, sondern ein Charisma. Der Fehler Theremin's in diesem Fundament seiner Theorie liegt darin, daß er sich den Begriff der Rede zu sehr von seinen Idealen im classischen Alterthum abstrahirt hat, statt in diesen nur eine Species der Redekunst zu sehen, und daß er nicht von der Mitte des gottesdienstlichen Lebens, des Cultus aus, die geistliche Redekunst zu construiren versucht hat. Aus jenen Fehlern erklärt es sich unter Anderem auch, warum Theremin von den kirchlichen Leichenreden einen so gar nicht adäquaten Begriff hat (s. ebendas. S. 42); sie ist weder bestimmt ein Panegyrikus zu seyn, noch

auch hat sie den Zweck, durch das Lob des Gestorbenen die Lebenden zur Tugend anzutreiben, sondern sie ist ein Zeugniß christlicher Liebe und Hoffnung, alles Weitere ist Nebensache.

2. Jene Ideen, an die der Redner im Zuhörer anknüpft, denen Folge zu leisten, er den Zuhörer antreibt, sind nach Theremin: Pflicht, Tugend und Glück (S. 30). Wenn wir statt Glück den christlichen Begriff Seligkeit, oder objektiver und universaler: Himmelreich setzen, so haben wir die drei ethischen Ideen, die uns in den Moralsystemen in der Pflichten-, Tugend- und Güterlehre begegnen. Wir können auch im Allgemeinen zugeben, daß jede christliche Predigt eine oder mehrere dieser Ideen oder alle in sich trägt und mit ihnen operirt; was z. B. von Christus, von der Fülle der Gnade Gottes in ihm, von seiner Person und seiner That gepredigt wird, kann unter die Idee der Seligkeit, des höchsten Gutes, oder als reinste Darstellung der Tugend, oder als höchstes uns verpflichtendes Motiv gefaßt werden. Aber was ist denn eigentlich damit gewonnen, wenn wir den specifisch christlichen Inhalt der Predigt durch Unterordnung unter die allgemeinsten ethischen Kategorieen verwischen? Für die Homiletik und die homiletische Praxis Nichts, denn aus jenen drei Kategorieen gewinnt Niemand den Stoff zu einer Predigt, der liegt wo anders. Immerhin zwar ist es gut und zu Zeiten heilsam, den Zusammenhang des specifisch Christlichen mit dem allgemein Menschlichen, d. h. Sittlichen, der theologischen Welt in Erinnerung zu bringen; nur ist die Erörterung dieses Zusammenhangs nicht Sache einer christlichen Theorie der Beredtsamkeit, sondern Sache der Ethik. — Wenn wir sagten, der Predigtstoff liege wo anders, so deuteten wir damit auf die heil. Schrift. Diese nun, so hoch sie als Gottes Wort dem eigenen Herzensglauben Theremin's steht, so wenig kommt sie in seiner Predigttheorie zu ihrem Rechte — wie auch an seinen französischen Mustern die Textbehandlung eine schlechte ist. Allen Rhetorikern unter den Homiletikern ist der Text eine unbequeme Sache im System; in Theremin's Schrift suchen wir vergeblich nach einem Kapitel vom Texte; was S. 64 darüber gesagt ist, daß der geistliche Redner „die erhabensten Wahrheiten aus der heil. Schrift entlehne und zugleich durch die göttliche Auktorität derselben aller weitläuftigen Entwicklungen und Beweise überhoben sey", das genügt in keiner Weise. Karakteristisch ist es, daß S. 76 der Text nur als ein Abkürzungsmittel für das Exordium erscheint, sofern die klassischen Redner des Alterthums im Exordium den Gegenstand, über den sie sprechen wollten, angekündigt haben, für uns aber der Text diesen enthalte. Es ist das nicht einmal richtig. Das Thema, nicht der Text ist der bestimmte Ausdruck für die Hauptidee einer Predigt.

3. Als untergeordnete Ideen oder Kategorieen stellt Theremin die der Wahrheit, Möglichkeit und Wirklichkeit (S. 51) auf. Uebersetzen wir dies aus dem Abstrakten in's Concrete, in's Homiletische, so entspricht es dem, was wir Erklärung und Beweis, Erklärung und Anwendung nennen; aber für diese selber, für das, was eben als Kunst erlernt werden muß, wird durch die Reduktion auf jene logische Trias sicherlich Niemand um einen Schritt gefördert.

Indem wir von Anderem, was in der genannten Theorie zu vermissen ist (wie z. B. eine Lehre vom Vortrag) absehen, glauben wir die Bedeutung Theremin's als Theoretiker darin zu finden, daß er die Ehre der griechischen Redner, Musterbilder der Redekunst zu seyn, auch der christlichen Predigt gegenüber zu wahren bemüht ist, und daß er den Nexus zwischen dem specifisch Christlichen und dem allgemein Sittlichen in positivster Weise geltend macht, ohne doch darum in rationalistische Verflachung der christlichen Ideen zu verfallen. Das ist, einer Generation gegenüber, die entweder das Göttliche am Christenthum über dem Menschlichen vergißt und vernachläßigt, oder zwischen Christlichem und allgemein Sittlichem, zwischen Göttlichem und Menschlichem einen absoluten Gegensatz statuiren möchte, gewiß ein Verdienst; wozu noch in beiden oben angeführten Schriften viele einzelne Wahrnehmungen und Regeln kommen, die auch der christliche Prediger sich zu merken wohlthut. Wenn Nitzsch (prot. Theol. II, 1. S. 38)

das Verdienst des Theremin'schen Paradoxon, wie er es nennt — die Beredtsamkeit sey eine Tugend — darein setzt, daß dadurch der Einfluß des sittlichen Willens und der Gesinnung auf Invention, Disposition, Diktion, Aktion in helleres Licht gestellt worden sey: so dürfte dabei doch noch zu unterscheiden seyn zwischen der inhaltlichen, stofflichen Bedeutung dieser rednerischen Momente und zwischen ihrem formellen Verhältnisse zum Rede-Inhalt. In erster Beziehung hat die Persönlichkeit des Redners und deren sittlicher Werth ganz denselben Einfluß auf sie, wie auf die ganze Predigt; dieser aber ist doch nicht erst von Theremin, sondern in weit bestimmterer, positiverer Weise z. B. von der Spener'schen Schule betont worden. In zweiter Beziehung aber ist z. B. die Formulirung eines Thema, die richtige Eintheilung, der sachgemäße Periodenbau doch mindestens ebenso sehr eine Sache rein künstlerischer Fähigkeit, und darum die Begründung derselben auf sittliche Motive eine Vermischung zweier verschiedener Dinge.

Wenn wir sofort Theremin's eigene Predigtweise zeichnen sollen, so läßt sich bei einem seiner Theorie und ihren Regeln sich so bewußten Prediger schon zum Voraus annehmen, daß seine Rede nicht der freie Erguß einer durch den Text befruchteten, sich organisch von selber gliedernden Gedankenfülle, sondern das Resultat einer nach festgestellten Zwecken und Mitteln vor sich gehenden, gewissenhaft und pünktlich ausgeführten Arbeit seyn wird. So ist es auch wirklich. Daher rührt bei Theremin die makellose Reinheit und Correktheit der Form; daher aber auch, genau nach seiner Theorie, der Ernst, mit dem er es sich angelegen seyn läßt, seine Zuhörer durch Beredtsamkeit zu Demjenigen zu nöthigen, was sie als Wahrheit anerkennen, als sittliches Gebot befolgen sollen. Es ist wirklich, wie er sagt, ein Kämpfen und Ringen, um den Zuhörer zu seinem eigenen Heile zu überwinden. Und was er beibringen will, das ist in weit positiverer und constanterer Weise, als bei Reinhard, der biblische Christus, das Wort vom Kreuze, die ächt evangelische Wahrheit; sie erscheint wohl auch bei Theremin in der Auffassungsweise des älteren Supranaturalismus, der die christliche Wahrheit verstandesmäßig zu demonstriren unternimmt (so z. B. die Predigt „von der Gottheit Christi", vom J. 1818, welche er aus den drei Prämissen: 1) Christus sey ein tugendhafter Mensch, 2) Gott sey unser Vater, 3) es gebe ein zukünftiges seliges Leben, also ex concessis argumentirend beweist): aber in der Demonstration selber wirkt doch immer eine tief-innerliche Wärme für die Sache selber mit und ergänzt das der Demonstration als solcher noch Fehlende. Jene Correktheit macht aber bei Theremin noch mehr als bei Anderen, die mit ihm in dieser Beziehung verglichen werden könnten, den Eindruck einer gewissen Vornehmheit, nicht einer angenommenen, sondern ihm natürlichen, und darum auch nicht erkältenden oder abstoßenden Vornehmheit, die aber doch eine Popularität nach Art deutscher Kernmänner, wie Luther, Heinrich Müller, Conr. Rieger, Ludwig Hofacker, bei Theremin unmöglich macht. (Dahin ist es z. B. auch zu beziehen, wenn er in der Schrift „Demosthenes u. Massillon" S. 193 eine äußerst zahme Stelle des Letzteren für so über die Maßen kühn hält, daß er meint, wir Deutschen würden sie uns nicht gefallen lassen. Unsere Prediger haben noch ganz andere Dinge gesagt.)

Vom Gesichtspunkt homiletischer Technik aus nehmen wir weiter Folgendes wahr. Wie schon vielfach bemerkt worden ist, daß die reformirten Prediger gerne ganz kurze Texte wählen und daß gerade dadurch ein Sich-Ergehen in's Allgemeine viel mehr herbeigeführt wird, als wenn größere Abschnitte zu Grunde gelegt werden, die dem Prediger auch für die Partition und specielle Ausführung den conkreten Inhalt schon an die Hand geben: so müssen wir auch gestehen, daß uns diejenigen Predigten Theremin's als die besten erscheinen, in welchen er einen größeren Textabschnitt homilienartig durchnimmt; so z. B. Bd. VI. S. 246 die treffliche Predigt über „den verlornen Sohn". Sonst dagegen ist es den Grundsätzen der richtigen Textbehandlung nicht gemäß, daß er, wenn auch das Thema dem Texte entspricht, doch die Theile entfernt nicht aus dem Texte gewinnt und ableitet, dieselben vielmehr von außen beizieht, daher auch oft keine Nothwendigkeit einzusehen ist, warum es gerade so viel und nicht mehr, diese und

keine andern Theile sind. Hat Theremin dies mit Reinhard gemein, so unterscheidet er sich von diesem wieder dadurch, daß Reinhard's Themen meist sehr speciell, aber eben darum auch oft steril sind, Theremin dagegen immer fruchtbare, aber häufig sehr allgemeine Themen aufstellt, für die es dessen nicht bedarf, was wir als Invention gerade für die Themenbildung in Anspruch nehmen. — Ein Vergleichungspunkt mit Reinhard liegt auch darin noch, daß auch bei Theremin der Unterschied späterer von den früheren Arbeiten kein bedeutender ist. Wie er in jüngeren Jahren dem Rationalismus gegenüber an der biblisch-orthodoxen Lehre in milder Form festhielt, so bewahrte er sich diese Stellung auch dann, als der Wind von entgegengesetzter Seite kam; die verschiedenen Phasen, die die Theologie zumal in Berlin, in seiner nächsten Umgebung, durchlaufen hat, ließen ihn ziemlich unberührt; und da seine Individualität und Bildungsweise ihn schon als Jüngling überall maßvoll aufzutreten befähigte, so brauchte er auch als Mann und Greis Nichts erst abzuthun oder abzuklären; nur inniger hat ihn die sich stets mehrende Summe christlicher Lebenserfahrung gemacht. — Auf der Kanzel war Theremin's Haltung nach glaubwürdiger Schilderung eine vorherrschend ruhige, der Ausdruck edler Würde; die Gestikulation sehr mäßig, das Organ wohlklingend, die Aussprache artikulirt, stets ein treuer und feiner Ausdruck dessen, was ihn als Gedanke erfüllte oder als Gefühl bewegte. Von seinen Predigten sind zehn Bände (bei Duncker und Humblot in Berlin) erschienen, die meisten in wiederholten Auflagen; vier davon bilden ein besonderes Ganzes unter dem Titel: „Das Kreuz Christi"; ein Band (der fünfte) erschien auch besonders als: „Zeugnisse von Christo in einer bewegten Zeit", 1830, 31, 32 u. 37 gehalten.

Außer diesem Hauptgebiete seiner Thätigkeit, dem homiletischen, hat er auch anderweitige theologische und ascetische Arbeiten geliefert, die die verdiente Anerkennung gefunden haben. In der Schrift: „Die Lehre vom göttlichen Reiche" (Berl. 1823) sucht er aus diesem Begriffe die gesammte Moral wie die dogmatischen Grundbegriffe des Christenthums zu entwickeln, ein Unternehmen, das zwar immerhin ausführbar ist, aber bei der im Grunde doch parabolischen Natur jenes Begriffes viel wissenschaftliche Schärfe erfordert; diese aber tritt bei Theremin hinter ideälen Anschauungen oft zurück (z. B. S. 95, wornach die Kinder die Liebe zu Gott übertragen sollen auf die Eltern, während der wirkliche Hergang vielmehr der umgekehrte ist; S. 140, wo gesagt ist, der Staat sey von der Vorsehung dazu bestimmt, die Gesinnung der Gottes- und Nächstenliebe zu erzeugen u. a. m.). — Bezeichnender für Theremin's theologischen Karakter ist die Schrift: „Adalberts Bekenntnisse." (1. Aufl. 1828. 2. Aufl. 1835). Eine Art Werther (nur daß Adalbert nicht sich selber, sondern den Gatten seiner Geliebten im Duell erschießt, 2. Aufl. S. 90), treibt sich dieser lange in Unruhe um, für die er sich mit dem Selbstzeugniß tröstet (S. 10), daß man um ein Individuum, das immer noch die Natnr liebe, nicht bange haben dürfe. Er wird aber seines Unfriedens nicht los, bis er (S. 69) zu der Einsicht kommt: Christus ist Gott. Er gelangt zum Glauben; was das Herz an der Kirche, am heil. Abendmahl, an der Lehre von der Versöhnung und von der Trinität hat, wird ihm klar; er kommt in Verkehr mit bewährten Christen, namentlich mit einem alten Geistlichen, mit dessen erbaulichem Ende das Ganze schließt. Man sieht, es ist eine Art Apologetik; es ist Darstellung eines aus Welt und Unglauben durch providentielle Führung und subjektive Empfänglichkeit für die Einwirkung äußerer Umstände und Eindrücke zum Glauben und zu christlicher Gemeinschaft gelangten Lebens. Ob auf dem von Theremin hier eingeschlagenen Wege ein Ungläubiger zum Glauben, ein zerrissenes Gemüth zum Frieden gebracht wird, wagen wir nicht zu entscheiden; abgesehen von Anderem scheint uns das erste Aufgehen des Lichtes nicht das zu seyn, daß der Zweifelnde zur plötzlichen Anerkennung des dogmatischen Satzes gelangt: Christus ist Gott! sondern daß es ihm zur seligen Gewißheit wird: Mir ist Barmherzigkeit widerfahren; erst hieraus entwickelt sich für ein Individuum, wie das vorausgesetzte, auch die objektiv-christologische Seite des Glaubensinhaltes. Ein deutscher

Lutheraner würde sicherlich den Verlauf jenes innern Processes nach letzterer Weise dargestellt haben. — Am meisten auch in weiteren Kreisen verbreitet sind seine „Abendstunden“ (1. Aufl. Berlin 1833—39, 5. Aufl. 1858). Es ist dies nicht ein Andachtsbuch, für den regelmäßigen täglichen Gebrauch eingerichtet, sondern eine Sammlung religiöser Gedichte, Gespräche, Erzählungen, Briefe, Abhandlungen ꝛc., in welchen sich Innigkeit des religiösen Gefühls und sittlicher Ernst mit eleganter — oft allerdings mehr rhetorischer als wirklich poetischer Form verbindet. Vieles Treffliche findet sich hier beisammen; unter den Gedichten z. B. „Epheu und Eisengitter“ (5. Aufl. S. 26), „Winde und Bäume“ (S. 69). Die Abhandlung über die Erbauungsliteratur, in welche freilich auch die Theorie der Erbauung selber (S. 401) nicht ganz zutreffend ist, verräth jenes nationale Element darin sehr deutlich, daß Theremin unter den Erbauungsschriftstellern Pascal, Quesnel, Fenelon mit Vorliebe behandelt, dagegen z. B. unserem Johann Arndt, dessen „Wahres Christenthum“ seit dritthalb Jahrhunderten eines der ersten Erbauungsmittel des evangel. Volkes ist, keinen Geschmack abgewinnt (S. 409 f.), ebenso an die deutschen Kirchenlieder einen ihnen fremden Maßstab anlegt (S. 425 f.). In einzelnen Stücken der Abendstunden ist der Ton ein zum Humor sich neigender, wie denn Theremin bei aller Feinheit der Umgangsformen diesem Zuge, der in seinen Predigten auch in der für die Predigt zulässigen Weise nirgends auch nur leise anklingt, sich im engeren, namentlich im Familienkreise gern hingegeben haben soll.

Mit den Berliner Theologen seiner Zeit scheint Theremin in keinem persönlichen Verkehr gestanden zu haben; nur mit Snethlage hat er, wie wir hören, näheren Umgang gepflogen. Es rührte auch dies wohl daher, daß er mit keiner der sich in seiner nächsten Umgebung repräsentirenden Hauptrichtungen neuerer deutscher Theologie, weder mit Schleiermacher noch mit Marheineke, weder mit Neander noch mit Hengstenberg, sich verwandt fühlte; er selbst jedoch stand bei Allen in hoher Achtung. — Im dritten Bande von „Schleiermacher's Leben in Briefen“ (1861. S. 394) schreibt dieser an Reimer: „Was macht Theremin? ist ihm die Lust ganz vergangen, sich mit mir einzulassen?“ Theremin scheint also in jungen Jahren (der Brief ist vom 12. Mai 1804 datirt) einmal einen polemischen Schritt gegen Schleiermacher beabsichtigt, aber nicht ausgeführt zu haben.— Entschiedener Freund der Union konnte er um so eher seyn, da er in der Abendmahlslehre (s. Adalberts Bekenntnisse S. 153. 179) sich zum lutherischen freilich in einer etwas sublimirten Form gedachten Dogma neigt. — Sein Bildniß, wie es der neuesten Ausgabe der „Abendstunden“ beigegeben ist, zeigt sehr edle Züge, in denen Würde und sinnender Ernst wie Klarheit und Milde deutlich ausgeprägt sind.

Palmer.

Theresia, die heilige, s. Karmeliter.

Thesaurus meritorum, s. Opus supererogationis.

Thesenstreit, von Harms angeregt, s. Bd. V. S. 569.

Thessalonicherbriefe, s. Paulus, der Apostel und seine Schriften.

Theudas. Als die Apostel nach Jesu Himmelfahrt trotz der Abmahnungen des Synedriums dennoch nicht aufhörten, Jesum als den Christ zu verkündigen, und als das Synedrium in Folge dessen bereits mit dem Gedanken umging, die Apostel aus dem Wege zu räumen, ermahnte der bekannte Pharisäer Gamaliel die Synedristen zu kluger Vorsicht: man möge die Apostel gewähren lassen; denn sey ihr Beginnen nur ein von Menschen ausgehendes, so werde es von selbst vergehen, sey es aber ein gottgewirktes, so stehe es dem Synedrium übel an, dasselbe hintertreiben zu wollen (Apg. 5, 12—39.). Zur Begründung dieser seiner Mahnung zu kluger Vorsicht erinnert Gamaliel in V. 36. u. 37. an den Ausgang, den es in jüngster Zeit mit zwei Männern genommen habe, welche ebenfalls das Volk für ihre eigenthümlichen Ideen zu gewinnen gesucht hatten, nämlich an den Ausgang des Theudas und des Galiläer Judas. Von Theudas sagt er: *πρὸ τούτων τῶν ἡμερῶν ἀνέστη Θευδᾶς, λέγων εἶναί τινα ἑαυτόν, ᾧ προςεκλίθη ἀνδρῶν ἀριθμὸς ὡςεὶ τετρακοσίων, ὃς ἀνῃρέθη, καὶ πάντες ὅσοι ἐπεί-*

θοντο αὐτῷ, διελύθησαν καὶ ἐγένοντο εἰς οὐδέν· μετὰ τοῦτον ἀνέστη Ἰούδας ὁ Γαλιλαῖος κτλ. Es fragt sich nun, ob wir über den von Gamaliel erwähnten Theudas noch anderweitige Nachrichten besitzen. Zunächst denkt man natürlich an jenen Theudas, von welchem Josephus (ant. 20, 5. 1) erzählt: Φάδου δὲ τῆς Ἰουδαίας ἐπιτροπεύοντος γόης τις ἀνήρ, Θευδᾶς ὀνόματι, πείθει τὸν πλεῖστον ὄχλον ἀναλαβόντα τὰς κτήσεις ἕπεσθαι πρὸς τὸν Ἰορδάνην ποταμὸν αὐτῷ· προφήτης γὰρ ἔλεγεν εἶναι, καὶ προστάγματι τὸν ποταμὸν σχίσας δίοδον ἔφη παρέξειν αὐτοῖς ῥᾳδίαν· καὶ ταῦτα λέγων πολλοὺς ἠπάτησεν· οὐ μὴν εἴασεν αὐτοὺς τῆς ἀφροσύνης ὄνασθαι Φάδος, ἀλλ᾽ ἐξέπεμψεν ἴλην ἱππέων ἐπ᾽ αὐτούς, ἥτις ἀπροσδόκητος ἐπιπεσοῦσα πολλοὺς μὲν ἀνεῖλε πολλοὺς δὲ ζῶντας ἔλαβεν· αὐτόν τε τὸν Θευδᾶν ζωγρήσαντες ἀποτεμνουσὶ τὴν κεφαλὴν καὶ κομίζουσιν εἰς Ἱεροσόλυμα. Der Identität des von Gamaliel erwähnten Theudas mit dem des Josephus steht aber zunächst entgegen, daß der Theudas des Josephus erst unter Cuspius Fadus, somit frühestens 44 nach Chr., als Goet und Demagog auftrat, während Gamaliel seine Rede, in welcher er auf das Beispiel des Theudas hinweist, ungefähr 10 Jahre früher hielt. Will man daher die Identität dieser beiden Theudas dennoch aufrecht erhalten, so muß man entweder annehmen, Josephus habe sich in der Zeit des Auftretens des Theudas geirrt (so z. B. Jahn, Archäol. II, 2. §. 127.), oder, da dies doch wenig wahrscheinlich ist, Lukas habe sich bei der Composition der Rede Gamaliel's eine ihm selbst unbewußte Prolepsis zu Schulden kommen lassen (Eichhorn, de Wette, Credner, Meyer, Baur, Zeller). Dies Letztere ist aber hinwiederum eine Annahme, zu welcher uns der sonst durchweg streng historische Karakter des Lukanischen Geschichtswerkes nicht berechtigt. Der Irrthum, welchen sich Lukas hätte zu Schulden kommen lassen, wäre auch um so stärker, als er die Volksverführung durch Theudas nicht bloß überhaupt vor die Rede des Gamaliel, sondern sogar auch noch vor den Aufstand des Judas aus Galiläa fallen läßt (vgl Olshausen). Aber auch das, was Josephus von seinem Theudas zu berichten hat, stimmt nicht recht überein mit dem, wie jener nach der Apostelgeschichte von Gamaliel erwähnte Theudas aufgetreten seyn muß. Denn der Theudas des Josephus „war nur ein fanatischer Betrüger, welcher weder gesetzliche Ordnungen noch messianische Hoffnungen der Obrigkeit gegenüber vertrat“ (Lichtenstein, Lebensgesch. des Herrn Jesu Christi S. 99) und der überhaupt — auch von pharisäischem Standpunkte aus — nicht in Vergleich kommen konnte mit den Aposteln, während dagegen bei dem Theudas des Gamaliel ebenso wie bei dem Galiläer Judas gerade von dem Standpunkte eines Pharisäers aus recht wohl gezweifelt werden konnte, ob sein Thun nicht ein ächt theokratisches und gottgewolltes sey. Da nun Josephus keinen anderen Theudas nennt, bei welchem die Angaben der Apostelgeschichte sich genau nachweisen ließen, so scheint die Annahme am nächsten zu liegen, daß Gamaliel einen von Josephus nicht erwähnten (also auch wohl ziemlich unbekannten und unbedeutenden) Theudas im Auge gehabt habe (so zum Beisp. Kuinoel, Anger, Olshausen, Guericke, Ebrard). Allein mit Recht bemerkt hiegegen Lichtenstein (nach v. Hofmann), daß sich von vornherein voraussetzen läßt, Gamaliel werde hier, wo er bestimmend auf die Ueberzeugung des Synedriums einwirken wollte, nicht einen ziemlich unbekannten Theudas aus der Geschichte seines Volkes als Beispiel aufgegriffen haben. Wir werden daher doch näher zuzusehen haben, ob Josephus wirklich nicht eines Theudas Erwähnung thue, bei welchem das von Gamaliel nach der Apostelgeschichte Gesagte zutrifft. Mit großer Wahrscheinlichkeit verwies bereits Wieseler (chron. Synopse S. 103 ff.), welchem v. Hofmann, Lichtenstein, Baumgarten und auch J. P. Lange zustimmen, auf Josephi ant. 17, 6. 2—4 u. 9. 1—3; bell. jud. 1, 33. 2—4. An diesen Stellen erzählt Josephus, daß in der letzten Lebenszeit Herodis d. Große zwei Gesetzeslehrer, Judas, der Sohn des Sariphäus, und Matthias, der Sohn des Margalothus, für strenge Aufrechthaltung des mosaischen Gesetzes wirkten und besonders die Jugend anfeuerten, die dem Gesetze widersprechenden Schöpfungen Herodis zu zerstören; vergl. besonders ant 17, 6. 2: ἐξῆραν

τὸ νεώτερον ὥστε, ὁπόσα παρὰ τὸν νόμον τὸν πάτριον κατεσκεύαστο ἔργα ὑπὸ τοῦ βασιλέως, ταῦτα καθελόντας εὐσεβείας ἀγωνίσματα παρὰ τῶν νόμων φέρεσθαι· καὶ γὰρ δὴ διὰ τὴν τόλμαν αὐτῶν, παρ' ἃ διηγόρευεν ὁ νόμος, τῆς ποιήσεως τά τε ἄλλα αὐτῷ συντυχεῖν οἷς παρὰ τὸ εἰωθὸς τοῦ ἀνθρώπου διετρίβη, καὶ δὴ καὶ τὴν νόσον. Bell. jud. 1, 33. 2: *ὃν* (scil. *τὸν ἀετὸν τὸν χρυσοῦν*) *δὴ πότε παρῄνουν ἐκκόπτειν οἱ σοφισταί* (scil. *Ἰούδας καὶ Ματθίας*), *καλὸν εἶναι λέγοντες, εἰ καί τις γένοιτο κίνδυνος, ὑπὲρ τοῦ πατρίου νόμου θνήσκειν· τοῖς γὰρ οὕτω τελευτῶσιν ἀθανατόν τε τὴν ψυχὴν καὶ τὴν ἐν ἀγαθοῖς αἴσθησιν αἰώνιον παραμένειν.* Als sich nun das (irrthümliche) Gerücht verbreitete, Herodes sey gestorben, machten sich Judas und Matthias mit einer Schaar von Jünglingen am hellen Tage auf, um dem goldenen Adler, welchen Herodes über dem großen Thore des Tempels aufgestellt hatte, niederzuhauen. Sofort aber erschien der *στρατηγὸς τοῦ βασιλέως* und nahm Judas und Matthias mit etwa 40 Jünglingen gefangen. Vor den König geführt, verantworteten sie sich mit den Worten: *θαυμαστόν τε οὐδέν, εἰ τῶν σῶν δογμάτων ἀξιωτέρους τηρεῖσθαι ἡγήμεθα τοὺς νόμους, οὓς Μωϋσῆς ὑπαγορεύσει καὶ διδαχῇ τοῦ θεοῦ γραψάμενος κατέλιπεν· ἡδονῇ τε τὸν θάνατον οἴσομεν καὶ τιμωρίαν, ἥντινα ἐπιβάλοις, διὰ τὸ μὴ ἐπ' ἀδίκοις ἔργοις ἀλλὰ φιλίᾳ τοῦ εὐσεβοῦς μέλλειν συνείσεσθαι τὸ ἐφομιλῆσαν αὐτοῦ* (Jos. ant. 17, 6. 3). Zur Strafe für ihr Beginnen ließ Herodes den Matthias mit einer Anzahl seiner Genossen lebendig verbrennen und die Uebrigen in anderweitiger Weise hinrichten. In Folge dessen brach ein Aufstand aus, welcher unter Archelaus blutig unterdrückt werden mußte. Daß bei diesen Vorgängen nicht Judas, sondern Matthias die Hauptrolle spielte, dürfte aus dem Schluß von Jos. ant. 19, 6. 4 hervorgehen, wo Judas nicht mehr besonders erwähnt wird, sondern es bloß heißt: *Ματθίαν, ὃς ἐγηγέρκει τὴν στάσιν, καὶ ἄνδρας ἐκ τῶν ἑταίρων αὐτοῦ ἔκαυσε ζῶντας.* Diesen Matthias nun hat man wohl unter dem Theudas des Gamaliel zu verstehen. Denn der Name *Ματθίας* ist nur die Gräcisirung des Namens מַתַּנְיָה, dessen griech. Uebersetzung der Name *Θευδᾶς* = *Θεοδᾶς* = *Θεοδώρος* ist. Man hat somit anzunehmen, daß entweder Lukas für seinen Theophilus den hebr. Namen Matthias mit dem gleichbedeutenden griech. Namen Theudas vertauschte, oder daß nach der damaligen jüdischen Sitte, neben dem hebr. Namen noch einen griechischen anzunehmen, Matthias auch den gleichbedeutenden griech. Namen Theudas führte. — Weit weniger Wahrscheinlichkeit haben andere Annahmen für sich, wie die, daß Lukas den Jos. ant. 17, 10. 6; bell. jud. 2, 4. 2 erwähnten Simon (so z. B. Sonntag in den theol. Stud. u. Krit. 1837. S. 638 ff.), oder vollends die, daß er den Theudion (Jos. ant. 17, 4. 2; bell. jud. 1, 30. 5) gemeint habe (Zuschlag, Theudas der Anführer u. s. w. Cassel 1849. A. Köhler.

Thiere in Palästina, s. Bd. XI. S. 28.

Thiere in religiöser Hinsicht, Unreinheit von Thieren, Thiersymbolik, Thierdienst. — Ueber die Thiere, die in der Bibel überhaupt erwähnt werden, haben unter Anderen geschrieben Bochartus in seinem Hierozoicon, Winer in seinem Biblischen Realwörterbuch und Schubert in seiner Geschichte der Natur, der überall auf die heil. Schrift Rücksicht nahm. Dieser Artikel beschränkt und erweitert seine Betrachtung auf das religiöse Verhältniß der Thiere überhaupt.

I. Unreinheit von Thieren in der Bibel (levitische). — 1) Für den Genuß. — Im Alten Testament werden die Thiere in unreine und reine getheilt. 3 Mos. 11. 5 Mos. 14. Die hier gegebenen Vorschriften werden als ein Theil der Reinigungsgesetze und Speisegesetze behandelt. Daher werden hier jene beiden Artikel dieser Encyklopädie vorausgesetzt. Da es sich zunächst um das Verhältniß der Menschen zum Thiere (nicht zu Gott) handelt, so hat Bähr (Mos.-Cultus II, 459) allerdings Recht, wenn er diese Bestimmung nicht eigentlich zum Cultus rechnet. Indessen sprachen sich ja die religiösen Anschauungen nicht bloß im Cultus aus. Die Unterscheidungen zwischen unreinen und reinen Thieren sind als göttliche Gebote gegeben.

Und dann wirken sie ja wieder zurück auf die Cultusbestimmungen über die Opferthiere.

Die Klassifikation der unreinen und reinen Thiere geht von den ersten aus. Die Bestimmungen sind Verbote; das Einzelne dieses Verzeichnisses ist schon früher behandelt Bd. XIV. S. 597 f. Vergl. noch Winer, Art. „Speisegesetze", und Knobel, zu 3 Mos. 11. Unreine Thiere sind, deren Fleisch man nicht essen darf; die anderen sind rein. Aber auch von den sonst reinen Thieren ist unrein das Aas alles Gefallenen und Zerrissenen, alles was mit sonstwie Unreinem in Berührung kam, das in der Milch seiner Mutter gekochte Böcklein, das heidnische Opferfleisch, das Fett und Blut der Opferthiere, überhaupt Alles, was mit specifisch Heidnischem zusammenhing. Vgl. R.-Enc. Bd. XIV. S. 611. Dahin gehört auch das Essen des Fleisches in seinem Blute. 1 Mos. 9, 4. Apgesch. 15, 29. — Dagegen findet sich keine Spur im A. Testament von der pantheistisch-heidnischen Ansicht, daß ursprünglich der Genuß des Fleisches etwas Unreines gewesen sey. Vergl. J. G. M., Amerikanische Urreligionen, S. 86. Bei den Essenern scheint allerdings jene Ansicht geherrscht zu haben, da sie sich mit Pflanzenkost begnügten. Wie diese Frage mit der über die Thieropfer zusammenhänge, davon vergl. man weiter unten.

Der Begriff des Unreinen (טָמֵא) und des Reinen (טָהוֹר) der Thiere ist im sogenannten levitischen Sinne zu fassen, d. h. nicht im moralischen, sondern im rituellen, wie dieß überhaupt bei den Reinigungen und Speisegesetzen der Fall ist. Aber worauf beruht der Grund der Unterscheidung? In der Quellenstelle sind bei gewissen Thieren gewisse Unterscheidungszeichen angegeben, bei anderen nicht. Z. B. unrein sind von den Vierfüßlern die Wiederkäuer mit ungespaltenen Klauen. — und ebenso sind unrein die Nichtwiederkäuer mit gespaltenen Klauen; dann alle Vierfüßler ohne gespaltene Klauen. Diese Bestimmungen können allerdings einen natürlichen Grund der Unreinheit angeben, nämlich den des Gemischten, des nicht rein sein natürliches Prinzip Bewahrenden. Vergl. unten. Aber da bei vielen Thieren gar kein Grund der Unreinheit angegeben ist, so scheint jenes mehr ein Merkmal als ein Grund zu seyn. Doch ist immer beachtungswerth, daß gerade nur jenes Merkmal angegeben ist. Die Alten sowohl als die Neueren haben verschiedene Gründe jener Trennung zwischen reinen und unreinen Thieren aufgestellt. Vgl. Bd. XII. S. 621. 629. XIV. 597. 610. 612; Knobel zu 3 Mos. 11. S. 434; Winer a. a. O. Dieselben enthalten neben manchem unstreitig Wahren auch manches Falsche. Zu Letzterem müssen wir auch diejenige Erklärung des Unreinen rechnen, nach welcher letzteres als eine Verleiblichung des unreinen Wesens des Todes, der der Sünde Sold ist, anzusehen und zu fliehen sey. Allein gerade bei den Thieren kann der Tod den Unterschied nicht machen, da ja auch die reinen Thiere sterben. Im Allgemeinen findet sich der Unterschied zwischen reinen und unreinen Thieren zudem auch bei heidnischen Völkern, deren religiöse Anschauungen jenes moralische Schuldgefühl nicht kennen. Und was in dieser Sache den Hebräern ausschließlich eigenthümlich ist, ist nicht die moralische Fassung des Reinen und Unreinen, sondern der Gegensatz gegen gewisse heidnische Rohheiten. Der Gegensatz zwischen rein und unrein beruht bei Israeliten wie bei Heiden auf einer natürlichen Anschauung mit religiöser Beziehung, im engeren Sinne, mit levitischer. Hiebei ist es am einfachsten und natürlichsten, mit Winer, de Wette, Ewald, Knobel u. A. m. vom Ekel auszugehen. Die Natur hat den Menschen und den Thieren einen Ekel gegen gewisse Dinge und Zustände eingepflanzt. Häufig beruht derselbe auf der Ungesundheit der letzteren. Bei anderen ist der Grund versteckter. Aber allgemein ist dieser Ekel (über heidnische Speiseverbote vgl. Bd. XIV. S. 611; Knobel zu Levit. a. a. O.; Winer, den Art. „Speisegesetze"). Bei den einen Menschen geht er weiter als bei anderen, bei Naturvölkern und Südländern weiter als bei Gebildeten und Nordländern. Allgemein ist der Ekel nicht nur gegen das stinkende Aas, sondern auch gegen den Genuß des Fleisches fleischfressender Thiere, gegen Unrath, Unreinlichkeit, Schmutz u. s. w. Was so tief

und unmittelbar in der Natur gegründet ist, wie dieser Ekel, wurde auch mit Recht als ein göttliches Gesetz aufgefaßt, das da verbietet, von allen Thieren zu essen.

Bei den Hebräern setzte sich diese rituelle Anschauung auch mit einer moralischen in Beziehung. So kann das Schwein dem Menschen ein Bild des moralisch Unsauberen werden. Vgl. Bd. XIV. S. 597. Aber ursprünglich ist diese moralische Beziehung nicht, auch dieses Thier ist weder moralisch noch unmoralisch und galt auch heidnischen Völkern, wie den Aegyptern, Libyern, Phöniziern, Arabern, Phrygiern, Skythen, für unrein. — Bei den Juden seit dem babylonischen Exil ist für das Leben bis auf den heutigen Tag gleichsam als ein karakteristisches Zeichen in die Augen springend ihr vorherrschender Abscheu gegen das Schweinefleisch, so daß sie sich bisweilen lieber tödten ließen, als daß sie solches gegessen hätten. 1 Makk. 1, 65 f. 2 Makk. 6, 18 f. 7, 1 f. R.-Enc. Bd. XIV. S. 598 f. Im Uebrigen galten auch den Juden die alten gesetzlichen Bestimmungen. Nur suchten ihre Schriftgelehrten und Rabbinen Manches zu erklären, näher zu bestimmen und zu erweitern. Schon die griechischen Juden übertrugen die Unreinigkeitsbestimmungen der Thiere auf das moralische Gebiet, wie Aristeas und Philo (de agric. pag. 206; de migrat. Abrah. pag. 398). Dieser allegorischen Fassung der Alexandriner folgten nach dem Vorgange des Barnabas und Irenäus die folgenden Kirchenväter. Vergl. Knobel zu Levit. S. 441. Andere Rabbinen dagegen untersagten das Nachforschen über die Speisegesetze und mithin über die Unreinigkeit gewisser Thiere. Siehe R.-Enc, Bd. XIV. S. 598. Andere aber, wie z. B. Maimonides, gaben doch mancherlei Bestimmungen und Erweiterungen. Bd. XIV. S. 606.

Das Christenthum hob die alttestamentlichen Unreinigkeitsbestimmungen hinsichtlich der Thiere sammt den übrigen Ritualgesetzen auf, indem es die ganze Aufmerksamkeit auf die moralische Reinheit des Herzens richtete. Das Princip sprach schon Christus selbst aus Matth. 15, 11 f. Speciell ist dasselbe auf die Unreinheit der Thiere angewendet Apgesch. 10, 15. 28. Nach dem Zusammenhange der letzten Stelle bezieht sich zwar der Ausspruch der himmlischen Stimme auf die Menschen, auf die Heiden. Allein daß auch hier wie bei jedem Gleichniß das Primum comparationis auch gelte, ergibt sich aus der ganzen Lehranalogie und Praxis der apostolischen Kirche, die sich hierin an die vormosaische Ansicht anschloß. 1 Mos. 9, 3. So abrogirt auch der Apostel Paulus die alten Unreinigkeitsgesetze hinsichtlich der Thiere. Röm. 14, 2 f. 14. Kol. 2, 16. Tit. 1, 15. Und ebenso der Hebräerbrief 13, 9. Aber ebenfalls auf Grund der vormosaischen Bestimmung ließ der Apostelconvent Apgesch. 15. die Verbote des Genusses von Erstickten, Blut, von heidnischem Opferfleisch bestehen, auf welche auch bei den Juden die Proselyten des Thores verpflichtet worden waren. Vgl. auch 1 Kor. 8, 1 f. 10, 19 f. Offenb. 2, 14. 20. 24. Diese gegen specifisch heidnische Cultusgebräuche gerichteten Bestimmungen dauerten in der Kirche noch lange fort oder wurden wieder aufgegriffen. S. R.-Enc. Bd. XIV. S. 610. Da dieß ebenfalls im Gegensatze zu heidnischen Sitten geschah, so fällt natürlich jetzt dieser Grund für Europäer weg.

2) Unreinheit von Thieren für das Opfer (levitische). — Wie für den Menschen nur der Genuß der reinen Thiere gestattet war, so für die Opfer für Gott. Man denkt sich die Gottheit das Opfer oder doch den Opfergeruch genießend, das man ihr aus Dankbarkeit darbringt. Das ist die ursprüngliche Vorstellung, an die alle anderen sich erst anschließen, auf der sie beruhen. Selbst die Thieropfer des Alten Testaments waren ursprünglich Dankopfer. 1 Mos. 4, 4. Aber immer mehr tritt im Hebraismus die moralische Beziehung der Thieropfer in den Vordergrund. Vergl. R.-Enc. Bd. X. S. 621 f. und den Art. „Opfer". — Daß nun aber nur reine Thiere geopfert werden durften, ist schon vormosaische Einrichtung. 1 Mos. 8, 20. Esel, Kameele, Pferde werden von den Hebräern nicht geopfert. Aber auch nicht alle reinen Thiere durften geopfert werden, sondern nur zahme, also keine Hirsche und andere Jagdthiere. Die Tauben konnten nicht wohl als Jagdthiere angesehen werden, da sie als eine gewöhnliche Nahrung der Armen auch von diesen geopfert wurden. Man fing sie, ohne be-

sondere Jagd auf sie zu machen. Von den reinen und zahmen Thieren durften wiederum nur die makellosen (תְּמִים) dargebracht werden. 3 Mos. 22, 20 f. Dazu gehörte auch, daß die Opferthiere, mit Ausnahme der Tauben, nicht zu jung, nicht unter acht Tage alt, zum Opfer zugelassen wurden. 2 Mos. 22, 30. 3 Mos. 22, 27. Zu junges Fleisch ist ekelhaft und ungesund, darum unrein. Ebensowenig durften zu alte Thiere geopfert werden. 3 Mos. 1, 5. Sie sind für den Genuß des Menschen nicht gerade gesucht, für die Gottheit durch menschlichen Gebrauch noch obendrein profanirt. Rinder scheinen gewöhnlich dreijährige geopfert worden zu seyn. Doch vergl. Richt. 6, 25. Das Kleinvieh wurde gewöhnlich einjährig geopfert. 2 Mos. 29, 38. 3 Mos. 9, 3. 12. 6. 14, 10. 23, 12. 18. 4 Mos. 15, 27. 28, 9.

Mit der Frage über den Genuß des Fleisches in den Urzeiten (vgl. oben) hängt auch die zusammen, ob in den ältesten Zeiten Thieropfer stattgefunden hätten. Wir müssen diese Frage schon aus dem allgemeinen Grunde bejahen, weil auch ersteres stattfand. Wir haben aber auch noch bestimmtes biblisches Zeugniß für das hohe Alter der Thieropfer. 1 Mos. 4, 4 f.

Gewissermaßen das Gegentheil vom Thieropfer, dem Darbringen der Thiere für Gott (sacrum), ist das Cherem, das Entfernen der Thiere von Gott, das Verfluchen, exsecratio. Vgl. Bd. X. S. 622.

3) Moralische Unreinheit der Thiere. Beziehung der Thierwelt zur Moral. — Man hat die Thiere als aktive Theilnehmer an der moralischen Reinheit und Unreinheit mit in das Gebiet der Moral hineingezogen. Allerdings nehmen in der Religion des Zendvolkes auch die Thiere an dem zum Theil sittlichen Kampfe des Dualismus Antheil. Während aber dort die große Thierwelt auch auf dem sittlichen Gebiete einerseits in reine Thiere zerfällt, andererseits in unreine, glaubte man für die biblische Ansicht die Trennung nach den Zeiten fassen zu müssen, so daß ursprünglich alle Thiere moralisch rein waren, nachgehends aber in Folge des menschlichen Sündenfalls unrein wurden. Vgl. Bd. XIV. S. 597.

Abgesehen davon, daß diese Ansicht der hebräischen Eintheilung in reine und unreine entgegen ist, widerspricht sie principiell der biblisch monotheistischen Moral, welche sich durchaus in dem Gebiete der Freiheit und Zurechnungsfähigkeit bewegt. Das Hereinziehen der Thiere in den moralischen Kampf des ganzen Universums, wie er sich im Zendavesta zeigt, ist allerdings poetisch, aber nicht moralisch. Denn durch das Identificiren der Thierseele mit der Menschenseele in moralischer Hinsicht fußt es auf heidnisch-pantheistischer Grundanschauung. Es mag theosophisch ansprechend seyn, widerspricht aber dem moralisch-klaren und nüchternen Sinne des Hebraismus.

Man glaubte für diese Theilnahme der Thiere am menschlichen Sündenfall an der Erzählung von der Verführung durch die Schlange einen Anhaltspunkt gefunden zu haben. 1 Mos. 3, 14. 15. Allein die Schlange handelt hier nicht als Thier, sondern als Sinnbild des Bösen, daher mit Recht nach späterer Fassung als Hülle des Teufels. Weish. 2, 23. 24. 4 Makk. 5, 20. (18, 8.) Offenb. 12, 9. So ist schon im Zendavesta die Schlange Sinnbild des Bösen (s. Zendav. bei Kleuker, Bd. II. S. 384 f.). Und so verhält es sich auch mit dem Hereinziehen der übrigen Thiere in die Folgen der menschlichen Erbsünde, nach welchem die Sünde auch zu sämmtlichen Thieren hindurchgedrungen wäre. Denn 1 Mos. 3, 14. ist מִכֹּל nicht comparativisch, sondern exclusiv zu fassen: Von (d. h. unter) den Thieren ist die Schlange verflucht. Dieser Fluch, insofern er das Thier trifft, ist ein physischer, der im Grunde schon vor dem Sündenfalle stattfand. Eben wegen ihrer kriechenden List (Matth. 10, 61.) ist sie für den Menschen ein passendes Sinnbild des Bösen.

Für die aktive Theilnahme der Thiere an der Sünde und ihrer Strafe darf man nicht mit Delitzsch (Commentar S. 179) 3 Mos. 20. 15. anführen, nach welcher Stelle unnatürliche Unzucht der Menschen mit Thieren auch an letzteren gestraft wird. Die Strafe ist weder eine juristische noch eine moralische, denn das Thier wußte nicht,

was ihm geschah, sondern das Thier wurde levitisch unrein, ein widernatürlicher und ekelhafter Gräuel, der durch den Tod aus den Augen der Menschen entfernt werden mußte. Für den Menschen soll der Abscheu ausgedrückt werden, dem Thiere aber geschieht kein Unrecht, da es selbst keine Rechte hat.

Fielen die Thiere in das Gebiet der Moral und hätten sie gegen ihre ursprüngliche Anlage Theil an der Sünde, so wäre natürlich, daß ihnen auch eine Sehnsucht nach der Erlösung zukäme. Dieselbe fanden allerdings und finden viele Ausleger und Theologen in Röm. 8, 19—22., besonders in den Worten *πᾶσα ἡ κτίσις συνεστάζει καὶ συνωδίζει.* Vergl. R.=Encykl. Bd. XIV. S. 597, und die Commentare. Nimmt man *κτίσις* im weitesten Sinne, so muß man auch die leblose Natur darunter begreifen. So würden dann auch Pflanzen und Steine in das sittliche Gebiet gezogen und ihnen eine Sehnsucht nach Erlösung zugeschrieben! Am natürlichsten und der Schriftanalogie am angemessensten nimmt man *πᾶσα ἡ κτίσις* im engeren Sinn von der lebendigen, vernünftigen Schöpfung im Gegensatz zu den Kindern Gottes, also von den unbekehrten Menschen, welche mit Schmerzen die Kindschaft Gottes erwarten, nicht aber die Thiere, so wenig als Pflanzen uud Steine. Diese *πᾶσα ἡ κτίσις* ist es, welcher der Herr Mark. 16, 15. das Evangelium zu verkündigen befiehlt, nicht aber den Thieren. Vgl. auch Kol. 1, 23. Hebr. 4, 13. Jak. 1, 18. Es ist also dasselbe, was bei Paulus und Johannes *ὁ κόσμος* heißt. Das *οἴδαμεν* Vers 22. beruft sich auf ein menschlich=sittliches Bewußtseyn.

Mit dieser Sehnsucht der Thiere nach der Kindschaft Gottes hat man auch prophetische Stellen des A. Testam. consequenterweise in Zusammenhang gebracht, in welchen ein allgemeiner Thierfriede geweissagt wird, der im messianischen Reiche eintreten werde. Besonders Jes. 10, 6 f. 65, 25 f. Consequent, denn wenn der Thierkrieg eine Folge der menschlichen Sünden ist, so muß auch mit der Erlösung von der Sünde der Thierfriede eintreten. Dann werden die Thiere nach diesen Schilderungen ihre Natur verändern, der Wolf weilet dann beim Lamm, der Parder lagert sich beim Böckchen, Kalb und junger Löwe und Mastkalb werden von einem jungen Knaben geführt, Kuh und Bärin weiden, ihre Jungen lagern zusammen, und der Löwe wie das Rind frißt Stroh. Besonders ist herauszuheben, daß die Schlange aufhören wird, ein tödtendes Thier zu seyn, so daß der Säugling an ihrer Kluft spielt und nach ihrer Höhle der Entwöhnte seine Hand ausstreckt. Wolf und Lamm weiden zusammen. Nichts Böses und nichts Verderbliches thun sie auf meinem heiligen Berge, spricht der Ewige.' Es ist eben bildlich und dichterisch von dem Frieden im messianischen Reiche die Rede, gerade wie mit ähnlichem Zwecke bei morgenländischen und abendländischen Dichtern, und in antiken Religionsschriften. Beispiele vergl. bei Gesenius im Commentar zu Jesajas. Hesekiel (34, 25. 28.) läßt weniger schwunghaft bloß die wilden Thiere aus dem Lande vertilgt werden, auf daß man sicher wohne in der Wüste und in den Wäldern und nicht von den Thieren der Erde gefressen werde. Eine Stelle erklärt die andere.

Dagegen werden nach biblischer Anschauung die Thiere in eine passive Stellung zur Moral gesetzt und zum Objekt derselben gemacht. Der Mensch ist von Gott zum Herrn über die Thiere bestimmt, sowohl nach althebräischer Ansicht, 1 Mos. 1, 26. 28., als nach der anderer antiker Völker. Vgl. den Commentar von J. G. M. zu Philo's Schrift von der Weltschöpfung, S. 288. Als von Gott gesetzter Herr, als Gerechter, erbarmt er sich seines Viehes, er kennt die Seele seines Viehes, kennt seinen Schmerz. Sprchw. 12, 10. Das geschieht nicht so fast des Thiers wegen, 1 Kor. 9, 9., als des Menschen wegen, aus Humanität, da durch die Thierquälerei schon im Kinde der Saame gelegt wird zur unempfindlichen Grausamkeit gegen die Menschen. Darum gab es auch sonst im Alterthume einzelne Verordnungen der Art. So in Athen, der Pflegerin der Humanität, wo der Areopag über Thierquälerei urtheilte. Quintiliani Instit. V, 9. 13. Und ebenso in der am meisten von den heidnischen Religionen sittliche Elemente entwickelnden Zendreligion. Rhode S. 438. 441. 445. Im Alten

Testament wurde eine besondere Aufmerksamkeit auf diesen Punkt gelegt. Diese Verordnungen waren allerdings mehr levitisch rituell und beruhten auf natürlich religiösen Anschauungen der Reinheit. So das Verbot, nicht Thiere verschiedener Art an denselben Pflug zu spannen. 5 Mos. 22, 10. Denn es sollte (wozu kein moralischer Grund vorlag), auch nicht das Feld mit zweierlei Saamen besäet werden, noch sollte man Kleider von zweierlei Zeug tragen. 3 Mos. 19, 19. 5 Mos. 22, 9. 11. Eben so sollte man nicht durch Thiere verschiedener Art Bastarde erzeugen lassen. Solche Verordnungen beruhen auf dem antiken Naturgefühl, daß nur das Unvermischte (incorruptum) rein (sincerum, integrum, ἁπλοῦν) ist, — eine Anschauung, welche zugleich neben der des Ekels der levitischen Unterscheidung zwischen reinen und unreinen Thieren zu Grunde liegt. Beide Anschauungen stützen einander. Bei der Verhinderung der Vermischung verschiedener Thierarten kam dann noch eine moralische Anwendung auf den Menschen hinzu. Vergl. Winer, Art. „Verschiedenes". — Eben so ist das Rituelle und moralisch Humane eng verbunden in dem Verbot, Thiere zu kastriren, 3 Mos. 22, 24., welche Handlung zunächst als eine Verletzung und Meisterung der Natur angesehen wurde. Vorherrschend human ist die Verordnung, daß die Arbeitsthiere am Sabbath Ruhe haben sollten. 2 Mos. 20, 10. 23, 12. Eben so die Vorschrift, dem Dreschochsen nicht durch einen Maulkorb den Mund zu verschließen, 5 Mos. 25, 4., wie übrigens Aehnliches auch anderswo geschah. Aelian, de natura animalium 4, 25. Vergl. Winer, Art. „Dreschen". Ebenfalls einen humanen Grund hatte das Gesetz, kein Thier mit seinen Jungen an demselben Tage zu schlachten. 3 Mos. 22, 28.

II. Thiersinnbilder in Bibel und Kirche. — Die Thiersinnbilder sind ein Theil der Sinnbilder überhaupt, von denen früher (Bd. XIV. S. 431) in einem besonderen Artikel gehandelt wurde. Vergl. auch Bd. VII. S. 217. XIII, 562. Hier ist nur Einzelnes nachzutragen. Die Thiersinnbilder sind entweder bloß in der Sprache ausgedrückt oder in plastischen Cultusbildern. Beides findet statt im Alten Testament. im Neuen Testament nur ersteres. In kirchlichen Cultusbildern ist dann Manches dargestellt, was in der Bibel bloß sprachlich gegeben ist. Verzeichnisse von Sinnbildern letzter Art sind gegeben Bd. XIV. S. 434 f.

1) Für das Alte Testament sind noch als Sinnbilder beizufügen die Heuschrecken als Symbole göttlicher Strafgerichte. Gewisse Strafinstrumente nannten die Hebräer Skorpionen, 1 Kön. 12, 11. 14. 2 Chr. 10, 11. 14. Aus den Cultusbildern des Alten Testaments gehören hierher die Cherubim und die mit ihnen verwandten Seraphim, von denen namentlich erstere sowohl in Worten erwähnt sind, als auch bildlich dargestellt wurden an den Teppichen und Vorhängen der Stiftshütte, auf dem Deckel der Bundeslade, in dem Getäfel und an den Thüren des Tempels, auf den Gestellwänden der Waschbecken des Vorhofs und im Allerheiligsten neben der Bundeslade in erhabener Gestalt. Vgl. R.-Enc. Bd. IV. S. 24. VII, 217. I, 227. Diese Cherubim sind Mischungen verschiedener Thiere, von Mensch, Löwe, Stier, Adler. Daher sind sie der monotheistischen Symbolik angemessener, als die einfachen Thiersinnbilder. Denn sie bleiben nicht, wie diese, bei Vereinzelung göttlicher Eigenschaften stehen, sondern fassen mehrere in Einem Bilde zusammen. Doch begegnen wir auch wohl einfachen plastischen Thierbildern, wie den zwölf Rindern in dem Vorhofe des Tempels, welche das eherne Meer tragen, 1 Kön. 7, 25. 29., vergl. Bd. VII. S. 217, als auch in prophetischen Gesichten, ebenfalls Stierbildern. Hes. 1, 10. 10, 14.

2) Für das Neue Testament sind beizufügen der Löwe, der 1 Petr. 5, 8. ein Bild des Teufels ist, daher derselbe auch wirklich in kirchlichen Bildern als Löwe dargestellt wurde. Dagegen ist der Löwe, der ja auch zum Cherub gehört, auch wieder ein Sinnbild Christi, Offenb. 5, 5. Gerade so ist auch die Schlange ein verschiedenes Sinnbild. Der Esel, auf dem der Herr in Jerusalem einreitet, ist ein Sinnbild des Friedens, und Christus bezeichnet sich mit dieser Handlung nach prophetischem Vorgange als den Friedensmessias. Matth. 21, 2. Zach. 9, 9. Die Taube ist sowohl Bild der

Unschuld, als bei der Taufe Symbol des heil. Geistes. Das Schwein ist Sinnbild der Unreinheit und des Gemeinen. Matth. 7, 6. 2 Petr. 2, 22. Besonders treten die Thiersinnbilder in der Offenbarung Johannis hervor. Häufig werden die vier Geschöpfe (ζῶα) beim Throne Gottes genannt, 4, 6; nach Hes. 1, 5. Diese Geschöpfe wurden dann vom fünften Jahrhundert an den vier Evangelisten als ihre Symbole beigegeben. Vgl. R.-Enc. Bd. XIV. S. 637. Dann ist wieder ein Thier (θηρίον) erwähnt, das aus dem Abgrund steigt, 11, 7. Christus wird fortwährend das Lamm genannt; der Teufel der Drache, 12, 3. 7. 9. Andere Sinnbilder in diesem Buche sind Pferde, 6. 9, 17. u. s. w., Heuschrecken 9, 3., Vögel 19, 17., Frösche 16, 13., der Stier (μόσχος) 4, 7., wie bei Hesekiel. Vgl. Bd. VII. S. 215.

3) Ueber die Sinnbilder des kirchlichen Cultus überhaupt, so wie über die Thierbilder desselben ist früher in dem Artikel „Sinnbilder“ ausführlich gehandelt worden; demselben liegt hauptsächlich zu Grunde die Schrift vom Bischof Münter: die Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alten Christen. Es ist aber auf diesem Gebiete in unserer der Kunstgeschichte so sehr zugewandten Zeit noch Vieles untersucht und geschrieben. Es steht von allem dem eine Zusammenstellung zu erwarten, wenn der Theil von Piper's „Mythologie der christlichen Kunst“ (Bd. I. II. 1847. 1851) erscheinen wird, der die Thiersinnbilder behandeln wird. Einstweilen soll hier noch auf einige neuere Werke hingewiesen werden. Abhandlung von Otte: Ueber die Deutung der Thiergestalten in den Kirchengebäuden des Mittelalters. In den Mittheilungen des thüringisch-sächsischen Vereins. Bd. VI. Von demselben Verfasser: Handbuch der Kunstarchäologie des Mittelalters. 3. Ausg. 1854. Kreuser, der christl. Kirchenbau. 1851. Besonders ist hier hinzuweisen auf das Werk von Gustav Heider: die Romanische Kirche zu Schöngrabern in Niederösterreich, Wien 1855, wo von der christlichen Thiersymbolik im Allgemeinen sowohl, als auch besonders von der des Löwen gehandelt wird, S. 111 f. 182. 184. 207 u. a. a. O. m. Ebenso steht ein Werk zu erwarten von Herrn Architekt Riggenbach in Basel über das bezüglich der Thiersymbolik so wichtige Münster in Basel.

Die Thiersinnbilder der Christen wurden zum Theil aus der Bibel genommen, und zwar auch so, daß, was dort bloß im sinnbildlichen Wort gegeben war, jetzt auch plastisch dargestellt wurde, wie z. B. Christus als Lamm, — zum Theil nahm man die Thiersinnbilder aber auch aus der altheidnischen Symbolik, wie den Delphin, Hahn, Pelikan, das Seepferd, Affen, Centauren, Halbmenschen u. s. w. Dieß tadelte aber schon Bernhard von Clairvaux: Apologia ad Guillelmum I, 1246. Vgl. Heider 114. Christliche Helden und Ritter (z. B. der heil. Georg), die mit dem antichristlichen Drachen kämpfen, haben den heidnischen Hintergrund des die Schlange der Feuchtigkeit bekämpfenden Sonnengottes, wie Apollo, Herakles, Thor, der tibetanische Durga, die amerikanischen Manco Capac, Bochica, Tonatiuh. Im Christenthume sind ähnliche Helden zu christlichen Bekämpfern des Teufels geworden. Ebenso wurden manche Darstellungen an den Kirchen dem ursprünglich heidnischen Thierepos entnommen. Vgl. W. Wackernagel in Haupt's Zeitschrift für deutsche Alterthumskunde, Bd. VI. Heider. Einen heidnischen Hintergrund haben auch die Mythen von Klosterstiftungen durch weisende Thiere, wie J. Grimm dergleichen anführt. Doch gibt es auch solche Sagen von offenbar originell christlichem Ursprung. So die des Ursprungs vom Kloster Schönthal in Basellandschaft. Ein Dienstmann des Grafen von Frohburg hatte ein Gesicht. Die Mutter Gottes erschien ihm mit einem Engel, wie sie in einem Wagen fuhr, der von einem Löwen und einem Schafe gezogen wurde. Darauf gründete der Graf das Kloster im J. 1130. Hierher gehört auch der Fisch (*ΙΧΘΥC*) als Symbol Christi. Während in der älteren christlichen Kunstperiode, der romanischen (byzantinischen) das Thiersymbol weit überwiegend war, wird in der gothischen das Thier mehr in freier und selbstständiger Naturdeutung aufgefaßt. Viele schöne Thierbilder finden sich namentlich an den gothischen Kirchen des südwestlichen Deutschlands. Dahin gehört die Eidechse, das Einhorn, der Hirsch, Ochse, Pfau, Rabe, Bär, Widder und besonders Vögel.

III. Thierbilderdienst der Hebräer. — Derselbe ist entweder dem einigen ewigen Gott (Jahve) oder polytheistischen Göttern gewidmet, entweder bloß häretisch oder abgöttisch und polytheistisch.

1) Thierbilder der Hebräer als Darstellungen des einigen Gottes. — Ueber die eherne Schlange vergl. R.-Enc. Bd. XIII. S. 562. Beizufügen ist noch, daß nach Jakob Grimm die Longobarden eine goldene Schlange als Summus Deus verehrten. Die eherne Schlange des Moses stellte Gott als den Heilenden (σωτήρ) dar. Besonders bei den Aegyptern wurde die Schlange als Symbol der göttlichen Heilkraft angesehen und von ihnen her auch bei den Griechen. Jablonsky, Panth. aegypt. I, 87. Bunsen's Aegypten, Bd. V. a. S. 348. I, 443. Creuzer's Symb. II, 225. 245. 246. III, 400. 401. 425. Plutarch's Isis 21. Lampadius, Vita Heliogabali 26. Euseb. Praep. evang. I, 20. Pausanias VII, 23. 6. Mag auch ein Widerspruch Mosis mit sich selber in der Aufstellung der ehernen Schlange erblickt werden, vgl. R.-Enc. Bd. XIII. S. 564, so findet derselbe bei jeder Erklärung statt. Zudem fanden wir auch sonst Bilder, und namentlich Thierbilder, beim mosaischen Cultus, vgl. diesen Art. Bd. II. S. 1 und Bd. VII. S. 217. Später, als die Verehrung dieser Schlange im antimosaischen Geiste betrieben wurde, schaffte man sie vom orthodoxen Standpunkte aus mit Recht ab. — Ueber die Vergleichung Christi mit der ehernen Schlange Joh. 3, 14. 15. vgl. Bd. XIII. S. 565.

Vom goldenen Kalb oder vielmehr Stier (μόσχος) ist besonders gehandelt Bd. VII. S. 214. Auch dieser Thierbilderdienst ist um so mehr aus Aegypten abzuleiten, als auch Jerobeam I., der den Stierdienst Jahve's einführte, denselben offenbar auch aus Aegypten geholt hatte. Denn in Aegypten verehrte man nicht bloß lebendige Thiere, sondern auch Thierbilder, namentlich Stierbilder. Vergl. Bd. VII. S. 216. und über den späteren Stierdienst im Zehnstämmereich unter Jerobeam Bd. VII, 217.

2) Abgöttische Verehrung von Thierbildern bei den Hebräern. — Daß der Sonnengott Baal wie in Karthago so in Vorderasien auf einem Stiere sitzt (Bd. I. S. 639), weist darauf, daß derselbe auch im Stierbild verehrt wurde. So war es mit Moloch. Vergl. Bd. I. S. 639. VII, 216. IX, 715. 720. Auch in Aegypten wurde der Sonnengott als Stier verehrt. Vgl. Bd. VII. S. 216. — Ein anderer Thiergott war der Fliegengott Beelzebub, dessen Dienst auch nicht ohne Einfluß auf die Hebräer geblieben war. 2 Kön. 1, 2. 3. 16. Vgl. Bd. I. S. 768. Nach 2 Chr. 11, 15. führte Jerobeam im Reiche Israel die Verehrung von Stierbildern und Bocksbildern ein. Letztere gehören ebenfalls ursprünglich nach Aegypten. Herod. II, 46. Diod I, 88. Suidas *Μένδης*. Maimonides, More Neboschim III, 46. Knötel, Cheops. p. 99.

Es ist den Juden auch Eselsverehrung zugeschrieben worden, namentlich hat dieß der geistreiche Posidonius vermöge seiner höheren Kritik und philosophischen Combination auf die Bahn gebracht. Vergl. Joseph. contra Apionem II, 7. Plutarch. Sympos. IV, 5. Diod. 34, 1 Tac. Hist. V, 4. Theol. Studien u. Kritiken. 1843. IV, 909 f. Müller, Fragm. hist. IV, 377 aus Suidas. Ewald, Israel II, 241. Daß die Juden niemals dem unreinen Esel irgend eine Art religiöser orthodoxer Verehrung dargebracht haben, versteht sich heutigen Tages von selbst. Aber auch nicht von einer heterodoxen, nicht einmal von einer abgöttischen, wird in irgend einer Quelle berichtet. Die ganze Nachricht beruht auf einer Verwechselung der Juden mit den Hyksos und überhaupt mit Vorderasiaten. Nach der Ansicht der Aegypter nämlich ist der Esel dem Typhon heilig, dem bösen Princip, das zugleich Vorderasien repräsentirt. Darum wird im ägyptischen Mythus der Esel sammt Typhon nach Syrien verwiesen. In diesem Sinne wurden in Koptos Esel dem Typhon so geopfert, daß man ihnen das Genick brach und sie von einem Felsen herabstürzte. Plutarch, Isis 30. Aelian. Hist. anim. 10, 28. Mit letzterem Umstande steht vielleicht in Beziehung die Verordnung 2 Mos. 13, 13. 34, 20. Movers, Phön. I, 365. Vgl. Bd. IV. S. 161. Dagegen

war der Esel wirklich den Vorderasiaten Symbol der männlichen zeugenden Naturkraft, und er war daher dem Baal als Kronos oder als Ares, ferner der tyrischen Göttin heilig. Movers I, 365. 383. 297. 595. 681. Knötel's Cheops 107. Lactant. Instit. I, 21. Meiners, krit. Geschichte I, 232. Winer's bibl. Wörterb. Art. „Esel". — Ueber die Verwechselung von Jüdischem mit Vorderasiatischem vgl. die Abhandl. in den theol. Stud. u. Krit. 1843. Heft 4. Nach dieser Verwechselung wurde vielfach vorderasiatischer Cultus den Juden zugeschrieben. — Von den Juden wurde dann diese Kritik auch auf die Christen übergetragen. Auch die Christen sollten Esel verehrt haben. Minutius Felix 9, 4. (S. d. Art. „Asinarii".)

IV. Thierdienst in Aegypten. Alter desselben. Ansicht Röth's. — Die hebräische orthodoxe Thiersymbolik mag auf allgemein menschlicher, besonders antiker Anschauung beruhen und braucht nicht anderswoher abgeleitet zu werden. Was aber die göttliche Verehrung von Thierbildern betrifft, so ist natürlich dabei zunächst an die uralte Verbindung mit Aegypten zu denken. Vgl. Bd. VII. S. 216. Außer den heiligen Stieren wurden in Aegypten noch verehrt das Krokodil, der Bock, das Schaf, der Scarabäus, der Hund, der Hundsaffe, die Spitzmaus, die Katze, der Wolf, das Ichneumon, der Löwe, das Nilpferd, der Ibis, einige Schlangen, einige Fische.

Von Röth's Ansicht, dem auch noch Scherr (Geschichte der Religion III, 37), Oppel (Kemi) u. A. beistimmen, daß der ägyptische Thierdienst als etwas Sekundäres und aus der hieroglyphischen Symbolik Entstandenes zu erklären sey, ist zum Theil schon früher Bd. VII. S. 215 geredet worden. Dazu ist hier noch einiges Weniges nachzutragen. Wenn Röth behauptet, nirgends sey der Thierdienst eine ursprüngliche Religionsform, so findet seine Behauptung schon in dem oben Bemerkten ihre Widerlegung. Bei allen primitiven heidnischen Religionen stoßen wir auf Thierdienst. Ferner bemerkt Röth, daß, wenn man daraus, daß bei Hebräern und Christen Thiersymbolik sich vorfinde, den Schluß ziehen wollte, daß beide ursprünglich Thiere verehrt hätten, so wäre, wie Jedem einleuchte, der Schluß falsch. Gerade so sey es mit den Aegyptern. Allein die letztere Behauptung ist unrichtig. Man weiß von einem ägyptischen Thierdienst nicht durch einen Schluß, sondern durch eine Jedem bekannte Ueberlieferung, die denselben in die ältesten Zeiten hinaufsetzt. Vgl. R.-Enc. Bd. VII. S. 215. Dem dort Bemerkten ist hier noch beizufügen Diodor I, 50., nach welchem der ägyptische Thierdienst so alt ist als Memphis. Ebenfalls versetzt der ägyptische Mythus von der Verwandlung der ägyptischen Götter in Thiergestalten den Thierdienst in die älteste mythische Zeit. Vgl. Joseph. contra Apionem II, 11. Plutarch, Isis 72. Diod. I, 86. Ovid's Metamorphosen V, 322 f. Hygin. P. A. II, 28. Euseb. Praep. ev. p. 31. Eratosth. catast. c. 27. Zudem ist nirgends nachweisbar aus der Thiersymbolik Thierdienst entstanden, die Ueberlieferung weiß nicht nur nichts von einer Verehrung lebender Thiere bei Hebräern, Juden und Christen, sondern die Geschichte und die Anschauung der natürlichen Entwickelung der Sache stimmen darin überein, daß die Thierverehrung das älteste sey. Man verehrte allerdings nicht das Thier als Thier, sondern als Sinnbild einer göttlichen Kraft. Hegel XI, 235. Baur, Symbol. I, 174. J. Grimm, deutsche Mythol. 2. Ausg. S. 313. J. G. M., amerikanische Urreligionen, S. 60 u. a. m. Allein diese Trennung von Symbol und dem sichtbaren Gegenstand wurde ursprünglich nicht vollzogen, man war sich derselben nicht bewußt. Das Bewußtseyn entwickelte sich erst allmählich. Die Aegypter haben am zähesten den alten Thierdienst erhalten auch noch neben einer bewußten Symbolik, die sich namentlich in den Hieroglyphen (ζῶα, bei Herod. II, 4.) kund gab. Dieser Thierdienst erhielt sich in Aegypten wie gesagt, noch bis in eine jüngere Zeit, als in Vorderasien nur selten mehr lebendige Thiere verehrt wurden, sondern Thierbilder, die dann immer mehr anthropomorphische Bestandtheile annahmen. Mit erwachtem Bewußtseyn wurden die früher göttlich verehrten Thiere bloß zu den Göttern heiligen Thieren. Die Griechen, die den am weitesten ausgebildeten Grad des Bewußtseyns im heidnischen Alterthum darstellen, hatten zwar

noch Thiersymbolik beibehalten, verstanden aber durchaus nicht mehr den ägyptischen Thierdienst, den sie geradezu lächerlich fanden. Würde, wie Röth will, Thierdienst erst in späterer Zeit als etwas Sekundäres aus der älteren ursprünglichen Thiersymbolik hervorgehen, so müßten wir ihn in einer späteren Zeit bei Griechen, Hebräern, Christen entwickelt vorfinden. Dagegen ist es ganz natürlich und die Geschichte bestätigt es überall, daß, wenn einmal das Bewußtseyn so sehr erstarkt ist, daß man das Symbol als solches auch nur halbwegs erkennt, so kann der Thierdienst nicht mehr entstehen, er widerstrebt jedem modernen, moralischen, monotheistischen und selbst anthropomorphischen Bewußtseyn und muß und wird immer mehr in den Hintergrund gedrängt werden. Der Thierdienst kann wohl, wie das in Aegypten geschah, sich aus einer älteren Zeit in eine spätere herein erhalten. Es geschieht dieß vermöge der Zähigkeit, mit der überall religiöse Formen, gleichsam der neuen Mode widerstrebend, sich in Zeiten hinein erhalten, in die sie nicht mehr passen. Aber entstehen kann der Thierdienst auf einer solchen späteren Entwickelungsstufe nicht. Die Geschichte weist kein einziges derartiges Beispiel auf. Hebräer und Christen verehrten aber darum keine lebendigen Thiere, weil ihr specifisches Religionsprincip diesen Dienst nicht mehr möglich gemacht hatte. Gegen die Ableitung des Thierdienstes aus den Hieroglyphen vergl. auch Schmidt, zwölf Götter der Griechen. Anmerk. 17.

Die Griechen und Neuere, denen der Grund des Thierdienstes unklar war, leiteten denselben, wo nicht falsch, so doch einseitig, aus dem Nutzen der Thiere ab. Herod. II, 75. Plutarch, Isis 71 f. 74 f. Plin. H. N. 10, 31. Vgl. Uhlemann, Handb. II, 210. Auszuschließen ist allerdings der Nutzen nicht. Aber da die Aegypter und auch andere Völker auch schädliche Thiere verehrten, und umgekehrt nützliche, wie z. B. die Schweine, nicht nur nicht verehrten, sondern für unrein hielten, so ist der Nutzen nur als etwas Sekundäres anzusehen. Der Hauptgrund ist die Anschauung der pantheistischen Naturkraft in den Thieren, besonders in gewissen. — Die Euhemeristen dagegen erklärten den Thierdienst aus der Menschenverehrung, Ammon habe die Schafzucht eingeführt und sey daher nachher als Widder verehrt worden, Semiramis sey von Tauben gepflegt worden, Derketo (Atergatis) habe gern Fische gegessen, der kretensische Stier sey ein König Taurus gewesen. Dahin gehören auch die Könige Picus, Faunus, Huitziton u. a. m. Vgl. J. G. M., amerikanische Urreligionen 595. — Luzian führt den ägyptischen Thierdienst auf Astronomie zurück. Astrol. 6. 7.

Ueber den ägyptischen Thierdienst vgl. überhaupt noch Meiners Thierdienst der Aegypter. Vermischte Schriften I, 192 f. Bunsen a. a. O. Creuzer's Symb. I, 30. Schelling's Mythol. II, 2. 421 f. Alle diese faßten den Thierdienst ebenfalls als ein älteres Religionselement, die Thiersymbolik als ein abgeleitetes.

V. Vorderasiatischer Thierdienst im Verhältniß zu den Hebräern. Vatke. Knötel. — Im Gegensatz gegen die gewöhnliche Ansicht derer, welche die Verehrung von Thierbildern bei den Hebräern aus Aegypten ableiten oder doch mit Aegypten in nächste Berührung bringen, hat Vatke in seiner Bibl. Theologie (I, 398) vergl. Bd. VII. S. 216, diesen Bilderdienst mit dem vorderasiatischen in Verbindung gebracht. Namentlich sieht er im goldenen Stierbild der Hebräer eine uralte kananitische Gottheit. Sein Grund, warum er eher an Vorderasien als an Aegypten denken will, ist der, daß im letzteren nur lebendige Thiere verehrt worden seyen, Thierbilder aber nur in der Composition vorkommen, oder als Masken. Dagegen seyen Thierbilder überall in Vorderasien verehrt worden. Letztere Behauptung ist allerdings richtig. Vgl. die Artikel „Dagon“, „Drache zu Babel“, „Nergal“, „Nisroch“, „Baal“, „Beelzebub“, „Atargatis“, „Moloch“. Nach Hesek. 8, 9. wurden in Babylon Gebilde von Würmern und unreinen Thieren verehrt. Fischgötter waren bei den Babyloniern Anu, Oannes u. a. m. Gumpach 4, 66. Ueber die Ophionen der Vorderasiaten vgl. Movers Phönicier I, 498. Ueber ihren Thierdienst überhaupt das. S. 403. — Allein auch die Aegypter hatten Thierbilder, wie z. B. die Isis als Kuh dargestellt wurde. Ueber

andere vgl. Uhlemann's Thoth S. 68. Besonders sind hier herauszuheben die Widderkolosse. Auch der Umstand, daß die Aegypter vielfach Thierbilder in Compositionen anbrachten, beweist immerhin, daß sie bei der Verehrung der lebendigen Thiere nicht stehen blieben, sondern auch gleichzeitig mit Beibehalten der letzteren über sie hinausgingen. Auch andere Völker, welche lebendige Thiere verehrten, waren daneben auch noch dem Cultus von Thierbildern ergeben. So war dieß namentlich der Fall mit wilden Horden und Halbkulturvölkern des heidnischen Amerika. Aber auch in Vorderasien wurden neben Thierbildern lebendige Thiere verehrt, besonders Schlangen. Vergl. den Art. „Drache zu Babylon". Philo von Byblos leitete sogar den Schlangendienst anderer Völker von den Phöniziern ab. Bei den Arabern wurden Schlangen und Schafe verehrt. Ueber erstere vgl. Lazarus, Zeitschr. I, 412, über letztere Sinat al Resul p. 145, über den arabischen Thierdienst überhaupt vergl. Meiners, kritische Geschichte I, 192. — Wenn aber auch zugestanden werden muß, daß bei den Aegyptern die Verehrung lebendiger Thiere vorherrschte, bei den Vorderasiaten die der Thierbilder, so folgt daraus noch nicht, daß die Hebräer zu ihren Thierbildern nicht zunächst durch die Aegypter veranlaßt worden seyen. Sie ahmten die ägyptische Form nicht sklavisch nach, weil sie viel specifisch heidnischer ist als das Thierbild, das dem Bewußtseyn des Symbols schon näher liegt. Es zeigt sich bei den Hebräern ein weit schrofferer Gegensatz gegen vorderasiatisches Wesen als gegen Aegypten, und zwar der Cultushandlung wegen. Des vorderasiatischen Cultus war man sich von Anfang an als eines abgöttischen bewußt, von dem ägyptischen konnte man sich wenigstens einige äußere Formen der Thiersymbolik aneignen. Dazu kommt, daß zur Zeit des Moses allem Anscheine nach die mit den Hebräern in Berührung gekommenen Vorderasiaten einem mehr unbildlichen, unmittelbaren Naturdienst ergeben waren. Vergl. Bd. I. S. 638.

Aus Vorderasien leitet Knötel (Cheops, der Pyramidenerbauer. 1861) sogar den ägyptischen Thierdienst ab. Der erste Hyksoskönig Salatis, nach Knötel derselbe mit Asses oder Ases, habe den Apisdienst eingeführt, und zwar habe Manethos dieß berichtet. Ceops 6, 9. 13. 16. 17. 28 ff. Aelter noch als der Apisdienst sey die Verehrung des Mnevis, S. 29. Plutarch, Isis c. 35. Aber auch dieser Dienst, wie überhaupt der Thierdienst, sey unägyptisch und gehöre den Hyksos an. S. 97 f. 101, Abgesehen davon, daß diese Hypothese auf der problematischen Identität jener beiden Könige beruht, so sagt die Stelle des Syncellus, die er aus dem Manethos genommen haben soll, bloß das aus, daß unter Aseth der zum Gott gemachte Stier (ὁ μόσχος θεοποιηθεὶς) Apis genannt worden sey (ἐκλήθη). Also bloß der Name war neu. Die Herleitung des ägyptischen Thierdienstes von den Hyksos widerlegt sich schon einfach durch das oben über das Alter desselben Bemerkte. Der Ursprung wird in die zweite manethoische Dynastie gesetzt. Dazu kommt noch, daß nach Manethos selbst (Joseph contra Apion. I, 26. p. 461. F.) die Hyksos sowohl im Allgemeinen im schroffsten Gegensatz gegen die ägyptische Religion auftraten, als auch ganz besonders gegen die heil. Thiere der Aegypter feindlich verfuhren, die sie brieten und aßen, und die Priester und Propheten zwangen, deren Tödter und Schlächter zu werden. Vergl. auch Ewald, Israel II, 60 f.

VI. Thierbilder und Thierdienst der Arier. — Außer diesen soeben genannten chamitischen und chamitisirten Völkern stehen von den Ariern dem biblischen Schauplatze am nächsten die Assyrer und Perser.

Von dem adlerköpfigen Gotte der Assyrer, Nisroch ist früher gesprochen. Sonst findet sich unter den Ausgrabungen von Ninive u. s. w. eine nicht unbedeutende Zahl Thierbilder: Geier, Strauße, Tauben und andere Vögel, Ziegen. Besonders aber sind häufig Thiercompositionen und Thiersymbole, geflügelte Figuren, geflügelte Stiere und Löwen (Greife), geflügelte Pferde; dann Thiere mit Menschentheilen, menschenköpfige Löwen, löwenköpfige Menschen, menschenköpfige Stiere. Vergl. Layard's Ninive. Die Assyrer scheinen entweder vom Anfang an keine lebendigen Thiere verehrt zu haben, wie

die Perser und die Hyksos, oder in ihrer Entwickelung bereits die höhere Stufe erreicht gehabt zu haben.

Bei den Persern finden sich ebenfalls (z. B. in Persepolis) vielfache Thierfiguren. Ueber Nergal als Hahn vgl. den betr. Artikel. Andere Thierbilder, wie der Stier des Mithras, hängen mit späterem babylonischen Einfluß zusammen. Ebenso ist es mit dem Schlangendienste. Nach Philo aus Byblos verehrten die Perser in Babylon Schlangen als Götter und Urheber der Dinge. Sie müssen diesen Dienst, wie so viele andere Religionselemente (vgl. d. Art. „Magier"), von den Babyloniern angenommen haben; denn ursprünglich war ihnen die Schlange Symbol des Bösen, Ahriman's. Bei den persischen Thierbildern sind ebenfalls, wie bei den assyrischen Thiercompositionen vorherrschend, wie der Greif mit dem Löwenkopf, Thiere mit Flügeln, zusammengesetzte Drachen, Thiere mit dem Menschenkopf. Vgl. besonders Ctesias und Heeren's Ideen. Wie auch bei den Persern der Anthropomorphismus die spätere Stufe darstellt, sieht man deutlich aus dem Beispiele Kaimer's oder Kajamort's. Nach der späteren euhemerisirenden Sage der Perser war Kaimer der erste Fürst Persiens, von dem die Cultur ausging. Nach dem Bundehesch (bei Kleuker, Zendav. III, 66) ist Kajamorts der erste Mensch, dessen Ferver in der Zendav. angerufen wird. Rhode 177. Röth I, 413. Er ist aber ursprünglich Stier, Urstier, die Urkraft als Stier geschaut. Dann wurde er Stiermensch, endlich Urmensch oder Idealmensch, — zuletzt König. Wie bei den Assyrern, so wurden auch bei den alten Persern keine Götter in menschlicher Gestalt verehrt, wohl aber in thierischer. Vgl. Meiners krit. Gesch. I, 193. Schwenck's Mythol. Bd. V. (Perser) S. 227 f.

Bei den Persern waren auch die Thiere in religiös-sittlich gute und böse getheilt und nahmen als solche an dem Kampfe zwischen dem Reiche des Lichtes und dem der Finsterniß Antheil. Einhorn, Hahn, Hund, Stier waren dem Ormuzd heilig, welcher selber im Zendav. bald als Adler, bald als Habicht erscheint. Das Oberhaupt der unreinen Thiere ist der Drache, der Menschenwürger, Bild Ahriman's. Dieser fuhr im Kampfe mit Ormuzd in Gestalt einer Schlange vom Himmel auf die Erde herab. — Vgl. Rhode 175. 343. Creuzer, Symb. I, 2. 218. 245. Schmidt, Zwölfgötter.

Ueber den Thierdienst überhaupt vgl. Meiners I, 186 f.; Klemm, Culturgeschichte; Bachofen, Gräbersymbolik, Basel 1859; Schwenck, Sinnbilder; Jöde, die Thiere im Leben des Menschen, Leipzig 1861; Schwarz, der Ursprung der Mythologie, 1860. Ueber die wilden Völker, bei denen besonders Thiertheile die Thiere darstellen, vgl. Meiners a. a. O. Dupuis Origine des Cultes III, 542 sq. Klemm III, 262 f. 202. II, 329. Ueber Amerika vgl. J. G. Müller, Huitzilopochtli S. 11 f. 41 f. Urreligionen Amerika's. Ueber Thiersymbole der Griechen vgl. Ottfr. Müller, Prolegomena, 262 sq. Baur, Symbolik I, 177 f. II, 1. 110. 149. 150. 178. 180. 194. 196. II, 2. 20. 145 f. 149. Ueber den Schlangendienst der Römer vgl. Aelian h. an. XI, 16. Plutarch., Parall. min. §. 14. Propert. IV, 8. Liv. X, 47. XXIX, 11. Epitom. XI. Ovid. Metam. XV, 622—744. Ueber indische und griechische Drachen und Schlangen vgl. Schwarz, altgriech. Schlangengottheiten, 1858. Rhode, Mythus der Hindus, II, 169. Ueber den Schlangendienst bei den Slaven vgl. Mone zu Creuzer 75. 92. Dupuis III, 545. Vossius Idolol. IV, 121. J. Grimm, deutsche Mythol. 651. Ueber Schlangendienst überhaupt vgl. Koch, de cultu serpentum. 1718. Ueber die Vögel vgl. W. Wackernagel, Epeapteroenta, 1861. Ueber Thierdienst und Thiersymbolik der Germanen vgl. J. Grimm S. 648. W. Müller, Geschichte der altdeutschen Religion, S. 206. 384. 403. Auch bei Wackernagel uud Schwarz. Ueber den Thierdienst der Celten vgl. Eckermann's Religionsgeschichte III, 2. 162 f. J. G. Müller.

Thietmar, ein vornehmer Sachse aus dem Geschlecht der Grafen von Walbeck, verwandt mit der kaiserlichen Familie und den Billungen, wurde geboren am 25. Juli 976, erzogen und unterrichtet von seinem 12. Jahre an zu Magdeburg im Johannis-

kloster (Klosterbergen). Im Jahr 989 ward er Domherr des Moritzstifts und schon mit 26 Jahren (1002) Probst in dem von seinem Großvater gestifteten Kloster Walbeck. Im Jahre 1009 erhob ihn Heinrich II. zum Bischof von Merseburg, was er bis zu seinem Tode blieb. Er starb am 1. Dezember 1018 im 43. Lebensjahre. Seine äußere Person beschreibt er selbst (in der Chronik IV, 51). Seine Berühmtheit gründet sich eben auf dieses Geschichtswerk. Er beabsichtigte, für den Gebrauch seiner Nachfolger im bischöflichen Amt eine Geschichte von Merseburg zu schreiben, aber diese wurde ihm unter der Hand zu einer Geschichte des deutschen Reichs, mit Einschluß der germanischen und slavischen Nachbarstaaten. Für die späteren sächsischen Kaiser ist er die wichtigste Quelle. Sein Werk ist das einzige größtentheils gleichzeitige Werk, welches jenes ganze ruhmreiche Jahrhundert deutscher Geschichte mit Ausschluß der letzten Jahre Heinrich's II. umfaßt. Die drei ersten Bücher sind ziemlich unselbstständig, nur Einiges ausgenommen, das aus seiner reichen Familientradition und aus Urkunden floß. Das vierte Buch (Otto III.) ist schon bei weitem wichtiger; es treten hier schon Erzählungen von Augenzeugen und eigene Jugenderlebnisse ein. Die bedeutendsten sind aber die vier letzten Bücher über die 16 ersten Regierungsjahre Heinrich's II. (1002—1018), wo er ganz aus eigener Erfahrung und den Berichten gleichzeitiger Männer schöpft und fast eine Art von Memoiren gibt. Nicht so talentvoll wie Widukind Liutprand oder Richer, weiß er seinen Stoff nicht zu beherrschen; sein Urtheil und seine Anschauung ist nicht weit und umfassend; er kennt die Klassiker, hat aber nichts von ihrem Geiste, mangelhafte Diktion, überladene Rhetorik. Aber er wußte viel und sah viel, und er ist vor Allem wahrheitsliebend auch über sich selbst. Die moralischen Sermone würde man ihm schenken, aber sie zeigen doch ein ernstes Streben. Die Gesinnung ist durchaus ehrenhaft, voll Gefühl für sein Vaterland. Sein Unverstand in der Auswahl des Stoffes sogar ist ihm zu Statten gekommen, er ist dabei so kleinlich und willkürlich wie Gregor von Tours, aber er hat auch für die Kenntniß von Sitten und Gebräuchen der sächsischen Kaiserzeit fast dieselbe Bedeutung wie Jener für die merovingische.

Literatur. Lappenberg's Vorrede Mon. Germ. hist. III. Band d. Scriptt. 723—733. — Giesebrecht in Ranke's Jahrbb. II, 1. S. 156—163 und Gesch. d. Kais. I, 746. 780. II, 517. 547—549. — Wattenbach, Geschichtsquellen Deutschlands im Mittelalter S. 181—183. — Guil. Maurenbrecher, de historicis decimi seculi scriptoribus. Diss. hist. Bonnae 1861. — Ausgabe der Chronik von Lappenberg in Mon. Germ. hist. SS. III, 733—871. — Nach den früheren Uebersetzungen von 1606 und dann von J. F. Ursinus 1790 erschien die neueste von Laurent in den Geschichtschreibern deutscher Vorzeit, XI. jh. Bd. I. mit Vorwort von Lappenberg (Rec. Hall. allgem. Lit.-Zeitung, Jahrg. 1849. Nr. 204—206).

Dr. Julius Weizsäcker.

Thiglath-pileser, in den Büchern der Könige תִּגְלַת פִּלְאֶסֶר oder תִּ׳ פִּלֶסֶר, in der Chronik aber תִּלְּגַת פִּלְנֶסֶר, bei den LXX *Θαλγαθφελλάσαρ* oder *Θαγλαθφ.*, bei Josephus *Θεγλαφαλασσάρης*, erscheint nach den Nachrichten des Alten Testaments — andere Berichte über ihn fehlen bis jetzt — als König von Assur zwischen Phul und Sarga oder Salmanassar. Nach den umsichtigen Forschungen M. von Niebuhr's schließt mit ihm die ältere assyrische Dynastie, die der Derketaden, wie denn im ersten Theile des Namens Tilgat der Name der Hauptgottheit Derketo zu erkennen seyn dürfte. Tiglath-pileser unternahm es, das assyrische Reich, das durch die Empörung der Meder, den Abfall Babels unter Nabonassar und die damals fast im ganzen Reiche ausbrechenden Aufstände in Gährung gerathen war, wieder in die Fugen zu bringen. Er trat zunächst in Syrien als Hersteller und Erweiterer der alten Herrschaft auf. Hier nämlich rief ihn, entgegen den dringenden Warnungen des weiter und tiefer blikkenden Propheten Jesaja, der durch die verbündeten Könige von Israel und Damaskus, Pekah und Rezin, bedrängte und erschreckte König Ahas von Juda, schon im Anfange seiner Regierung, zu Hülfe als den Oberlehnsherrn wider seine früheren Vasallen (um

das Jahr 739 v. Chr.) und gab ihm so die erwünschte Gelegenheit zur Einmischung in die syrischen Händel. Willig leistete also der Assyrer dem Ansuchen Folge, eroberte Damaskus, dessen König er tödtete, dessen Bewohner er gen Kir (s. d. Art. R.-Enc. Bd. VII. S. 558 f.) wegführte, und riß das Ostjordanland wie die dem Jordan zunächst gelegenen Theile von Nordpalästina vom Zehnstämmereich los, die Bewohner ebenfalls nach Assyrien deportirend, 2 Kön. 15, 29. 1 Chr. 5, 26. Juda hatte aber diese momentane Befreiung aus der Bedrängniß durch seine Nachbaren theuer erkauft; um den Preis der Anerkennung der assyrischen Oberherrschaft und Tributbezahlung, vgl. 2 Kön. 16, 18. 2 Chr. 28, 5—8. 16, 20 ff.; Jesaj. 10, 9. Joseph. Antt. 9, 12. Ahas hatte die Schätze des Tempels und des königlichen Palastes von Jerusalem als Geschenk dem Assyrer übersenden müssen, hatte sich persönlich vor demselben im Hauptquartier zu Damaskus gestellt und in Folge dieser Zusammenkunft, wie er denn auch sonst den asiatischen Götterculten sehr zugeneigt war, sogar einen assyrischen Altar im Tempel zu Jerusalem aufgestellt! 2 Kön. 16, 9 ff. Auf diese schmachvolle Zeit beziehen sich die Reden des Jesajas Kap. 7. 8, 1—9, 6. Kap. 17.

Vgl. Winer's RWBuch. — R.-Enc. I, 188. X, 367. 369 f. — Ewald, Geschichte von Israel. Bd. III. S. 595. 606 ff. 613. 620 der 2. Ausg. = S. 302. 310 ff. 319. 323 ff. der 1. Ausg. — Dunker, Gesch. des Alterth. I. S. 367 ff. (1. Ausg.). — M. v. Niebuhr, Assur u. Babel (Berl. 1857), S. 37. 85. 129 ff. 156 ff. 338. 462. Rüetschi.

Thilo, Johann Karl, Hallischer Theologe von 1819 bis 1853, wurde am 28. November 1794 zu Langensalza in Thüringen geboren. In Schulpforte, welches damals noch ebenso wie seine Vaterstadt zu Kursachsen gehörte, war er fünf Jahre lang von 1809 bis 1814 Alumnus, gleichzeitig mit Leopold Ranke, R. Naumann, Haun u. A. und legte hier den Grund zu der seltenen philologischen Ausbildung, welche ihn später fast vor allen seinen theologischen Zeitgenossen auszeichnete. Seit Ostern 1814 setzte er dies Studium in Leipzig fort und verband damit das theologische, zuletzt auch ein Halbjahr hindurch in Halle. Im Mai 1817 wurde er durch den Kanzler Niemeyer, dessen Aufmerksamkeit er durch eine Preisarbeit erregt hatte, als Collaborator an der lateinischen Hauptschule des Hallischen Waisenhauses und dann noch in demselben Jahre als Lehrer am königl. Pädagogium der Franke'schen Stiftungen angestellt und blieb fünf Jahre in diesem Amte. Aber schon seit 1819 trat er daneben als theologischer Docent an der Universität auf, begann exegetische und patristische Vorlesungen, begleitete dazwischen im Sommer 1820 Gesenius auf seiner Reise nach Paris und Oxford und unterstützte in den nächsten Jahren den schon hochbejahrten Ge. Chr. Knapp, seinen nachherigen Schwiegervater, bei der Leitung der Uebungen im theologischen Seminar. Von da an hat sich in seinem Wirkungskreise nichts Wesentliches mehr geändert, da er sich auch später durch die günstigsten Anerbietungen nicht wieder von Halle trennen ließ. Er wurde im Juli 1822 außerordentlicher und im Januar 1825 ordentlicher Professor der Theologie; im Jahre 1833 erhielt er auch den Titel „Consistorialrath" und 1840, noch unter Friedrich Wilhelm III., den Rothen Adlerorden und nachher noch die Schleife; auch in den Freimaurerorden war er vor seiner englischen Reise eingetreten; in der Direktion der Franke'schen Stiftungen, zu welcher ihn im Jahre 1830 der jüngere Niemeyer heranzog, hielt er nur ein Jahr aus, und er karakterisirt sich selbst, wenn er sich darüber vor seinem Codex apocryphus so äußert: „tot implicatum me sensi negotiis nihil cum literis commune habentibus totque curis perturbatum, ut non prius quam me illo munere abdicassem, ad otium literatum, quo nihil optabilius novi, redire possem."

Vorlesungen hielt Thilo vornehmlich über Dogmengeschichte und Kirchengeschichte, über Symbolik und Patristik; nach Knapp's Tode im Herbst 1825 fing er auch an, exegetische Vorträge über das ganze Neue Testament in einem Cursus von zwei Jahren zu halten. Diese Vorlesungen, besonders die historischen, waren so gründlich und so

umständlich und sein Vortrag so einfach, daß sie eine Zeit lang, bis ihre eigenthümlichen Vorzüge vor anderen gleichzeitig in Halle gehaltenen hinreichend erkannt waren, weniger als diese benutzt wurden, zuletzt aber von allen Parteien, deren keiner sie sich dienstbar machten, gesucht wurden.

Als Forscher und Schriftster ward er fast denselben Weg geführt, wie der ihm in vieler Hinsicht ähnliche Baumgarten-Crusius in Jena, nämlich von dem Studium des klassischen Alterthums und der griechischen Philosophen aus zum kirchlichen Alterthume, zu den Neuplatonikern und den griechischen Kirchenlehrern; und noch insbesondere richtete sich seine Aufmerksamkeit früh auf eine erst von Einzelnen berührte Gruppe von Schriften, für deren weitere Untersuchung es erst gerade noch einer solchen Gelehrsamkeit und Sachkenntniß wie die seinige bedurfte, auf die Apokryphen des Neuen Testaments. Schon im Jahre 1823, auch als erste Frucht seiner wissenschaftlichen Reise, erschienen die Acta St. Thomae apostoli, ex codd. Parisiens. primum edita, mit einer notitia uberior novae codicis apocryphi Fabriciani editionis. Dann arbeitete er langsam und mit großen Unterbrechungen fort; im Jahre 1828 ging ein Theil seines schon fertigen Manuskripts verloren, wodurch ihm lange die Lust zur Fortsetzung der Arbeit benommen wurde, bis er sich zuletzt zur Wiederherstellung des verlorenen Manuscripts entschloß. Endlich im J. 1832 erschien der erste Band seines codex apocryphus N. T., e libris editis et MSS. collectus, recensitus notisque et prolegomenis illustratus, und darin die Bearbeitung der apokryphischen Evangelien, welche hier mit einer philologischen Akribie, einer kritischen Umsicht und einer Eleganz der stets prägnanten und niemals dunkeln und schwerfälligen lateinischen Darstellung gegeben war, wie nur er unter den Zeitgenossen sie zu liefern vermochte. Leider blieb dieser eine Band seine größte literarische Arbeit und das Werk unvollendet; denn für das, was noch folgen sollte, die Ausgabe der apokryphischen Apostelgeschichten, Briefe und Apokalypse und zwei Bände längerer Abhandlungen über diese Apokryphen im Allgemeinen, über die Quellen, Tendenzen und Darstellungsweise der einzelnen, so wie über die nur theilweise aus Beschreibungen oder Fragmenten bekannten Bücher dieser Art sind nachher nur noch Beiträge von ihm geliefert, wie zuerst im Jahre 1838 die acta apostolorum Petri et Pauli ex codd. nunc primum edita, dann im J. 1846 acta apostolorum Andreae et Matthiae graece ex cod. Paris. nunc primum edita und 1847 Fragmenta actuum S. Joannis a Leucio Charino conscriptorum; aber die Ausführung seines ganzen Planes blieb ihm versagt. Für die Apokryphen des Alten Testaments gab er einen Beitrag in der zu Knapp's Jubelfeste geschriebenen Denkschrift specimen exercitationum criticarum in sap. Salomonis, Hal. 1825. Seine große Kenntniß der Neuplatoniker und der in ihrer Weise gebildeten Kirchenschriftsteller hat er noch in einige größere Dissertationen niedergelegt: de coelo empyreo, commentationes III. 1839. 40; Eusebii Alexandrini oratio περὶ ἀστρονόμων praemissa de magis et stella quaestione, 1834; commentationes in Synesii hymnum II., 1842. 43; eine Gesammtausgabe der Hymnen des letzteren, welche ihn lange beschäftigte, blieb auch unvollendet; die Kenntniß des von ihm erst wieder beachteten Eusebius von Alexandrien verwandte er auch in einem mit feiner Ironie behandelten „kritischen Sendschreiben an Augusti über die Schriften des Eusebius von Alexandrien nnd des Eusebius von Emisa" (Halle 1832), als Augusti eine Anzahl von Reden des letzteren wieder aufgefunden zu haben glaubte und herausgegeben hatte. Außer dieser kleinen Schrift und seiner Einleitung zu seiner Ausgabe zu Knapp's „Vorlesungen über die christliche Glaubenslehre nach dem Begriff der evang. Kirche" (2 Bde. Halle 1827) wird sonst kaum etwas in deutscher Sprache von ihm erschienen seyn. Auch sein letztes größeres Unternehmen, die Bibliotheca patrum Graecorum dogmatica, blieb unvollendet; es erschien nur ein einziger Band, Sancti Athanasii opera dogmatica selecta (Leipzig 1853) nach der Montfaucon'schen Ausgabe enthaltend, und außerdem in einer Einleitung dazu eine lehrreiche Beschreibung und Kritik solcher Sammlungen von Kirchenschriftstellern überhaupt.

Seiner theologischen Richtung nach gehörte Thilo keiner der im letzten Menschenalter hervorgetretenen Hauptparteien an, wenn er auch, wie das Hallische Programm bezeugt, Schleiermacher öfter den größten Theologen der evangelischen Kirche nach Luther nannte; vielmehr als rastlos lernender, niemals sich genügender Gelehrter sehr geneigt zu meinen, daß es zum Abschließen für ihn selbst, aber auch für Andere, stets noch zu früh sey, scheute er das Parteinehmen, und als sehr anspruchsloser, niemals sich vordrängender Mann noch vielmehr das Parteimachen, beides um so mehr, da seine Wirksamkeit in Halle fast um dieselbe Zeit begann, wo nach Knapp's Tode ein gereiztes Auseinandergehen nach zwei Seiten Lehrer und Lernende dort weit auseinander führte und wo Thilo doch auf jeder von beiden Seiten sowohl Abstoßendes als Berührungspunkte fand. Auch hatte ihn die genaueste Bekanntschaft mit den Schriften der alten Kirchenlehrer eine zu große Mannichfaltigkeit möglicher Aneignungen des Wortes Gottes und diese zu sehr als einen Reichthum an Geist und Leben kennen gelehrt, als daß er bloß eine einzige dieser ungleichen Auffassungen als allein rechthabend und berechtigt anzusehen und darum bloß für eine derselben gegen alle übrigen zu hadern vermocht hätte. Darum hatte er denn freilich kein Einzelnes, wofür er stürmisch Propaganda hätte machen mögen, aber desto bescheidener forderte er bloß für seine stille Forscherarbeit Freiheit und Ungestörtheit; noch nicht fertig mit sich selbst, konnte und mochte er an Vielgeschäftigkeit nach außen, und an Einwirkung auf Schüler über den streng wissenschaftlichen Unterricht hinaus, nicht denken, und sicherte sich durch diese auf richtige Selbsterkenntniß gegründete Selbstbeschränkung und Ungetheiltheit nicht nur jene Superiorität aller seiner wissenschaftlichen Leistungen, sondern auch desto mehr Frieden und Freude für sich selbst, desto mehr Sicherheit vor Fehlschlagungen und daraus fließenden Schmerzen. Daher denn auch seine ungemeine Liebenswürdigkeit im Privatverkehr, wo die Feinheit und Heiterkeit, die Litotes und Ironie seiner Worte neben seiner niemals leichten und leichtfertigen Arbeit wie ein Aufathmen aber auch wie eine Frucht davon und wie ein Lohn dafür erschien, und wo neben der spielenden Behandlung der Kleinigkeiten des Lebens, welche ihn niemals zu Gespreiztheit und Wichtigthun verleiten konnten, sein tiefer bekümmerter Ernst für alle großen Interessen, wie besonders für das Wohl und Wehe der Kirche, für Verhütung ihrer Beschädigung und Mißleitung, niemals verkannt werden konnte. „Wohl hat er" — sagt sein Leichenredner — „das Edelste und Beste, das er in sich trug, gern in der Stille bewahrt als ein verborgenes Heiligthum; wem es aber vergönnt gewesen ist, in vertrauten Stunden einen Blick zu thun in das innerste Heiligthum seines Lebens, dem hat ja der tiefe Zug der Gottseligkeit in ihm nicht können verborgen bleiben, der weiß wohl, wie er mit stillem Wesen, ohne viele Worte, den Herrn Jesum lieb gehabt und vor der Herrlichkeit des eingebornen Sohnes sich in Demuth gebeugt hat." Er „hat das Wort Gottes nicht bloß mit der Gabe der Sprachen als gelehrter Ausleger durchforscht, sondern sein Lebelang seine Seele damit gespeiset und erbaut; achtete er doch als sein größtes Heiligthum die alte Bibel, die seine Mutter ihm auf ihrem Sterbebette geschenkt hatte, die beständig in seiner Kammer neben seinem Bette lag und aus der er noch am Tage vor seinem Tode das Gebet Mosis, des Mannes Gottes, im 90. Psalm sich vorlesen ließ". Nach längerem Leiden starb er am 17. Mai 1853, noch nicht 60 Jahre alt.

Eine Rede an Thilo's Grabe von H. L. Dryander ist gedruckt Halle 1853. — Eine kurze Karakteristik von M. H. E. Meier im Hallischen Lektionskatalog für den Winter 1853—54 und eine andere im Conversations-Lexikon der Gegenwart Bd. 4. Abth. 2. (1841) von Henke.

Thimna, תִּמְנָה, Thimnatha, תִּמְנָתָה, Stadt auf der Gränze Juda's, Jos. 15, 10., zu Dan gehörig, 19, 43., wo Simson sich mit einem philistäischen Weibe verheirathete, bei welcher Hochzeit er das Räthsel vom Löwen und dem Honige gab, Richt. 14. Hier erscheint die Stadt ganz als philistäisch, wie sie auch unter Ahas von den Philistern wiedererobert wurde, 2 Chr. 28, 18. Die Erwähnung der Nachbarsorte Bethsemes

und Zarea in Jos. u. Chron. führt auf das heutige Tibneh, تبنه, einem Dorfe westlich von Ain Schems. (Robinson II. S. 599.) Ein Unterschied zwischen Thimna und Thimnatha, wie man ihn früher wohl feststellte, ist nicht zu statuiren, letzteres ist bloß die durch das sogenannte He locale verlängerte Form des ersteren, in welcher das He loc. seine ursprüngliche Bedeutung aufgegeben hat, wie in לַיְלָה. Wohl aber ist in Thimna selbst ein Unterschied, und durchaus nicht, wie Gesenius, Maurer, Winer u. A. thun, das erwähnte Thimna mit dem Jos. 15, 57. aufgeführten zu identificiren, denn dieses liegt auf dem Gebirge Juda, was von jenem nicht gesagt werden kann; werden ja doch schon die noch östlicher, also mehr nach dem Gebirge zu, liegenden Esthaol, Zarea (Jos. 15, 33.) als zur Niederung gehörig bezeichnet. Dieses auf dem Gebirge liegende Thimna ist denn auch wohl das Thimnath, תִּמְנָתָה, zu welchem Juda zur Schafschur hinaufzog (עָלָה), 1 Mos. 38, 12. 14. Wenn endlich im Onom. unter Thamna und Aenam ein Thamna als ein großes Dorf im Gebiete von Diospolis (Lydda) nach Jerusalem zu erwähnt wird, von welchem wahrscheinlich die Thamnitische Toparchie bei Josephus (Antiq. XIV, 11, 2. 12, 2—5. Bell. Jud. III, 3, 5. IV, 8, 1. vgl. Plin. H. N. V, 15. Ptol. V, 14.) ihren Namen hat, so paßt dies zu keinem der beiden genannnten, sondern ist ein dritter Ort, der neuerlich von Eli Smith (Biblioth. Sacr. 1843. p. 484) unter dem Namen Tibneh auf dem Wege von Gophna (jetzt Dschifna) nach Medschdel Jâba aufgefunden ist; s. Robinson, neuere Forschungen 184. Dieß scheint auch nach der Zusammenstellung mit anderen benachbarten Städten das 1 Makk. 9, 50. erwähnte Θαμναθά zu seyn, welches Bacchides befestigte. Vgl. Joseph. Ant. XIII, 1, 3. Wahrscheinlich, obgleich Robinson (in Biblioth. sacr. 1843. p. 496. not.) zweifelt, ist dieß aber auch das

Thimnath Serah, תִּמְנַת סֶרַח, oder Thimnath Heres, תִּמְנַת חֶרֶס (Richt. 2, 9., wo חֶרֶס nur ein alter Schreibfehler für סֶרַח zu seyn scheint, vgl. Bertheau z. d. St. S. 37), auf dem Gebirge Ephraim, an der Nordseite des Berges Gaas (גָּעַשׁ), welches Josua bei der Vertheilung des Landes als sein Erbtheil erhielt, Jos. 19, 50., und wo er begraben wurde, 24, 30. Richt. 2, 9. Eusebius und Hieronymus nennen zwar auch im Onom. unter Θαμναθσάρα und Γαάς den Ort als Begräbniß des Josua, verlegen ihn aber irrthümlich in das danitische Thimna. Vgl. Ritter, Erdk. XVI. S. 562 ff.

Arnold.

Thiphsach, תִּפְסַח, das heißt Trajectum, Furt, ist die bekannte große und volkreiche Stadt Thapsakos am westlichen Ufer des Euphrat, bis wohin Salomo's Reich ostwärts sich ausdehnte, 1 Kön. 5, 4. Movers (Phön. II, 2. S. 164 f.) hält dieselbe mit Recht schon um ihres überall in phönikischen Gegenden vorkommenden Namens und ihrer Lage willen am Auslauf der großen Euphratstraße aus Phönikien und Syrien nach Mesopotamien und Babylonien für eine altphönikische Stiftung. Nach Steph. Byz. s. v. Ἀμφίπολις war ihr syrischer Name Tûrmeda. Oefter setzten dort, 15 Parasangen von Chaboras, 2000 Stadien südlich vom Zugma, Kriegsheere über den Strom, z. B. Xenoph. Anab. 1, 4, 11; Arrian. Alex. 2, 13, 1.; 3, 7, 1; Curt. 10, 1, 19. Thiphsach war aber auch Landungs- und Einschiffungsplatz für die auf dem Euphrat von Babylon kommenden oder dorthin gehenden Waaren, 4800 Stadien von dieser Weltstadt entfernt. Eratosthenes machte sie zum Mittelpunkt aller seiner Messungen. Seit Seleukus Nikator hieß die Stadt Amphipolis. Von Ptolem. 5, 15. an wird sie nicht mehr erwähnt und ihr Name verschwindet spurlos. Sie lag wohl in der Nachbarschaft des heutigen Rakkah, bei dem jetzigen Furt el-Hamman; südlich von dieser wie überhaupt in jener Gegend am Euphrat, liegen viele Ruinen alter Städte und Orte, besonders sind nach Chesney's Erkundigungen 3 Stunden landeinwärts von Rakkah Ueberreste einer alten weitläuftigen Stadt, die keine andere als die von Thapsakus seyn werden, aber noch nicht näher erforscht sind. Vgl. Strab. 2. p. 77 sq. 80.; 16. p. 741, 746 sq. 766; Plin. H. N. 5, 24, 21. — Forbiger in Pauly's R.-Enc. VI, 1747 und Ritter, Erdkunde X. S. 11 ff. 1111 ff. — Real-Enc. Bd. IV. S. 225.

Ein ganz anderes Thiphsach muß 2 Kön. 15, 16. gemeint seyn, nach dem Zusammenhange gelegen in der Nähe von Thirza. Der Name konnte ja leicht auch am Jordan von einer „Furt" gebraucht seyn, wenn er sonst schon nicht weiter daselbst erwähnt wird und bis jetzt nicht wieder hat in jener Gegend aufgefunden werden können. Die übrigens sinnreiche Conjektur von Thenius, zu lesen תַּפּוּחַ, nach Jos. 17, 7 f., scheint daher nicht genügend gerechtfertigt; s. noch Winer's Real-W.-Buch und Ewald, Gesch. d. Isr. III, 23. 306 (= S. 599 der 2. Ausg.). Rüetschi.

Thirza, תִּרְצָה, LXX *Θερσά*, Joseph. *Θαρσή*, war einst eine kanaanitische Königsstadt, Jos. 12, 24., später aber Residenz der Könige von Israel von Jerobeam I. an, der jedoch erst in den späteren Zeiten seiner Regierung dort wohnte (vgl. 1 Kön. 14, 17. mit 12, 25), bis Omri 1 Kön. 15, 21. 33. 16, 8 f. 15. 17. 23; der Letztgenannte verlegte dann den Königssitz in das von ihm erbaute Samaria. Von Thirza aus zog Menahem zur Entthronung des Sallum (1 Kön. 15, 14. 16). Ihre Schönheit wird im Hohenliede 6, 4. gepriesen und mit Jerusalem in Parallele gesetzt. Da sich über ihre Lage weder in der Bibel, noch bei Josephus, noch im Onomastikon des Eusebius irgend eine nähere Angabe vorfindet, so hat sie bis in neuere Zeiten nicht wieder aufgefunden und nachgewiesen werden können. Winer (RWB. II. S. 613) wies hin auf die Notiz der Reisenden Brocardus und Breydenbach, welche 3 Stunden östlich von Samaria auf einem hohen Berge ein „Tarsa" gefunden haben wollen. Neuerdings hat Robinson, later Biblical research. etc. p. 303 (vergl. Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellschaft, VII. S. 58), sich dahin ausgesprochen, daß Tallûzah, nördlich vom Berge Ebal, von sehr ausgedehnten Olivenhainen umgeben, das alte Thirza zu seyn scheine, obwohl es gegenwärtig wenige Spuren einer königlichen Hauptstadt aufweisen könne; von dort sind 2½ Stunden nach Tûbâs, den Thebez Richt. 10. Ihm folgt van de Velde, narrat. II. p. 334 und memoir p. 352, der auf seiner Karte (Sect. 5.) Talûsa etwas östlich von Samaria und etwa 2 Stunden nördlich von Nabûlus als die Lage des antiken Thirza bezeichnet. — Vgl. auch Ewald, Gesch. Israels III. S. 150 f. 166 f. 168 der ersten oder S. 434 u. 450 f. der zweiten Ausgabe. — Würde nicht der Name Thirza, d. h. „Anmuth", gar leicht einer Stadt bloß ihrer Lage und ihres schmucken Aussehens wegen gegeben werden können, so wäre man fast versucht, dieselbe im Stammgebiete Manasse's zu suchen und den Namen abzuleiten von jener Tochter Zelaphehad's 4 Mos. 26, 33. Jos. 17, 3., die gleich ihrer Schwester als Erbtochter einen Theil in Manasse erhielt. Die oben angedeutete Lage der Stadt führt wirklich auch in die Gegend, wo die Gränzen der Stämme Ephraim und Manasse sich berühren. Rüetschi.

Thisbe, *Θίσβη*, war eine Stadt im Stamme Naphthali in Galiläa, südlich von Kedes, oberhalb von Hazor gelegen, Vaterstadt Tobit's, Tob. 1, 2. Davon zu unterscheiden ist die gleichnamige Stadt in Gilead, die Heimath des Propheten Elias 1 Kön. 17, 1. 21, 17. Wenn nämlich dieser הַתִּשְׁבִּי genannt und zur Erklärung beigefügt wird לתשבי מִלְעַד, so ist dieß nicht mit der Masora, die z. B. nach Winer im RWB. s. v. Elia und Bd. II. S. 614 folgt, zu punktiren לְתֹשָׁבֵי, „von den Einsassen in Gilead"; denn welch' wunderliche Redeweise wäre das, zu sagen, „der Thisbiter von den Beisassen Gilead's"? und was wäre eigentlich der Sinn dieser geschraubten Formel? überdieß steht sonst תּוֹשָׁב stets plene geschrieben und bezeichnet den aus der Fremde gekommenen Insassen, während Elias gewiß ein geborner Israelite war. Vielmehr ist zweifelsohne nach den richtigen Spuren in LXX „*Θεσβίτης ὁ ἐκ Θεσβῶν τῆς Γαλαὰδ*" und Joseph. Arch. 8, 13, 2., „*ἐκ πόλεως Θεσβώνης τῆς Γαλααδίτιδος χώρας*" zu punktiren mit Thenius zu 1 Kön. a. a. O., Kurtz in der Real-Enc. III, 754 Note, Fritzsche zu Tobit S. 23 u. A.*) לְתִשְׁבֶּה, oder nach Ewald, Gesch. Isr. III, 198 Ausg. 1. = S. 486 der 2. Ausg. לְתִשְׁבִּי. Es gab sonach zwei Orte gleichen Na-

---

*) Schon Einige, welche Reland (Paläst. S. 1035) anführt, fühlten, daß in לתשבי der Name eines Ortes stecken müsse.

mens, das galiläische und das gileaditische, und eben deshalb werden sie an beiden Stellen so genau bezeichnet, um sie gehörig zu unterscheiden. Freilich können wir bis heute die Lage des gileaditischen Thisbe noch weniger als diejenige des galiläischen bestimmt nachweisen. Die geographische Kenntniß des transjordanischen Landes liegt eben noch vielfach im Argen und fängt erst an, etwas aufgehellt zu werden. Wenn Thenius Tîsieh, طيسيه, im Ortsregister bei Robinson (Paläst. III, 906) vergleicht und eine Verwechselung des 2ten î (ي) aus b (ب) annimmt, so scheint das doch gar zu prekär, zumal auch sonst die arabische Schreibweise des Ortes — einer Trümmerstätte südlich von Busrah oder Bostra — nicht ganz mit dem hebräischen übereinstimmen würde (تشبة).

Rüetschi.

Thola, Sohn Pua's, Enkel Dodo's, aus dem Stamme Issaschar (vergl. 1 Mos. 46, 13. 4 Mos. 26, 23. 1 Chr. 7, 1 f.), war nach Abimelech's Untergang „Richter" in Israel 23 Jahre lang; er wohnte zu Samir auf dem Gebirge Ephraim, welcher Stamm in jenen Tagen überhaupt während einiger Zeit in den Vordergrund getreten war (R.-Enc. XIII, 24.) und wurde auch daselbst begraben. Das ist Alles, was uns von diesem Manne erzählt wird Richt. 10, 1 f. — S. Ewald, Gesch. Isr. II, 476. 482. Ausg. 2. = 366. 371. Ausg. 1.

Rüetschi.

Thomas, der Apostel. תְּאֹמָא = תְּאֹם (Hohel. 7, 4) gleichbedeutend mit dem griech. *Δίδυμος*, Zwilling, Zwillingsbruder. In den Evangelien wird er zusammengestellt mit Matthäus (Matth. 10, 3. Mark. 3, 18. Luk. 6, 15.); in der Apostelgeschichte (1, 13.) mit Philippus. Wahrscheinlich war er in Galiläa zu Hause, „da er Joh. 21, 2. neben den galiläischen Fischer-Aposteln genannt wird", oder da er nach der bezeichneten Stelle mit den übrigen dort genannten Jüngern am galiläischen See scheint sein Heimwesen gehabt zu haben. Die kirchliche Tradition hat ihn zu einem wirklichen Zwilling gemacht, und nach ihrer Weise ausgemittelt, daß seine Schwester Lysia geheißen (patres apost. ed. Cotel. I. p. 272). In dem apokryphischen Bericht des Eusebius über den Abgarus von Edessa heißt es wunderlich genug, nach der Auffahrt Jesu habe Judas, der auch Thomas heiße (ὁ καὶ Θωμᾶς) den Apostel Thaddäus, Einen der 70 Jünger, nach Edessa zum Abgarus gesandt. Sonach hat man ihn mit dem Judas, dem Bruder des Herrn vermengt. So auch in den Actis Thomae. Nach der ältesten Tradition soll er in Antiochien gebürtig gewesen seyn, als Apostel den Parthern das Evangelium gepredigt haben und zuletzt in Edessa begraben seyn (Origen. bei Euseb. III, 1; Socrat. I, 19 etc.). Nach der späteren Erweiterung der Tradition hätte er insbesondere auch den Medern und Persern gepredigt (Sophronius zum Katal. des Hieronymus) und endlich sogar die heil. drei Könige getauft. Schon früh dehnte man seinen Wirkungskreis noch weiter nach Osten aus. Nach Gregor von Nazianz (orat. 25.) u. A. predigte er auch in Indien (nach Hieronymus freilich wäre dieses Indien = Aethiopien) das Evangelium, und zuletzt krönte die kirchliche Sage sein Ende daselbst auch mit dem Martyrertode.

Die indischen Thomaschristen haben zu Meliapur in Ostindien sein Grab gezeigt. Auch zu Edessa aber sind seine Reliquien aufbewahrt und verehrt worden. Nach der Tradition im Martyrium romanum wurde er zu „Calamina" — „in Indien" auf Befehl des Königs mit Lanzen erstochen; von da wurden denn seine Gebeine nach Edessa gebracht: später nach Ortona in Italien. Die griech. Kirche feiert sein Fest am 3. Juni, die lateinische am 21. Decbr. Eine scheinbare Bestätigung seiner Wirksamkeit in Ostindien bildet die Thatsache, daß die syrischen Christen in Ostindien sich Thomaschristen (s. den Art.) nennen, und die Stiftung ihrer Kirche auf den Apostel Thomas zurückführen (Assemanni Biblioth. orient. III, II, 435 sqq.; Krohn, Hebers Leben Bd. 1. S. 100 u. A.). Der Name Indien war jedoch bei den Alten sehr vieldeutig und unbestimmt, worüber zu vergleichen Neander (Kirchengesch. Dritte Ausgabe. Bd. I. S. 45). Sodann ist die Frage, ob in Indien sehr früh die Anfänge einer christlichen

Kirche bestanden, von der Frage, ob das Christenthum derselben auf den Apostel Thomas zurückzuführen sey, zu unterscheiden (s. den Vortrag von W. Hoffmann, die Epochen der Kirchengesch. Indiens. Berl. 1853. S. 7). Ferner wäre auch noch zu unterscheiden zwischen der Frage, ob die frühesten indischen Christen schon Schüler des Thomas waren, oder ob sie nicht den betreffenden Namen von persischen Ansiedlern später angenommen. Nach Kosmas Indikopleustes (christl. Topogr. S. 535) nämlich waren die Christen auf Ceylon persische Ansiedler, und nach Buchanan waren in Indien schon sehr früh Juden ansässig, die natürlich leicht in Beziehung standen mit den Juden und Judenchristen in Vorderasien. Jedenfalls erscheint eine solche allmähliche Weiterschiebung der Thomaskirche von Persien nach Indien noch wahrscheinlicher als die Zurückführung des Namens Thomaschristen auf die Nachricht des Theodoret (haeretic. Fab. I, 26), ein Schüler des Manes, Namens Thomas, sey zu den Indiern gekommen, oder auf einen armenischen Kaufmann Namens Thomas Kana, welcher um das Jahr 800 nach Indien gekommen sey, und mit zwei Frauen eine Nachkommenschaft hinterlassen habe, aus denen die christl. Gemeine erwachsen sey (Anquetils Zendavesta I, 178; la Croze, Histoire du Christianisme des Indes). Gegen die erstere Annahme spricht, daß man die indischen Thomaschristen frei von Manichäismus gefunden hat; gegen die letztere, daß schon früher Christen in Indien waren nach Kosmas, und daß dem Theodoret schon das Daseyn indischer Thomaschristen bekannt gewesen zu seyn scheint, womit er wahrscheinlich die manichäischen Acta Thomae zu einer historischen Hypothese, wie sie soeben angegeben worden, combinirt hat. Wenn man freilich den Namen auf die Niederlassung persischer Nestorianer in Indien zurückführt, so entsteht wieder die Frage, weßhalb sich nicht auch die Christen in Persien Thomaschristen genannt, und so wird man wieder auf die ursprüngliche Sage oder doch auf ein bisher noch nicht völlig gelöstes Räthsel zurückgeworfen (vergl. Lange, das apostol. Zeitalter II. S. 410). Entschieden bestritten wird die Sage unter Anderen von Thilo (Acta S. Thomae Apostoli. Lipsiae 1823. p. 107 sqq.).

Die Apokryphen, welche sich an den Namen des Thomas gehängt haben, und von den Kirchenvätern öfter erwähnt werden, sind ein Evangelium sec. Thomam und die Acta Thomae. Die letzteren hat Thilo in der vorgenannten Schrift besonders herausgegeben, das Evang. Thomae in seinem Codex apocr. N. T. I. pag. 275 sqq. Nur aus den Nachrichten, welche wir im Evangelium des Johannes über den Thomas finden, Kap. 11, 16. 14, 5. 20, 24. (21, 2.) gewinnen wir eine Grundlage für die Karakteristik des Apostels. Nach Winer war er dem Sichtbaren und Begreiflichen zugewandt, wollte vor Allem klar sehen, und war dann rasch, sogar stürmisch entschieden. Nach Tholuck verband er eine zum Zweifeln und Verzagen stimmende Reflexion mit tiefer Unmittelbarkeit des Gefühls. — Nach den angeführten Stellen scheint ihn ein tiefer, zur Melancholie geneigter Ernst zum Zweifler aus Wahrheitsbedürfniß gemacht zu haben. Dieses Naturell wurde nun durch die Leitung Christi geheiligt, und derselbe Apostel, den die mittelalterliche Mönchstheologie vielfach in ihrem Legendenglauben als den ungläubigen Thomas zur Schau gestellt hat, ist vielmehr noch zu würdigen als der persönliche Repräsentant des kritischen Geistes im Apostelkreise, der eben auf dem Wege des redlichen Zweifelns und Fragens, auf dem er freilich strauchelte und in große Seelengefahr kam, zur unerschütterlich freudigen Glaubensüberzeugung gekommen ist. Der Karakter und die Führung des Thomas hat ihn zu einem apostolischen Wahrheitszeugen gemacht von ganz besonderem Gewicht. (S. Lange, Leben Jesu II, 2. S. 697; das apostol. Zeitalter I. S. 360, II. S. 410).
Lange.

Thomas von Aquino und der Thomismus. I. Leben des Thomas. Thomas von Aquino war 1225 oder 1227 auf dem Schlosse Rocca Sicca unweit der Stadt Aquino im neapolitanischen Gebiete geboren und stammte von väterlicher und mütterlicher Seite aus altadeligem Geschlechte. In seinem fünften Lebensjahre wurde er den Mönchen in Monte Cassino zur Erziehung übergeben, wo er bis zu seinem

zehnten Jahre blieb, in welchem die Mönche von Monte Cassino vertrieben wurden. Nach Neapel übergesiedelt, widmete er sich der Wissenschaft bis zu seinem 16. Jahre; hier reifte der Entschluß in ihm, in den Dominikanerorden zu treten, der bereits die Augen der Zeitgenossen auf sich zu ziehen begann, als eine aus den Bedürfnissen der Zeit entsprungene und denselben entgegenkommende Schöpfung. Dieser Schritt verwickelte ihn in einen schweren Kampf mit seiner Familie, welche in ihm vielmehr eine Stütze ihrer weltlichen Gewalt zu gewinnen suchte. Es gelang ihm aber endlich doch namentlich durch die Dazwischenkunft des Pabstes Innocenz IV. den Widerstand seiner Familie zu überwinden, und er wurde nun, um ihn zu einem tüchtigen Theologen auszubilden, durch seinen Orden dem berühmten Albertus Magnus in Kölln im J. 1245 übergeben. Sein schweigsames, in sich gekehrtes Wesen brachte ihn bei seinen Studiengenossen in den Verdacht eines schwachen Kopfes, weßwegen sie ihn den bos mutus aus Sicilien nannten, während sein Meister Albert, bald seinen Tief- und Scharfsinn erkennend, über ihn gegenüber von seinen Mitschülern die prophetischen Worte aussprach: nos vocamus istum bovem mutum, sed ipse adhuc talem dabit in doctrina mugitum, quod in toto mundo sonabit. Act. Sanct. VII. Martii cap. 3. Seine Studien bezogen sich unter anderen auf die aristotelische Philosophie und im theologischen Gebiete namentlich auch auf die Schriften des Pseudodionysius Areopagita, welche schon auf seinen Lehrer Albert so stark eingewirkt hatten. Nach dem Beschlusse seines Ordens ging er im J. 1245 mit seinem Lehrer nach Paris, damals dem gefeiertsten Sitze der theologischen Wissenschaft, und erhielt nach Beendigung seiner Studien daselbst 1248 den Grad eines Baccalaureus der Theologie. In demselben Jahre mit seinem Lehrer zurückgekehrt nach Kölln an die dort errichtete theologische Schule, stand er dieser als zweiter Lehrer und magister studentium vor; neben seinem Hauptberuf, die Sentenzen des Lombarden und die heilige Schrift auszulegen, schrieb er hier seine meisten philosophischen Schriften. Vom J. 1548 an lehrte er in Paris unter ungeheuerem Zulauf und Beifall, und war daneben fortan literarisch thätig; insbesondere erhob er auch seine Stimme im Kampfe der Pariser Universität mit den Bettelorden über ihre Stellung zur Universität in mehreren Streitschriften gegen den Hauptkämpfer der Gegenpartei Wilhelm von St. Amour, wie er auch persönlich vor dem Pabst in Anagni die Sache seines Ordens verfocht. Im Jahre 1257 feierlich zum Doktor creirt, lehrte er abwechselnd in Paris, Rom und anderen Städten Italiens und setzte dabei seine schriftstellerische Thätigkeit fort. Der Pabst Urban IV. bot ihm wiederholt die höchsten kirchlichen Würden an, welche er aber in der Demuth seines Herzens und aus Liebe zur Wissenschaft beharrlich ablehnte. Unter dem Pontifikat Clemens IV. bis zum Jahre 1268 lag er seinen wissenschaftlichen Beschäftigungen und seinem Lehramt theils in Rom, theils in Bologna ob, wohin er, nachdem er zwei Jahre in Paris verweilt, 1271 zurückkehrte, um sofort nach der Entscheidung seines Ordens und dem Wunsche des Königs Karl gemäß 1272 seinen Lehrstuhl nach Neapel zu verlegen. Die letzten Jahre seines Lebens füllte er hier hauptsächlich mit der Vollendung seines Hauptwerkes, der summa theologiae aus; die stille Beschaulichkeit, in welche er sich dabei zurückzog, ist sogar durch manche visionäre Züge bezeichnet. Der Tod ereilte ihn aber schon am 6. März 1274 auf einer Reise, die er zur Kirchenversammlung nach Lyon machte, im Cistercienserkloster Fossa Nuova bei Terracina in seinem 40. Lebensjahre. Spätere Angaben lassen seinen Tod durch Gift herbeigeführt werden, welches ihm König Karl gereicht haben soll, wovon aber die Zeitgenossen nichts wissen, vielmehr haben wir die Ursache vor Allem in zu großer geistiger Anstrengung zu suchen. Schon im J. 1323 wurde er von dem Pabste Johann XXII. kanonisirt; und wenn Einer, so hat er dieß durch seinen Wandel und seine Werke verdient. Seine Frömmigkeit, wenn auch den Geist der Zeit und den Typus des Mönchsthums verrathend, war doch eine ungeheuchelte, wie er denn immer auf sein Studium, seine Disputationen, Vorlesungen und schriftstellerische Arbeiten mit Gebet sich vorbereitete, und mitten in seinen wissenschaftlichen Untersuchungen, wenn

ihm Zweifel aufstiegen, Gott um Erleuchtung anflehte; in Bezug auf seine tägliche erbauliche Lektüre (Rufinus collationes patrum) sagte er: ego in hac lectione devotionem colligo, ex qua facilius in speculationem consurgo. Er zeigte übrigens auch in weltlichen Dingen einen so klaren und scharfen Verstand, daß der König Ludwig IX. bei ihm manchmal in Regierungsangelegenheiten sich Raths erholte. Von seinem staunenswerthen Fleiß sind das beredteste Zeugniß die zahlreichen wissenschaftlichen Arbeiten, welche er in dem verhältnißmäßig kurzen Zeitraum seiner literarischen Thätigkeit neben seinem Lehramt und mancherlei Unterbrechungen durch Reisen doch zu vollenden Zeit fand. Das Leben des Thomas hat vor Allen bei seinen Ordensgenossen zahlreiche Darsteller gefunden. Die wichtigsten Quellen für die Kenntniß desselben sind für uns die Lebensbeschreibung seines Zeitgenossen Guilielmus de Thoco, aufgenommen in die Acta Sanct. VII. Martii, und die Akten des Canonisationsprocesses. Unter den späteren Bearbeitern ist zu nennen Touron, la vie de St. Thomas d'Aquin avec un exposé de sa doctrine et de ses ouvrages. Paris 1737; ferner Bernhard de Rubeis (Rossi) dissert. crit. et apologet. de gestis et scriptis St. Thomae. Ven. 1750; aus unserem Jahrhundert: Carle, histoire de la vie et des écrits de St. Thomas 1846; Bareille, histoire de St. Thomas d'Aquin. Lov. 1846; besonders aber: der heilige Thomas von Aquino von Dr. Karl Werner, Prof. im bischöflichen Seminar zu St. Pölten, 1. Bd. Leben von Schriften des Thomas Aquinas, 1858.

II. Lehre und Standpunkt des Thomas. Da Thomas gewissermaßen den Höhepunkt der Scholastik bezeichnet und seine Auktorität von da an einen so wesentlichen Einfluß auf die katholische Glaubenswissenschaft geübt hat, ist seine Grundlegung der Theologie als Wissenschaft besonders wichtig. Ich verweise aber darüber auf die ausführliche Erörterung in meinem Artikel über Scholastik, womit nun noch verglichen werden kann Baur, die christl. Kirche des Mittelalters S. 312, und Kuhn, Glauben und Wissen nach Thomas von Aquino, tübing. theolog. Quartalschrift 1860, 2. Heft. In jenem Artikel habe ich gezeigt, wie Thomas der Theologie ihre selbstständige und Alles überragende Würde als der Wissenschaft, die vom Princip der Offenbarung ausgeht, gegenüber von der Philosophie zu sichern, dabei aber doch auch eine Harmonie mit dieser herzustellen sucht durch Unterscheidung eines auch von der Vernunft erkennbaren religiösen Stoffes von dem nur aus Offenbarung zu empfangenden, sowie durch Zutheilung des Berufes an die Vernunft die Glaubenswahrheiten zu erläutern durch gewisse Analogieen aus dem Gebiet des Natürlichen und Vernünftigen, und die Scheingründe der Gegner der Offenbarung zu widerlegen, wie dann aber doch der Conflikt des Aristotelismus und des areopagitischen Platonismus, welche beide gleich sehr auf ihn eingewirkt haben, ihn hin- und herzieht zwischen dem Erkennen und Erkennenwollen des Uebersinnlichen und dem Nichterkennen und Nichtbegreifenkönnen desselben, obwohl schließlich die areopagitische Transcendenz dem scholastischen Auktoritätsprincip immer die Hand dazu reicht, das Dogma auch da festzuhalten, wo es sich jeder Vermittelung mit dem Denken entzieht. Das Dogma der Kirche steht dem Thomas als ein solches wie eine unumstößliche Wahrheit fest, vergl. Baur a. angef. O S. 353, aber merkwürdig ist immerhin, daß er das Ansehen der Schrift gar nicht so principiell betont, vielmehr die Schrift an die Spitze stellt und die Auktorität der Kirchenlehrer nur als wahrscheinliche Argumente gelten läßt. Summa theolog. P. I. qu. 1. art. 8: Sacra scriptura auctoritatibus canonicae scripturae utitur proprie ex necessitate argumentando, auctoritatibus autem aliorum doctorum ecclesiae non quasi argumentando ex propriis sed probabiliter. Thomas geht auch mehr als mancher andere Scholastiker in seiner Summa auf biblische Stellen zurück, aber einen materiellen und einen reinigenden Einfluß übt das bei ihm nicht, da ihn vielmehr sein fester kirchlicher Glaube in der Schrift nur eine Bestätigung des kirchlichen Dogma's finden läßt. Seine exegetischen Grundsätze wie seine exegetische Praxis sind zwar verhältnißmäßig nüchtern, Summa I. qu. 1. art. X. omnes sensus scripturae fundantur super unum sensum

literalem, ex quo solo potest trahi argumentum, non autem ex iis, quae secundum allegoriam dicuntur; aber es fehlt ihm, auch abgesehen von der Abhängigkeit von der kirchlichen Auktorität an den Mitteln einer unbefangenen und grammatisch-historischen Auslegung, cf. Tholuck, de Abaelardo et Thoma Aquinate, interpretibus sacrae scripturae, Halle 1842. Was nun weiter die Auffassung und Behandlung der einzelnen Hauptdogmen betrifft, so spiegelt sich hier vor Allem der Bund seines areopagitischen Platonismus mit seinem kirchlichen Supernaturalismus, aber auch der Conflikt seines spekulativen Interesses mit beiden, wie dieß schon an der Gotteslehre sich zeigt. Gibt Thomas auch den anselmischen ontologischen Beweis nicht zu, so ergeht er sich doch in mehrfachen kosmologischen und auch teleologischen Argumenten für das Daseyn Gottes, aber wenn auch das Daß des Daseyns Gottes aus der Vernunft soll bewiesen werden können, so soll doch das Was des göttlichen Wesens nicht erkannt werden können, weil nach der areopagitischen Voraussetzung Gott als Ursache und die endlichen Dinge als Wirkungen nicht in einem adäquaten Verhältniß stehen können, deus infinitus infinite cognoscitur, d. h. nicht auf adäquate Weise, cognoscimus de ipso habitudinem ejus ad creaturam non ipsam, wir erkennen, daß er die Ursache von Allem ist und daß er nicht ist aliquid eorum, quae ab eo caussantur. Der endliche Verstand hat überdieß als der endliche nicht einmal diese Fähigkeit an sich, sondern nur indem durch die Gnade die intellektive Kraft erhöht wird. Der Grundbegriff, unter welchem Thomas Gottes Wesen denkt, ist unläugbar der des Seyns, zwar nicht der des reinen Seyns, und des ungeistigen und unthätigen Seyns, Gott ist actus purus, er ist erkennendes und thätiges Seyn, intellectus et voluntas; denn er ist vor Allem causa prima, agens primum, und ist dieß nur als intellectus und voluntas. Wenn aber Thomas so bestimmt sagt, daß Denken und Wollen mit seinem Seyn eins sey, daß Gott per intellectum suum caussat res, cum suum esse sit suum intelligere, Summa I. qu. 13 u. 14. und quod per esse suum sit voluntas, Summa cathol. fidei (contra gentiles) I, 73, so ist klar, daß der intellectus und die voluntas Gottes nur Modifikationen einer an sich seyenden und sich bewegenden Geistigkeit, und zwar wesentlich in der Beziehung nach Außen sind, aber das Seyn Gottes nicht primitiv als Leben in sich und durch sich, als das Produkt eines ewig sich selbst bestimmenden Willens und eines sich in sich reflektirenden Wissens gedacht wird. Daraus, daß es doch vorherrschend die Kategorie des Seyns und nicht die des Willens ist, unter welcher Thomas Gott denkt, begreift sich nun auch, warum er immer wieder auf die schlechthinige Identität Gottes mit sich und seine absolute Einfachheit zurückkommt, warum er insbesondere einen objektiven Unterschied unter den göttlichen Eigenschaften nicht zuläßt, sondern sie auf die verschiedenen Gesichtspunkte zurückführt, unter welchen der Mensch das an sich Eine unterschiedslose Wesen Gottes auffaßt, allerdings auch vermöge einer in Gottes Wesen selbst liegenden Nothwendigkeit auffassen muß. Ebenso kann es uns weiter auch nicht wundern, daß Thomas zwar seinen ganzen spekulativen Tiefsinn und seinen dialektischen Scharfsinn aufwendet, um das Trinitätsdogma dem Denken durchsichtig zu machen, indem er es aus dem Wesen des göttlichen Geistes, als eines denkenden und wollenden, nach dem Vorbilde Augustin's und Anselm's zu construiren sucht, aber nun doch Summa I. qu. 32. art. 1. mit dem äußerst bezeichnenden Bekenntniß schließt: impossibile est rationem naturalem ad cognitionem divinarum personarum pervenire; per rationem naturalem cognosci possunt de Deo ea quae pertinent ad unitatem essentiae, non ea quae pertinent ad distinctionem personarum; qui autem probare nititur Trinitatem personarum naturali ratione, fidei derogat. Dieß hat aber nicht nur, wie er es hinstellt, seinen Grund in der Ueberschwänglichkeit des Gegenstandes, der nur im Glauben erfaßt werden könne, sondern persönlich bei Thomas darin, daß er die Einheit des göttlichen Wesens als eine so abstrakte Identität mit sich faßt, daß eine solche Unterscheidung, wie die trinitarische, trotz alles Bestrebens, sie denkbar zu machen und zu erhärten, der Vernunft immer wieder unter der Hand zerfließt und sie nöthigt, sich einfach dem absoluten My-

sterium zu unterwerfen. Nicht weniger schwierig ist für Thomas der Conflikt, in welchen ihn sein areopagitischer Gottesbegriff mit den kirchlichen Lehrsätzen von der Schöpfung der Welt bringt. Wenn er auch nicht in der Art, wie sein Lehrer Albertus Magnus, das Seyn der Welt unmittelbar durch eine Emanation aus Gott hervorgehen läßt, sondern ihr Daseyn auf den thätigen Willen Gottes zurückführt, so ist ja dieser Wille nichts, als der sich bewegende intellectus, der denkend will und schafft, und dieser intellectus nichts, als die essentia Dei, die als causa prima wirkt; und wie Gott nicht an sich und in sich Wille ist, so wirkt er auch der Welt gegenüber nicht als Wille, bestimmter nicht als freie schöpferische Liebe; denn Thomas wird, so wenig er das will und Wort hat, immer wieder darauf hingetrieben, das Seyn der Welt als eine nothwendige Wirkung des göttlichen Wesens zu betrachten, was sich ganz bezeichnend darin ausspricht, daß Thomas seine Hinneigung zu der These einer Ewigkeit der Welt nicht verbergen kann, und zwar aus dem Grunde, weil Gott ewig die sufficiens causa mundi ist, und darum auch der effectus ewig seyn muß, und daß er daher zuletzt dem Widerspruch mit der Lehre der Kirche nur mit dem Satze auszuweichen weiß: mundum incepisse credibile est, sed non demonstrabile et scibile, Summ. I. qu. 46. art. 2. Noch mehr aber zeigt sich, wie die Idee der Schöpfung ihm erschwert wird durch seinen abstrakten platonischen Gottesbegriff, in der Erörterung der von ihm aufgeworfenen Frage, wie sich die Vielheit der Dinge in der Welt zu der absoluten Einheit in Gott verhalte. Das Vermittelnde liegt ihm in den Ideen, als den urbildlichen Formen der Dinge in Gott, quae quidem die Ideen, licet multiplicentur secundum respectum ad res, tamen non sunt realiter aliud a divina essentia, prout ejus similitudo a diversis participari potest diversimode, I. qu. 44. art. 3. und I. qu. 15. art. 2. Die Ideen sind demnach nicht etwas in Gott Mannichfaltiges, wenn sie sich vervielfältigen nur nach dem respectus ad res. „Woher haben aber die Ideen ihren respectus ad res, als eben nur von den Dingen, nnd wenn dieser respectus die Einheit der Idee zu einer Mehrheit macht, so ist die Realität der Dinge, die erklärt werden soll, einfach vorausgesetzt", Baur a. a. O. S. 323. Gott ist die Einheit und die Welt die Vielheit, und eines mit dem anderen gesetzt, beide eben darum in einem nothwendigen immanenten Verhältniß zu einander, statt daß Gott in sich als unendlicher Reichthum des Lebens gedacht und die Welt zum endlichen Abbild desselben durch die schöpferische Liebe gemacht wird. Damit verknüpft sich nun auch ganz consequent die Anschauung des Thomas von der Welt als einer in sich zusammengefaßten Einheit einer Reihe von abwärts gehenden Stufen der Vollkommenheit, die sich nur quantitativ von einander unterscheiden. Im Gegensatz von Origenes, der den Grund der Ungleichheit in der Welt nur in der Freiheit sucht, damit aber doch eigentlich die Mannichfaltigkeit dualistisch zu etwas Bösem macht, ist dem Thomas die sapientia Dei die causa distinctionis rerum propter perfectionem universi, ita et inaequalitatis. Non enim perfectum esset universum, si tantum unus gradus bonitatis inveniretur in rebus, Summ. I. qu. 47. art. 2., aber diesen Stufenunterschied denkt Thomas nur quantitativ, nicht qualitativ, Summ. contr. gent. III, 97 inveniet, si quis diligenter consideret, gradatim res diversitate compleri, und er identificirt darum wieder den Begriff der Mannichfaltigkeit und des Stufenunterschiedes mit dem der qualitativen Unvollkommenheit; die Grade des Seyns sind als Grade ein defectus, eine corruptio, verglichen mit dem unendlichen Seyn Gottes. Dieser emanatistische Pantheismus ist aber eben so wesentlich und nothwendig ein System deterministischer Dependenz, in welchem jede Stufe durch die ihr vorangehende und das Ganze zuletzt von Gott als der prima causa movens schlechthin bedingt wird. Thomas fühlt zwar zu gut, daß er damit in Widerstreit kommt mit dem teleologischen und ethischen Geiste des Christenthums und der Kirchenlehre, als daß er nicht zu Gunsten des Zweckbegriffes überhaupt und der menschlichen Freiheit insbesondere Beschränkungen anzubringen gesucht hätte, cf. Summ. adv. gent. III, 1 u. 68, 69.; Ritter, Gesch. der Philosophie, Bd. VIII. S. 288, aber es

gelingt ihm nicht nur dieß nicht, sondern er will es nicht einmal ernstlich, um den Vortheil nicht zu verlieren, den ihm dieser emanatistische Pantheismus darbot für die Rechtfertigung wesentlicher Bestimmungen des kirchlichen Dogma's. In sehr bezeichnender Weise erscheint dieß in seiner Behandlung der Lehre von der Erwählung und Verwerfung, die er mit der Lehre von der Providenz zusammennimmt. Alles fällt unter die göttliche Providenz, da Alles seine Zweckbestimmung von Gott empfangen hat, und auf einen letzten und höchsten Zweck bezogen seyn und zu ihm hinbewegt werden muß. Der Zweck aber, in quem res creatae a Deo ordinantur, ist ein doppelter; zu dem einen kann man virtute naturae suae gelangen, der andere aber excedit proportionem naturae creatae et facultatem, et hic est vita aeterna, quae in visione Dei consistit, quae supra naturam cujuslibet est. Zu dem Ziele aber, zu welchem man nicht virtute suae naturae gelangen kann, muß die vernünftige Natur, die capax vitae aeternae ist, hingeleitet werden sicut sagitta a sagittante mittitur, Summ. I. qu. 23 art. 1. Der Gedanke an diese Hinbewegung muß aber in Gott präexistiren, und dieß ist die Vorherbestimmung, d. h. die Erwählung. Eben so wesentlich folgt aber dem Thomas auch die Verwerfung aus dem Begriff der Providenz; denn zur Providenz gehört es auch permittere aliquem defectum in rebus, d. h. daß in der Verschiedenheit der Stufen, die zur Vollendung des Ganzen gehören, eben so einige die niedrigsten ausfüllen müssen, wie andere die höchsten, und einige ebenso die göttliche Gerechtigkeit seyn müssen, wie andere die Barmherzigkeit. Die Zahl beider ist genau voraus bestimmt, weil sie bei den geistigen Geschöpfen eben so wesentlich ist für die Ordnung des Ganzen, wie im Bereich der physischen Schöpfung, die Zahl der Species, Elemente, Sterne ꝛc. für die Ordnung der sichtbaren Welt wesentlich ist. Thomas sucht zwar die Härte dieses Gedankens dadurch abzustumpfen, daß er die Reprobation auch wieder relativ faßt: nur das sey die reprobatio, daß Gott zwar alle Creaturen liebt, in quantum omnibus vult a l i q u o d bonum, non tamen quodcunque bonum vult omnibus; in quantum igitur quibusdam non vult hoc bonum, quod est vita aeterna, dicitur eos habere odio vel reprobare, Summ. I. qu. 23. art. 3; weiter soll auch die Ausführung der Reprobation nicht in einem Wirken, sondern im Unterlassen Gottes seinen Grund haben; Gott ist nicht die Ursache der Sünde, sondern gibt nur seine Gnade nicht, und der Mensch fällt nur durch seinen eigenen Willen, Summ. contr. gent. III. c. 162. Dieß führt uns von selbst auf das Allgemeinere, den Determinismus des Thomas. Eine solche Alleinwirksamkeit Gottes in der Welt, bei welcher ein Wirken der endlichen Ursachen in Wahrheit nicht stattfinden soll, bestreitet Thomas gegenüber von den arabischen Dogmatikern; er setzt ein Wirken der causae secundae voraus, und läßt Gott als die causa prima durch Vermittelung derselben auf das Einzelne wirken, Summ. I. qu. 105. art. 5., sic intelligendum est Deum operari in rebus, quod tamen ipsae res propriam habent operationem, Summ. cont. gent. III. 22. 76. 83. Deus omnia per se ipsum disponit sed quantum ad executionem inferiora per superiora dispensat. Diese Vermittelung oder dieser nexus, wie es Thomas nennt, ist gleichwohl ein nothwendiger. Thomas unterscheidet zwar zwischen Natursachen und Willensursachen als necessariae und contingentes, aber hören wir ihn Summ. theol. I. qu. 105. art. 4. sagen: moveri voluntarie est moveri ex se id est a principio intrinseco, sed illud principium potest esse ab alio principio extrinseco et sic moveri ex se non repugnat ei quod movetur ab alio, so hören wir ganz die Sprache des Determinismus, und sehr bezeichnend für diese deterministische Anschauung ist auch, wie Thomas einen Nachdruck darauf legt, daß „das wollende Subjekt sich wenigstens als Subjekt der durch seinen Willen hindurchgehenden Bewegung weiß“, und wie er überhaupt mit Vorliebe den Menschen als erkennendes Wesen betrachtet und die selbstständige Bedeutung des Willens beim Menschen so wenig herauszustellen vermag, als dieß beim göttlichen Wesen der Fall ist, worin er rückwärts an Aristoteles, vorwärts an Hegel erinnert; vgl. die feinen Bemerkungen von Ritter, Ge-

schichte der Philos. VIII, 312. Daß nun aber Thomas gleichwohl für den Willen die Wahl zwischen entgegengesetzten Richtungen postulirt, vergl. Summ. theol. II. I. (prima secundae) qu. 13. ist begreiflich, weil er damit den Begriff der Schuld und des Verdienstes sichern will, aber eine eigentliche Vermittelung dieses indeterministischen Gesichtspunktes mit seinem Determinismus gibt Thomas um so weniger, als aus seinen Prämissen eine andere als phänomenologische Bedeutung der Wahlfreiheit sich nicht ergibt, ja Thomas deutet selbst darauf hin in den bezeichnenden Worten: sunt futura contingentia suis causis proximis comparata. Ganz ähnlich verhält es sich mit der Theorie des Thomas vom Wunder. Die Art, wie er nach dem eben Bemerkten die causa prima und causae secundae als wirkende in's Verhältniß setzt, schließt einerseits ebenso das Wunder aus, wie sie sich auch für eine Art Begründung des Wunders wieder benützen läßt; einerseits wirkt Gott als causa prima nur durch Vermittelung der causae secundae und insofern nur natürlich, aber andererseits ist dieser ganze ordo rerum doch nur das Werk der Allmacht, welcher als der absoluten und unendlichen Kraft gegenüber die nur relative der endlichen Ursachen verschwindet, daher Gott auch mit Ueberspringung der letzteren wirken, d. h. Wunder thun kann. Wenn Thomas auch hindeutet auf den Begriff eines nur relativen Wunders, als des gegen die uns bekannte Ordnung der Natur Geschehenden, so kann doch kein Zweifel seyn, daß es ihm im Interesse des kirchlichen Dogma's um das Wunder im absoluten Sinne, als das praeter ordinem totius naturae, und ohne alle Vermittelung der Naturursachen Geschehende zu thun ist; und er gerade ist der Urheber des überspannten Wunderbegriffes, während bei seinem Lehrer Albertus und bei Alexander v. Hales die Keime einer vernünftigeren Wundertheorie sich finden. Aber klar ist auch, wie dafür eben das Doppelseitige des emanatistischen Pantheismus, von welchem Thomas ausging, sich verwenden ließ.

Zu den Geschöpfen Gottes im Einzelnen übergehend, wird Thomas ganz besonders von der Angelologie angezogen, nicht nur, weil „dieses transcendente Gebiet der intelligibeln Welt“ ein besonderes spekulatives Interesse darbot, sondern weil für die Romantik des Mittelalters diese Lehre auch einen eigenthümlichen religiösen Werth hatte. Obwohl gerade hier sein Scharfsinn auch in sehr minutiöse Fragen sich verliert, so ist doch bemerkenswerth, wie Thomas in den guten und bösen Engeln gleichsam das Ideal der Vollkommenheit und Verkehrung creatürlicher Geister construirend, manche erkenntnißtheoretische und religiös-ethische Probleme in einer Weise bespricht, welche ein Licht auch auf die menschliche Sphäre wirft; vgl. die Ausführung bei Baur, Trinitätslehre, II. Bd. Bei der Lehre vom Menschen sucht Thomas einerseits in seinem spekulativen Standpunkte das Mittel, um die kirchlichen Bestimmungen zu construiren, macht aber auf der anderen Seite eben damit die kirchliche Lehre zu etwas ganz Anderem. Mit der Kirche und Augustin lehrt Thomas eine justitia originalis des ersten Menschen, vermöge der ratio subdebatur Deo, rationi vero inferiores vires, et animae corpus, et prima subjectio causa erat secundae et tertiae, Summ. theol. I. qu. 95. art. 1. Aber diese Unterordnung soll nun nicht natürlich, sondern gleich am Anfang durch ein donum superadditum gratiae gesetzt gewesen seyn, weil sie sonst auch nach dem Falle geblieben wäre. Dieß ist das direkte Gegentheil von Augustin's Bestimmung, wornach die Concupiscenz (als ungeordnete Lust) nicht zur Natur des Menschen gehört, sondern erst durch die Verkehrung der Natur im Sündenfall hereingekommen ist. Was dem Augustin eine wirkliche Veränderung der ursprünglichen Natur ist, das ist dem Thomas nur das mit der Schöpfung gesetzte, also ursprüngliche irrationale Verhältniß zwischen dem Natürlichmenschlichen und dem Göttlichen, und dieses wird nur darum als zugleich mit der Schöpfung als auf übernatürliche Weise ausgeglichen dargestellt, um den nunmehrigen empirischen Zustand des Menschen, der an sich nur der der reinen Natürlichkeit ist, als abnormen betrachten, und darauf das Bedürfniß einer gleichfalls übernatürlichen Herstellung gründen zu können. Wie wenig aber Thomas ein Recht hat, von einer wirklichen „vulneratio” der menschlichen Natur durch die Schuld der einen

adamitischen That zu reden, das beweist die Art, wie sich ihm der Begriff der Erbschuld so zu sagen unter der Hand auflöst, Summ. III. qu. 81. art. 1; denn eine That, die nur so als Mitthat jedes Einzelnen soll betrachtet werden, wie die Hand das mitthut, was der Wille der sie bewegenden Seele durch sie thut, ist eigentlich keine That, die zugerechnet werden könnte. Was eigentlich ein ursprünglicher Mangel der Natur ist, wird unter den Begriff der Schuld gestellt, nur um damit ein Objekt für das versöhnende Werk Christi zu gewinnen. Auf diese Lehre vom Werk und der Person Christi sofort hat Thomas ganz besonderen Fleiß verwendet, als auf den Punkt, von welchem aus die Stufenleiter, die bisher in ihren Abwärtssteigen betrachtet wurde, wieder aufwärts steigt, und die göttliche Causalität das ursprünglich gesetzte irrationale Verhältniß zwischen dem Göttlichen und Creatürlichen wieder aufzuheben und darin die Welt der Vollendung zuzuführen beginnt. Seine ausführliche Christologie bietet aber in der That fast kaum ein anderes Interesse dar, als das: in dem Aufwande vergeblichen Scharfsinnes die ganze Schwierigkeit in's Licht zu stellen, von welcher seine Anschauung von der Person Christi gedrückt wird, wenn er allerdings ganz in Uebereinstimmung mit den Prämissen der kirchlichen Lehre zeigen will, wie Christus nicht eine menschliche Person, sondern eine unpersönliche menschliche Natur angenommen, gleichwohl aber in der Einheit des *λόγος* mit der menschlichen Natur ohne alle Kenosis alle menschlichen Eigenschaften gehabt haben soll, die ohne eine wahrhafte menschliche Persönlichkeit sich nicht denken lassen, und eben so alle göttlichen, so daß Christo z. B. nebeneinander die Allwissenheit als *λόγος*, und das vollkommene Wissen der geschaffenen Geister, die scientia beata der Seligen, die scientia infusa, das aprioriſche Wissen der Engel, und die scientia acquisita, das erfahrungsmäßige menschliche Wissen, zugekommen seyn soll, Summ. theol. III. qu. 9 u. f.; und ähnlich auf die Willensseite qu. 18 u. f. u. 43. — Wie daraus von selbst folgt, daß Thomas zuletzt sagen muß, die unio sey nicht realiter in Gott, sondern realiter nur in humana natura, also die Menschwerdung eigentlich nur ein Verhältniß des in sich unveränderlichen Gottes zur Welt, III. qu. 2. art. 7., so ist auch klar, daß diese Zusammenknüpfung der härtesten Gegensätze in dem absoluten Wunder der Person Christi für ihn die erste nothwendige Voraussetzung bildet, um das Verhältniß einer übernatürlichen Gnade in der Kirche und des dadurch gestützten verdienstlichen menschlichen Wirkens, das nach der Seligkeit des ewigen Lebens ringt, begreiflich zu machen. Uebrigens darf nicht verschwiegen werden, wie gleichwohl der Tiefsinn des Thomas, vom Geiste des Christenthums ergriffen, die Schranken, welche ihm ebensowohl die kirchlichen Lehrsätze als sein allgemeiner spekulativer Standpunkt zogen, auch wieder durchbricht und auf ein viel innigeres und wesentlicheres Verhältniß der göttlichen und menschlichen Natur hinarbeitet, indem er, den Andeutungen der Alten folgend, die Menschwerdung auch unter den Gesichtspunkt der vollendeten Schöpfung der menschlichen Natur stellt, Summ. theol. III. qu. 3. art. 8. qu. 4. art. 1.; man vergl. Dorner, Christologie, 2. Thl. S. 399 f. In der Behandlung der Lehre vom Werke Christi schließt sich zwar Thomas im Allgemeinen an den Vorgang Anselm's an, geht aber dann doch seinen selbstständigen Weg und weicht in nicht unwesentlichen Punkten von Anselm ab, so namentlich in dem Satze, daß die Menschwerdung nicht absolut nothwendig gewesen, weil die absolute Macht Gottes das Menschengeschlecht auch auf eine andere Weise hätte herstellen können, daß dagegen der Weg der Menschwerdung und des Leidens des Gottmenschen ein modus convenientior war, Summ. III. qu. 1. art. 1. u. 1. u. qu. 46., denn das Leiden des Gottmenschen entspricht der göttlichen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, damit die Schuld erlassen werden kann, und die Genugthuung durch einen Gottmenschen ist passend wegen der Unendlichkeit der Schuld, und weil die verderbte Menschennatur für sich den Schaden des ganzen Geschlechts nicht ersetzen kann, aber an sich nothwendig war diese Genugthuung doch nicht, weil die göttliche Gerechtigkeit, welche die Genugthuung heischt, keine unveränderliche Wesensbestimmung ist, sondern von Gottes Willen abhängt; ein menschlicher Richter kann nicht in gerechter

Weise ohne Strafe eine Schuld erlassen, aber Gott hat keinen Vorgesetzten, er ist das höchste Gut des Universums und begeht kein Unrecht, wenn er eine gegen ihn begangene Schuld vergibt ohne Genugthuung, Summ. III. qu. 46. art. 1 u. 2. Nichts gewährt einen tieferen Einblick in die Bedeutung des Satisfaktionsbegriffs für die mittelalterliche Theologie, als dieser kühne Schluß des Thomas: weil Gott das höchste Gut ist, so kann er handeln wie ein Privatmann, wie Ritschl treffend sagt in seinen: Studien über Genugthuung und Verdienst, Jahrbb. d. deutschen Theologie, 1860. Hft. 4. Darauf kommt auch die Anschauungsweise des Anselm zuletzt consequent verfolgt hinaus, obwohl Thomas seinerseits darin wenigstens consequenter ist als Anselm, daß er nicht zwischen satisfactio als gutmachender Leistung und poena als Strafleiden unterscheidet, sondern das satisfacere als subjici poenae, quam alius meruit, betrachtet; eben so hat Thomas die Stellvertretung in diesem Proceß tiefer erfaßt, wenn er sagt: Christus hat die satisfactio nicht für sich geleistet, sondern als das Haupt der Gemeinde, quod caput et membra sunt quasi una persona mystica, et ideo satisfactio Christi ad omnes fideles pertinet sicut ad sua membra. Aber Thomas betrachtet das caussare nostram salutem von Seiten Christi geschehen nicht nur per modum satisfactionis, sondern per modum meriti, sacrificii und redemtionis, wovon der wichtigste ist der modus meriti. Ein Verdienst erwirbt man sich, wenn man aus gerechtem Willen sich entzieht, was man besitzen durfte, wenn man unverdienten Leiden sich freiwillig unterzieht, wie dieß bei Christus der Fall war, P. III. qu. 46. art. 6; und jeder weiter, der in der Gnade steht, und um der Gerechtigkeit willen leidet, erwirbt sich Heil, was nun bei Christus, als dem Haupt den Gliedern zu gut kommt; weil die plenitudo gratiae ihm innewohnte, kam ihm influxus internus zu, durch welchen virtus motiva derivatur a capite ad cetera membra. Aber diese Grundbegriffe der satisfactio und des meritum, unter welchen das Werk Christi aufgefaßt wird, sind nicht in ein organisches Verhältniß gesetzt, die satisfactio vollzieht sich vorzugsweise durch das Todesleiden, das meritum durch das ganze Leben Christi, gleichwohl aber auch wieder durch sein letztes Leiden; jene wird wie bei Anselm gefordert von einem privatrechtlichen (nicht criminalrechtlichen) Gesichtspunkte aus; dieses, das meritum, wird gegründet auf den Gesichtspunkt der Billigkeit in der Anwendung auf ein Verhältniß, das nicht unter den Begriff der Pflicht fallen soll. Was endlich die Wirkungen des Werkes Christi betrifft, so fehlt es auch hier an der rechten Consequenz und Klarheit; wenn auch durch die satisfactio Befreiung von der Erbschuld und den ewigen Strafen bewirkt seyn soll, so ist damit doch nicht das ganze Strafverhältniß aufgehoben. Die satisfactio soll zwar wegen ihres unendlichen Werthes superabundans seyn (was an sich schon widersprechend ist, da die Satisfaktion auf Aequivalenz sich gründen muß), und doch tilgt sie nicht alles und jedes Strafverhältniß, sondern wird nur dazu verwendet, das sustentirende ergänzende Princip zu bilden für die daneben auch noch geforderten eigenen Satisfaktionen des Menschen. Durch das meritum wird nach Thomas wesentlich Gnade erworben, durch welche der Mensch sich die remissio peccatorum aneignet, sich von der Sünde selbst befreit und meritorisch zur Erlangung der Seligkeit wirken kann. Aber die Lehre von der Gnade selbst und der Rechtfertigung zeigt uns, wie weit Thomas entfernt ist von der christlichen Idee der Wiedergeburt und Vollendung durch Christus. Für diesen Mangel ist schon das bezeichnend, daß Thomas mit der Lehre vom Werke Christi unmittelbar die Lehre von den Sakramenten verbindet, welche von Christus ihre Wirksamkeit haben und sein Verdienst auf die Gläubigen überleiten. Indem so, wie in der Scholastik überhaupt, die Heilsordnung in die Sakramentsordnung aufgelöst und in sie zersplittert wird, verliert sie damit ihre Selbstständigkeit und ihre evangelische Wahrheit und Reinheit. Allerdings redet Thomas von der Heilsordnung auch für sich, aber merkwürdigerweise anticipirend, ehe er die Lehre von der Person und dem Werke Christi abhandelt, im ethischen Theile seines Systems, P. II. I. qu. 109, wo er übergeht zu der Lehre de exteriori principio actuum humanorum, scilicet de Deo, prout ab ipso per gra-

tiam adjuvamur ad recte agendum. Schon diese Stellung der Lehre von der Gnade beweist, daß die Gnade zuletzt nichts ist, als die absolute göttliche Causalität, welche das ursprüngliche irrationale Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen wieder aufheben soll, vgl. Baur a. a. O. S. 335, — und die Ausführung bestätigt dieß vollkommen. Die Gnade ist das Mittel zur Erlangung der Seligkeit, die wesentlich in der visio Dei besteht, videre autem Deum per essentiam est super naturam non solum hominis sed omnis creaturae, P. II. I. qu. 5. art. 5; überdieß aber ist die natura hominis eine corrupta. Wenn nun Thomas wiederholt sagt, daß der Mensch an sich, ganz abgesehen vom gewordenen empirischen Zustand, eine göttliche Hülfe nothwendig habe zum Guten, weil das liberum arbitrium non moveri potest nisi motum a Deo, nämlich als der causa prima, so unterscheidet er doch davon die Gnade im engeren Sinne, kann es aber nur insofern, als die göttliche Causalität quantitiv verschieden und als Gnade in höchster Potenz wirkt. Immerhin also ist die Gnade schlechthin nothwendig, damit der Mensch befähigt wird, das zu thun, wodurch er das bonum superexcedens aeternae vitae erlangen kann, die opera meritoria proportionatae vitae aeternae. Dieß vollzieht sich in der justificatio, welche infusio gratiae ist und als solche zugleich remissio peccati, indem diese beiden Begriffe sich wie positiv und negativ verhalten sollen, und zwar so, daß wenn das Positive gesetzt wird, das Negative verschwindet, ordine naturae prior est infusio gratiae quam remissio culpae, wie die Finsterniß in der Luft schwindet durch Einstrahlung des Lichtes, P. II. I. qu. 104. art. 8. Die infusio gratiae selbst aber ist, materiell betrachtet, modus liberi arbitrii ad fidem, die Hinbewegung des Glaubens auf Gott als Objekt der Seligkeit, näher noch Eingießung der Liebe zu Gott (fides charitate formata) als Princip der guten Werke. Daß der Begriff der Sündenvergebung so um seine eigentliche constitutive Bedeutung kommt, indem er hinter den der Eingießung der Liebe zurückgestellt, eigentlich zum Consequens dieser gemacht wird, daß aber auch diese infusio gratiae, indem sie nur das deterministische Hinbewegtwerden des liberum arbitrium auf Gott als Objekt ist, hinter die Idee einer wahrhaft schöpferischen Einpflanzung eines neuen Lebens aus und in Christus zurückbleibt, ist von selbst einleuchtend. An die Lehre von der Rechtfertigung als Wirkung der gratia operans knüpft Thomas unmittelbar an qu. 114, die Lehre vom meritum als effectus gratiae cooperantis. Wenn ihm dabei sein Determinismus den Vortheil zu bieten scheint, den Pelagianismus der herrschenden Lehre abzustumpfen und zu verhüllen, so hebt er auf der anderen Seite den Begriff des Verdienstes eigentlich auf, so daß Thomas Mühe hat, durch eine zuletzt illusorische Distinktion ihn zu retten, weßwegen auch die scholastische Gemeinlehre vom Verdienste eine andere ist als die seinige. Verdienst und Lohn beruhen auf dem Begriff der Gerechtigkeit, sofern eine aequalitas stattfindet zwischen dem Thun und Empfangen, aber sagt Thomas P. II. I. qu. 114. art. 1. manifestum est, quod inter Deum et hominem est maxima inaequalitas, in infinitum enim distant, et totum quod est hominis bonum, a Deo est, unde non potest hominis a Deo esse justitia secundum absolutam aequalitatem, sed secundum proportionem quandam, in quantum scilicet uterque operatur secundum suum modum; von Verdienst ist also nur die Rede ita ut id homo consequatur a Deo per suam operationem quasi mercedem, ad quod Deus ei virtutem operandi deputavit; ein meritum ex condigno, Verdienst der Würdigkeit, ist das nicht, und der Mensch hat es namentlich nicht in Beziehung auf die Erlangung des ewigen Lebens, weil er die Kraft dazu vom heiligen Geiste hat, nur ein meritum ex congruo der Billigkeit; sofern die Gnade doch durch seinen freien Willen hindurchwirkt, congruum videtur, ut homini operanti secundum suam virtutem Deus recompenset secundum excellentiam suae virtutis. Diese Unterscheidung ist aber eine illusorische, wie gesagt, weil das liberum arbitrium in Wahrheit nichts ist, als die subjektive Form, in welcher die causa prima schlechthin wirkt, nicht eine wahre Selbstbestimmung des Willens. Das hindert nun freilich den Thomas nicht im Dienste des falschen Spieles zwischen

Gnade und Freiheit, das mitzuspielen ihn das System der Kirche nöthigte, bei der Construktion der Sakramentslehre auch dem menschlichen Thun neben dem durch die Sakramente sich vermittelnden Wirken der Gnade so viel Raum als nur immer möglich zu schaffen. Da bis zum Auftreten des Thomas die kirchliche Lehre von den Sakramenten materiell schon entwickelt war, konnte Thomas sich anschicken, sie zu systematisiren und formell abzuschließen, was er nun auch mit solchem Geschicke und Scharfsinn gethan hat, daß seine Lehrweise auf die Folgezeit hierin einen wesentlich maßgebenden Einfluß geübt hat. Da ich in Beziehung auf den allgemeinen Theil der Sakramentslehre des Thomas auf die treffliche Erörterung im Art. „Sakrament" verweisen kann, begnüge ich mich mit der Bemerkung, daß Thomas hier eben so gewandt die Nothwendigkeit und das ergänzende Verhältniß der sieben Sakramente nachweist, wie er die volle Immanenz des übernatürlichen Gnadenprincips in dem Elemente des Sakraments zu behaupten und dabei doch den Schein des Magischen und Unvermittelten möglichst abzuwehren sich bemüht. Von den einzelnen Sakramenten ist besonders die Behandlung des Sakraments der Eucharistie, der Buße und der Priesterweihe als karakteristisch auszuzeichnen. Ein wahres Kunststück ächt scholastischen, rein formalistischen Denkens ist seine Construktion der Gegenwart Christi in der Eucharistie; sie ist ihm wesentlich vermittelt durch die Verwandlung, welche er bekanntlich als Wegziehung der Substanz des Brodes und Weines, während die sinnenfälligen Accidenzen bleiben, gedacht und eben darum durch ein Wunder, durch eine operatio der infinita virtus der prima causa gewirkt wissen will, P, III. qu. 77. art. 1. Besondere Mühe macht ihm dabei die Frage, wie der Leib Christi, der überhaupt als derselbe, wie er im Himmel ist, realiter im Sakrament seyn soll, nun auch im Sakramente da sey mit der quantitas, qua extenditur in coelo, während doch der kirchlichen Lehre der Satz feststund, daß der Leib Christi in den ausgedehnten Zeichen nicht als extensum ist, sondern definitive, d. h. nicht räumlich ausgedehnt, sondern als ungetheiltes Seyn im Raum. Thomas entscheidet dahin: die quantitas des Leibes Christi sey zwar wirklich auch in dem sakramentlich gegenwärtigen Leibe, aber doch nicht modo suo. d. h. modo quantitativo sed modo substantiae, d. h. die Quantität ist da, aber so zu sagen, nur an sich, nicht für sich, nicht ausgewirkt, was im Grunde nichts Anderes ist, als eine Verneinung der Quantität, welche andere Scholastiker geradezu aussprechen, P. III. qu. 75. art. 5. Vgl. Dieckhoff, die evangelische Abendmahlslehre im Reformationszeitalter, Bd. I. S. 111, und nun auch Baur a. a. O. S. 383. Auch in der Rechtfertigung der Kelchentziehung durch die Lehre von der Concomitanz weiß Thomas nur mit spitzfindigen Gründen sich durch den Widerspruch hindurchzuwinden, daß der Genuß von Leib und Blut im Unterschied von einander eine wesentliche Bedeutung haben und doch nur der Priester bie utraque species empfangen soll, oder wenn der ganze Christus unter jeder Gestalt seyn soll, auch noch ein Genuß der beiden Gestalten durch die Priester soll angenommen werden müssen. Was seine Lehre vom Meßopfer betrifft, so vergleiche man den Art. „Messe", wo mit Recht auf den Widerspruch hingewiesen wird, daß das Meßopfer nur imago repraesentativa passionis seyn und doch den Empfang der Früchte der passio realiter vermitteln soll. Auf der anderen Seite ist bemerkenswerth, daß Thomas, so scharf er auch den Gesichtspunkt des sacrificium und des sacramentum auseinanderhält, doch dem Gesichtspunkte des sacrificium noch nicht das einseitige Uebergewicht wie die Späteren gibt, und namentlich die spirituale und sakramentale Nießung nicht so trennt wie Spätere, wodurch das Sakrament mehr und mehr gegen das Opfer zurücktrat (s. den Art. „Messe"). In der Entwicklung des Bußsakraments knüpft Thomas die Handlungen des Büßenden noch viel enger als vor ihm geschehen, z. B. beim Lombarden, an die Handlungen der Kirche und ihrer Diener, und ebenso versteht er es, dem eigenen menschlichen Leisten, das gerade hier nach der Lehre der Kirche eine so wesentliche Bedeutung hatte, doch ohne es irgendwie zu verkürzen, immer wieder die pelagianische Spitze abzubrechen und es irgendwie wieder unter das Wirken der Gnade zu subsumiren, man vergl. das Supplement

zu P. III. der Summa. qu. 1: quum possit tota poena per contritionem dimitti, tamen adhuc nesessaria est confessio et satisfactio tum quia homo non potest esse certus de sua contritione, quod fuerit ad tollendum totum sufficiens tum etiam cum confessio et satisfactio sunt in praecepto; weiter qu. 5. art. 1. qu. 19. art. 3., und das Nähere bei Steitz, das römische Bußsakrament. Ganz besonders wichtig für Thomas war aber wegen des hierarchischen Interesses die Lehre von den Indulgenzen, welche er mit großer Plerophorie im strengsten, d. h. die objektive Gnadenmacht der Kirche vollständig anerkennenden Sinne durchführt. Die Indulgenzen haben ihre Kraft und Wirksamkeit et quantum ad forum ecclesiae et quantum ad forum Dei, qu. 25. art. 1., und gelten für Gestorbene im Fegfeuer wie für Lebende, qu. 71. art. 10. Er verwirft eifrig die Ansicht als eine gefährliche, quod indulgentiae non tantum valent, quantum praedicuntur, sed unicuique tantum valent, quantum fides et devotio sua exigit, und ebenso, daß die Kirche damit wie mit einer pia fraus zum Gutesthun locke sicut mater quae promittens filio pomum ipsum ad ambulandum provocat; er verwirft diese Ansicht, sofern nach ihr die Wirkung des Ablasses nur auf einer subjektiven Vorstellung beruhen würde. Ihre Wirksamkeit ist ihm vielmehr eine objektive, sich gründend auf den Ueberschuß der Verdienste der Kirche, welche diese verwenden kann kraft ihrer Autorität, auf das Band der Einheit zwischen Verdienenden und Empfangenden und auf die Intention der Verdienenden, die ihre verdienstliche Werke gethan haben zur Ehre Gottes und des Nächsten, qu. 25. art. 2. Das Ganze ist also getragen durch die Idee der Einheit der Kirche als des mysticum corpus, über dessen communio bona (die merita) der verfügen kann, qui multitudini praeest, qu. 25. art. 1. Auch für die Construktion des Sakraments des ordo verwendet Thomas seine areopagitische Anschauung von der Stufenordnung des Seyenden, die als solche auch eine Vermittelung der Vollkommenheit der niederen Stufen durch die höheren in sich schließt; Deus hanc legem imposuit omnibus, ut ultima per media reducerentur et perficerentur et media per prima ut Dionysius dicit, et ideo ut ista pulchritudo ecclesiae non deesset, posuit ordinem in ea ut quidam aliis sacramenta traderent Deo cooperantes, Suppl. qu. 34. art. 1; daraus fließt ihm der Unterschied des Klerus und der Laien, und die nach den verschiedenen Stufen sich gliedernde Macht des Klerus. Den Uebergang von der Lehre von den Sakramenten zu der Lehre von den letzten Dingen macht Thomas zwar auf ziemlich äußerliche Weise mit der Bemerkung: postquam dictum est de sacramentis, quibus homo liberatur a morte culpae, consequenter dicendum est de resurrectione, per quam homo liberatur a morte poenae, Suppl. qu. 69. Aber der Zusammenhang ist doch ein viel tieferer und engerer. Die Kirche ist es, welche in den Sakramenten mit ihrer Gnadenmacht nicht nur alle Verhältnisse des gegenwärtigen Daseyns bestimmt und alle Lebenden in einen mystischen Leib bildet, sondern auch in's künftige Leben hinüberreicht, sie ist es, die auch sonst einen Rapport der hülfreichen Liebe zwischen den Lebenden und Gestorbenen vermittelt und herstellt. Dieß zeigt sich vor Allem in der Lehre vom Fegfeuer und von der Wirksamkeit der Heiligen. Wie die Fürbitten und Werke der Liebe von Seiten der Gläubigen und das dargebrachte Meßopfer als das Sakrament der kirchlichen Einheit und die Indulgenzen zum Besten der Gestorbenen wirken, so umgekehrt wirken die Heiligen durch ihre Fürbitten im Himmel zum Besten der Lebenden, und die Heiligen sind in ähnlicher Weise die Mittler des Heiles im Himmel wie die Priester auf Erden, Suppl. qu. 72. art. 2.; über die Meßopfer Suppl. qu. 71. art. 9 u. 10; die suffragia ibid. qu. 71. art. 1 u. 2 seq. Im Uebrigen sind es die Lehre von der Auferstehung und der künftigen Seligkeit, welche Thomas sehr genau behandelt, sofern in ihnen die Vollendung sich darstellt, welcher die Kirche die Gläubigen zuführt. Dieser finis ultimus der beatitudo ist nur erreicht, wenn der Leib als die wesentliche „Form“ und als das nothwendige Organ der Seele hergestellt ist, qu. 75. art. 1., ja es muß sogar die vollkommene Identität des historischen und des Auferstehungsleibes stattfinden bis auf Haare und

Nägel hinaus, qu. 80. art. 2., obwohl der Leib der Frommen verklärt wird. Den Inhalt der Seligkeit beschreibt Thomas als das Schauen Gottes in seinem Wesen; da dieß aber über die Fähigkeit des menschlichen Geistes als eines endlichen im Verhältniß zu Gott als Unendlichem an sich hinausgeht, so kann dieß, so sehr Thomas sich bemüht, eine Vermittelung herzustellen, doch nach seinem eigenen Ausspruch nur durch ein Wunder erreicht werden, das Gott als die infinita virtus wirkt, Summ. contr. gent. III. 57. Daß so die künftige Vollkommenheit und Seligkeit wesentlich nur in die Vollendung der Erkenntniß gesetzt wird, stimmt ganz mit dem unverkennbaren Intellektualismus, der bei Thomas eben so karakteristisch für seinen ganzen Standpunkt ist, als sein pantheistischer Emanatismus und sein Determinismus, umsomehr als beides einander entspricht.

Trotz dieser Einseitigkeit, die seinem Standpunkt in letzter Instanz anhängt, ist Thomas selbst als Ethiker nicht weniger bedeutend wie als Dogmatiker, und nicht mit Unrecht hat man gesagt, daß er nach Aristoteles für die Entwicklung der Sittenlehre das Größte geleistet habe; s. Neander, wissenschaftl. Abhandl., herausgegeben von Jacobi, S. 46; Baur, die Kirche des Mittelalters, S. 436. Thomas hat den ethischen Stoff im Zusammenhang mit dem dogmatischen in seiner Summa Theologiae behandelt, und zwar in einem Umfang und mit einer Ausführlichkeit, wie dieß bisher nicht geschehen war; denn seine Ethik füllt mit 104 Quästionen die prima secundae und mit 189 Quästionen die secunda secundae aus, wobei aber vielfach noch Dogmatisches mit eingeflochten ist. Die Art und der Geist der Behandlung ist darum auch nicht verschieden von seiner Entwicklung der dogmatischen Lehren der Kirche. Auch in der Ethik will er die gegebene Lehre und Praxis der Kirche wissenschaftlich rechtfertigen, dabei aber doch auch die großen philosophischen Auktoritäten der Vergangenheit, vor Allem den Aristoteles, respektiren und auch hier den Standpunkt der Offenbarung und Vernunft eben so von einander unterscheiden wie mit einander in's Verhältniß setzen. Schon aus diesem Interesse und aus dieser Stellung, vermöge welcher er einen sehr mannichfaltigen und allmählich so zu sagen angeschwemmten und überlieferten Stoff zu bewältigen hatte, begreift es sich, wie Thomas hier noch viel mehr als bei den dogmatischen Materien es zu keiner rechten organischen, genetisch fortschreitenden Entfaltung des Stoffes bringt, wenn er gleich ernstlich nach einem gewissen Zusammenhang und Fortschritt ringt, und seine Sittenlehre mehr einen beschreibenden Karakter erhält (wie Baur treffend sagt), als einen eigentlich entwickelnden, und statt daß er ein wirklich systematisches Ganzes bilden würde, sein dialektischer Scharfsinn sich mehr in der Zergliederung des Einzelnen erschöpft. Der Gang, den Thomas verfolgt, ist im Allgemeinen der: nachdem er im Eingang zur Prima secundae zuerst die beatitudo als ultimus finis festgestellt, geht er über im allgemeinen Theile der moralis consideratio zu den actiones, durch welche die Menschen entweder zur Seligkeit geführt oder derselben beraubt werden; diese actiones sind voluntariae, und gehören insofern nur dem Menschen an, und passiones, die er mit den Thieren gemein hat. Von den actiones handelnd, will er zuerst das innere Princip untersuchen, und das ist der Wille als die potentia actuum, obwohl er davon auch schon im Allgemeinen bei der Lehre vom Menschen Summa P. I. geredet. Nachdem er von den Handlungen und dem Willen, und zwar als guten und bösen, gesprochen, kommen die passiones, die Affekte im Guten und Bösen an die Reihe; damit verknüpft er die Lehre von den habitus, den geistigen Dispositionen, den stetigen sittlichen Richtungen, was als das Allgemeine speciell dann als Tugend und Fehler erscheint; er nennt sie insofern auch ein internum principium. An die habitus reiht sich die Lehre von den Tugenden an, ihr Wesen im Allgemeinen, ihre Grundeintheilung in die cardinales, die philosophischen Tugenden, die ad naturalem beatitudinem ducunt, und die theologicae, quae a Deo infusae ad beatitudinem, quae supra naturam est, ducunt. Von den theologischen Tugenden unterscheidet Thomas in ziemlich unlogischer Weise noch dona des heil. Geistes, welche bewirken, daß der Mensch im Gebiete des

übernatürlich Guten ebenso der Regierung des Geistes folgt, wie die natürlichen Tugenden bewirken, daß die vis appetitiva der Vernunft folgt. Das geht dann über in eine Lehre von den Gütern, als beatitudines nach den sieben Seligpreisungen, und als fructus beschrieben. Ganz entsprechend der Lehre von den Tugenden wird nun die Lehre von den Fehlern und Sünden nach ihrem allgemeinen Wesen, Haupteintheilungen und Ursachen entwickelt; der letztere Gesichtspunkt führt ihn auch in diesem Zusammenhang auf die Lehre von der Erbsünde. Nun erst, nachdem längst von Gut und Böse gesprochen ist, erscheint die Lehre vom Gesetz unter dem bezeichnenden Titel de principio exteriori (im Gegensatz vom Willen als principium interius) actuum movente, und zwar wird qu. 90. gesagt: principium movens ad bonum est Deus, qui et nos instituit per legem et juvat per gratiam. Das Gesetz wird als Naturgesetz, alttestamentliches und neutestamentliches Gesetz erörtert und damit nun die Lehre von der Gnade verknüpft (s. oben). Die secunda secundae führt nun in breitester Ausdehnung der Lehre von den virtutibus et vitiis in speciali aus nach der Grundeintheilung in die Cardinaltugenden und den theologischen Tugenden, welchen die vitia entsprechen; es fehlt hier nicht an höchst gewaltsamen und seltsamen Versuchen, nicht nur den ethischen, sondern auch manchen dogmatischen Stoff unterzubringen, wie er denn die Lehre vom Cultus und Pflichten gegen Gott, aber auch von der superstitio und idololatria unter der allgemeinen Kategorie der virtutes justitiae annexae (also das, was man Gott schuldig ist, um gerecht zu seyn) zur Sprache bringt. Nachdem nun im Bisherigen dictum est de singularibus virtutibus et vitiis quae pertinent ad omnium hominum status et conditiones wird nun secunda secundae, q. 171, der Beschluß der Ethik gemacht mit dem quae specialiter pertinent ad aliquos homines, und geredet von der Prophetie und Gabe des Wunderthuns, vom Unterschiede des aktiven und contemplativen Lebens, von der Verschiedenheit der Stände, insbesondere dem Stande der Vollkommenheit, in welchem wesentlich die Mönche, aber auch die Bischöfe stehen sollen.

In Beziehung auf den Inhalt dieser Ethik und den allgemeinen Standpunkt, den Thomas dabei einnimmt, ist vor Allem karakteristisch die Art, wie Thomas in Uebereinstimmung mit der mittelalterlichen Kirche das Uebernatürlichgute repräsentirt in den drei theologischen Tugenden, und das Natürlichgute, repräsentirt in den vier Cardinaltugenden, unterscheidet, worin er übrigens einen gewissen Anknüpfungspunkt selbst bei Aristoteles fand. Es ist hier nicht der Ort, den ethischen Grundirrthum weitläufiger zu erörtern, welcher in dieser Unterscheidung liegt, zu zeigen, wie dadurch das Christlichgute zu einem rein abstrakten unrealen, und das Menschlichgute zu einem bloß relativen werden muß, während gerade der Standpunkt des Christenthums darin besteht, „die Verwirklichung des höchsten Gutes oder des Reiches Gottes in den Gütern der Menschheit durch das in den theologischen Tugenden bezeichnete christliche Princip nachzuweisen, welche jene Cardinaltugenden des Alterthums erst zu ihrer rechten Erfüllung bringen sollte", s. Neander, wissenschaftl. Abhandl. S. 50. Interessant ist nun aber, wie Thomas doch selbst auch wieder ein Verhältniß zwischen den so unterschiedenen Gebieten herzustellen und jenen Mangel zu überdecken sucht, wenn er ihn auch nicht überwinden kann, nämlich durch die weitere Eintheilung der Tugenden in exemplares, purgatoriae und politicae Prima secundae. qu. 61. art. 5. Die prudentia, temperantia, fortitudo und justitia haben ihr Urbild in entsprechenden göttlichen Eigenschaften. Gott ist prudentia vermöge der divina mens in se, temperantia als conversio divinae intentionis in se ipsum. Die fortitudo ist ejus immutabilitas, die justitia ist observatio legis aeternae in suis operibus. Die virtutes sind aber auch politicae, sofern der Mensch mit diesen natürlichen Tugenden recte se habet in rebus humanis gerendis. Nun soll der Mensch aber auch nach dem Göttlichen streben, wie Aristoteles sagt und Christus Matth. 5, 48; insofern muß es auch mediae virtutes geben inter politicas humanas und exemplares divinas. Unter diesem Gesichtspunkt aufgefaßt, werden die Cardinaltugenden specieller zu purgatoriae, der prudentia kommt in dieser Richtung zu

quod omnia mundana divina contemplatione despiciat, der temperantia, quod relinquat, in quantum natura patitur, quae corporis usus requirit, fortitudo autem est, ut anima non terreatur propter excessum a corpore et accessum ad superna, justitia vero est, ut tota anima consentiat ad hujusmodi propositi viam. Wenn dann die Seele diesen Reinigungsproceß zu Ende geführt hat, so gelangt sie zu dem höheren Standpunkte der virtutes animi jam purgati, wo die prudentia nur in Betrachtung des Göttlichen sich bewegt, die temperantia nichts mehr von irdischer Begierde weiß, die fortituda passiones ignoret, die justitia cum divina mente perpetuo foedere societur, eum scilicet imitando; diese Tugenden sind die der beati und aliquorum perfectissimorum in hac vita. Diese letzte Hauptunterscheidung der Tugenden ist zu den Scholastikern gelangt zunächst von Macrobius (im fünften Jahrhundert) und durch diesen von Plotinos, der hier den platonischen und aristotelischen Standpunkt combinirt, Neander a. a. O. S. 53. Es ist aber leicht einzusehen, daß damit eine wahre Vermittelung des Gegensatzes von natürlich Gutem und übernatürlich Gutem nicht erreicht ist: im Gegentheil wird dadurch die Kluft zwischen beiden eigentlich nur noch mehr befestigt, indem Thomas sie dazu benutzt, das sittliche Handeln als etwas Untergeordnetes der höheren Stufe des der Betrachtung des Göttlichen geweihten Lebens entgegenzusetzen und die sittliche Läuternng als eine einseitig ascetische aufzufassen. Dieß führt uns von selbst zu einem zweiten verwandten Grundmangel der Ethik des Thomas, der Unterscheidung einer niederen und höheren Stufe auch im Gebiete des christlichen Uebernatürlich-Guten, und das Hinausheben des status perfectionis als des höchsten Ideales, was Thomas mit einer genauen Erörterung der Lehre von praecepta und consilia stützt. Wie auch dieser ethische Dualismus mit den einfachsten ethischen Principien streitet, das haben ja schon die Reformatoren gezeigt, und bei Thomas selbst bestraft es sich durch die Widersprüche, in die er sich selbst dabei verwickelt, s. Baur a. a. O. S. 428 f. Das Gesammturtheil über diese Ethik des Thomas, und da sie der Repräsentant der mittelalterlichen Ethik ist und das Vorbild auch der späteren römisch-katholischen geblieben ist, das Urtheil über diese selbst kann nur dahin ausgesprochen werden, daß diese Betrachtungsweise des Sittlichen eine rein empirische und quantitative ist, welche das Gute nur nach dem Objekte und nach den verschiedenen Formen und Stufen seiner Erscheinung auffaßt, statt auf das qualitative Wesen und den inneren principiellen Grund derselben zurückzugehen. Es ist nicht zu viel, wenn man sagt: eben darin, daß die Absolutheit, Innerlichkeit, Reinheit, sowie die Einheit und die Stetigkeit des Sittlichen in der Hand der Kirche heruntergedrückt, entäußert und zersplittert wird in das Mancherlei einzelner Forderungen und Leistungen, und ebenso in die verschiedenen scharf gesonderten Lebensformen — eben darin liege ein Grundmangel des Mittelalters überhaupt, der sich nun auch consequent in der ethischen Wissenschaft spiegelt; insbesondere entspricht bei Thomas sein pseudodionysischer Emanatismus, der die Vollkommenheit der Welt überhaupt und der Kirche insbesondere wesentlich als eine in der Mannichfaltigkeit von Stufen in die Erscheinung heraustretende betrachtet, ganz der quantitativen und empirischen Auffassung des Sittlichen und dient ihr zur willkommenen Stütze.

Freilich sind die Gegensätze und Widersprüche, welche im System des Thomas überhaupt sich darstellen, nicht sowohl Gegensätze und Widersprüche seines Systems, als der kirchlichen Lehre selbst, welche wissenschaftlich zu rechtfertigen er unternommen hatte, und seine Kunst besteht vielmehr gerade darin, diese Gegensätze möglichst an einander abzustumpfen oder wenigstens zu verdecken und die Wahrheit der kirchlichen Lehre auch durch den Schein einer großartigen Einheit und Harmonie plausibel zu machen. Aber auf der anderen Seite ist es doch auch unläugbar, daß, wie Baur sagt, seine wissenschaftliche Darstellung nichts weniger, als ein bloßer Nachhall der kirchlichen Lehre ist, vielmehr eine einseitige Richtung genommen hat, welche ihn in Conflikt bringt nicht nur mit der Idee des Christenthums, sondern auch mit dem Standpunkte der Kirche; denn sein Emanatismus und Determinismus verträgt sich eben so wenig mit dem reinen

Theismus des Christenthums, wie mit dem Pelagianismus, der in der Kirche herrschte, und es konnte nicht fehlen, daß namentlich das Letztere, wie wir gleich nachher sehen werden, eine Opposition hervorrief, welche das von Thomas so kunstvoll geschlungene Band wieder auflöste, eben damit aber auch der Selbstauflösung der scholastischen Theologie in die Hand arbeitete. Man könnte nun freilich eben darin, daß Thomas den Pelagianismus der Kirche in seiner Construktion der Dogmen zurückdrängte und beschränkte, ein dem Protestantismus verwandtes Element in ihm finden, und hat dieß auch wirklich vielfach ausgesprochen, so schon Dorscheus, Thomas Aquinas Confessor veritatis evangelicae, Francof. 1655, und Andere, indem man auch an seine Stellung zur Schrift und manches Einzelne erinnerte, in dem er hinter dem späteren noch extremeren Katholicismus zurückgeblieben ist. Allein so wenig der thomistische Determinismus rein katholisch ist, so wenig ist er, ja noch viel weniger, in Wahrheit evangelisch; die spekulative Fortbildung des Augustinismus unter der Hand des Thomas ist und bleibt wesentlich verschieden von der evangelischen Vertiefung und Reinigung desselben im Protestantismus, insbesondere dem lutherischen. Und Thomas ist, was seinen Willen und seine Absicht betrifft, im Allgemeinen der treue Sohn seiner Kirche und der begeistertste Vorkämpfer aller ihrer Hauptlehren. Sehen wir aber von diesen Schranken und Einseitigkeiten seines persönlichen Standpunktes ab, so ist das Verdienst, das Thomas überhaupt um den Gesammtfortschritt der systematischen Theologie sich erworben, nicht gering anzuschlagen. Er hat zwar dem Geiste der Zeit, welcher er angehörte, auch seinen Tribut geleistet in der Erörterung mancher müssiger und kleinlicher Fragen, in ächt scholastisch-spitzfindigen und formalistischen Distinktionen und Argumentationen, aber er hat darin doch mehr Maß gehalten, als viele andere seiner scholastischen Vorgänger und Nachfolger, und ist auf der anderen Seite in eine Reihe dogmatischer und ethischer Probleme, welche ein wirkliches Interesse darbieten, mit einem Scharfsinn und Tiefsinn eingedrungen, und hat sie mit einer Klarheit und Präcision behandelt, welche seinen Untersuchungen eine bleibende Bedeutung sichern. Die wichtigsten seiner systematisch-theologischen Werke sind einmal sein Commentar zu den Sentenzen des Lombarden, ein Werk seiner jüngeren Jahre, in welchem er in der Form des Commentars im Wesentlichen schon sein eigenes System herausarbeitet, aber eben um dieser Abhängigkeit willen noch nicht in der freier durchgebildeten systematischen Form, vgl. Werner a. angef. O. Bd. I. S. 320. Als eigentlicher Systematiker erscheint er in dem unvollendet gebliebenen compendium theologiae, Werner S. 387. Viel bedeutender und durchgeführter ist seine Summa de veritate fidei catholicae oder, wie sie von Späteren genannt wurde, adversus gentiles; ihr Zweck ist wesentlich apologetisch, Rechtfertigung der katholischen Wahrheit gegen anders Glaubende, und wichtig ist in ihr besonders die principielle Begründung der Theologie. Die reifste, vollendetste Frucht seiner systematischen theologischen Schriftstellerei besitzen wir aber in seiner Summa totius Theologiae, über welche Thomas im Vorwort selbst sagt, daß er hier den Stoff behandeln wolle in einer Weise, welche der eruditio incipientium entspreche, ihn eben deßwegen mit Ausscheidung der vielen Streitfragen bündiger und klarer entwickeln wolle. Wenn auch das Werk den Standpunkt der novitii weit überschreitet, so ist es doch unläugbar viel conciser, klarer und methodischer, als sein Commentar über die Sentenzen des Lombarden; über Inhalt und Ordnung ist zu vergleichen Kling, descriptio Summae theologicae Thomae Aquinatis. Bonn. 1846. Das Werk ist bekanntlich nicht vollendet, sondern bricht mitten in der Lehre von der Buße ab, und ist im Laufe des 15. Jahrhunderts wesentlich aus dem Commentar zu den Sentenzen ergänzt worden, vergl. Werner Bd. I. S. 820. Die Aechtheit ist mit schwachen Gründen angegriffen worden von Launoy und Anderen, und vertheidigt von Natalis Alexander, dissert. ad hist. eccles. saec. XIII. XIV. und Ecchard & Quetif. l. c. Tom. I, p. 294 u. Anderen; Werner a. a. O. S. 879.

Ueber Thomas als Exegeten habe ich oben schon geredet. Baumgarten-Crusius

sagt in seinem Compendium der Dogmengeschichte: in seinen durch das Mittelalter berühmten Schriftauslegungen ist er ein merkwürdiges Beispiel davon, wie erregten und strebenden Geistern oft Sinn und Ideen des Evangelium auch ohne die rechten materiellen Hülfsmittel des Verstehens klar werden konnten. Das ist wohl nicht unrichtig, aber seine Exegese ist so doch immerhin nicht nur eine einseitig dogmatische, sondern auch durch die Schranken des kirchlichen Systems gebunden. Weniger Werth haben seine alttestamentlichen Commentare; unläugbar sind manche, die auf seinen Namen umlaufen, nicht ächt, vgl. Werner I. S. 876. Wichtiger sind die neutestamentlichen Commentare, die catena aurea in Evangelia aus mehr als achtzig kirchlichen Autoren zusammengestellt, und sein Commentar zu den paulinischen Briefen.

Wenn Thomas von seinen Zeitgenossen auch als Homilet gerühmt wird, so können wir das nur aus der begeisterten Bewunderung begreifen, welche dem gefeierten Ordensmann vor Allem auch seine Ordensgenossen zuwendeten. Wenigstens zeigen die uns erhaltenen Predigten über die Evangelien und Episteln an Sonn- und Heiligentagen und über das Sakrament des Altars durchaus keine homiletische Kunst, keinen rednerischen Schwung und auch keinen sehr erbaulichen Karakter, sondern sind mehr Probestücke eines scholastisch-dialektischen Formalismus; vergl. Lenz, Geschichte d. Homiletik, Bd. I. S. 344. Daß der dem Thomas zugeschriebene Tractatus solennis de arte et vero modo praedicandi ihm nicht angehört und angehören könne, ist schon von Palmer bemerkt Real-Enc. Bd. VI. S. 246.

Von Thomas als Philosophen für sich und seinen selbstständigen philosophischen Werken haben wir hier nicht zu reden; über das Verhältniß, in das er selbst die Philosophie zur Theologie setzt, und über den Einfluß, den jene thatsächlich auf diese übt, habe ich in meinem Artikel über die Scholastik das Wesentlichste im Allgemeinen angedeutet. Die gegebene Skizze seiner Theologie hat uns das auch im Einzelnen gezeigt und uns insbesondere bestätigt, daß Thomas zwar unmittelbar weit mehr dem Aristoteles folgt, mittelbar aber doch sehr durch den areopagitisch umgebildeten Platonismus bestimmt ist. Daß Thomas trotz seiner Liebe zur Philosophie und dem umfassenden Studium, das er ihr widmete, doch weit mehr Theolog als Philosoph ist, ja sogar seyn will, ist unverkennbar, ebenso auch, daß er in selbstständiger tieferer Erörterung der eigentlich philosophischen Probleme von Anderen, wie Duns Scotus, übertroffen wurde, aber deßwegen darf das doch auch nicht unterschätzt werden, was er in der Philosophie leistete namentlich in erkenntniß-theoretischen und ontologischen Fragen; dieß tritt in der Skizze, die Ritter (Gesch. d. Philos. Bd. VIII) gibt, nicht genug hervor. Man vergl. besonders Haureau, de la philosophie scolastique. Tom. II. Goudin, philosophia juxta divi Thomae dogmata, neu herausgegeben von Roux Lavergne. Par. 1861. Werner Theil II. Lehre des Thomas, u. Andere. — Ueber das Litterarhistorische seiner Werke ist zu vergleichen Eccharb und Quetif. a. a. O. Bd. I. und Werner. — Gesammtausgaben seiner Werke, zu welchen aber auch manche unächte hinzukamen, sind erschienen zuerst Rom 1572 in 17 Foliobdn., Venedig 1592, Antwerpen 1612, Paris 1660 in 23 Bdn., die beste Venedig 1787 in 28 Quartbdn, mit den oben genannten dissertationes des Bernhard de Rubeis. Wie weit die seit 1852 zu Parma bei Fiaccadori erschienene Gesammtausgabe gediehen ist, ist mir nicht bekannt geworden. — Monographisch ist Thomas von Aquino dargestellt in Hörtel, Thomas von Aquino und seine Zeit, 1846, besonders aber in dem ausführlichen und gelehrten, doch zu wenig verarbeiteten Werke von Werner, 3 Bde., wovon Band 1. das Leben, Bd. 2. die Lehre des Thomas, Bd. 3. die Geschichte des Thomismus darstellt. Eine vom protestantischen Standpunkte geschriebene Monographie fehlt bis jetzt. Ueber die Lehre kann außer Ritter, Neander in der Kirchengeschichte, Baur, die Kirche im Mittelalter, verglichen werden: Kling, über die Theologie des Thomas von Aquino, Sengler, religiöse Zeitschrift, Bd. III. S. 1. Jahrg. 1833.

III. Geschichte des Thomismus. Die Geschichte des Thomismus ist in-

sofern nicht unwichtig, als derselbe nicht nur im letzten Stadium der mittelalterlichen Theologie im Proceß ihrer Auflösung eine nicht unwesentliche Rolle spielte, sondern auch nach der Reformation auf die römisch-katholische Dogmatik einen bedeutenden Einfluß gehabt, ja sie vorzugsweise beherrscht hat bis auf die Mitte des 18. Jahrhunderts herab. Auf der anderen Seite stellt aber diese Geschichte das Bild so endloser und doch leerer Streitigkeiten dar und läßt selbst wo der Thomismus mit einem reelleren wissenschaftlichen und religiösen Interesse sich verknüpft, schließlich so wenig durchschlagenden Gewinn zurück, daß es genügen wird, wenn wir uns hier auf die Hauptpunkte beschränken. So groß die Bewunderung war, welche schon die Zeitgenossen der Theologie des Thomas zollten, und so bedeutend das Ansehen, das sie gewann, so hat sich doch bald genug auch Widerspruch nicht nur gegen einzelne seiner Lehrsätze, wie von der unbefleckten Empfängniß der Maria, sondern auch gegen seinen wissenschaftlichen Standpunkt überhaupt erhoben, so namentlich in Paris; vergl. d'Argentrè de novis erroribus, Tom. 1; Bulaeus, hist. univ. Paris. IV. 2 Tom.; Gieseler, Kirchengesch. II. Bd. 2 Abth. scholastische Theol.; Werner a. a. O. Bd. I. S. 861. Weitaus das Wichtigste in dieser Richtung war aber der Kampf des Duns Scotus und seiner Schule gegen Thomas und seine Schule, der sich nicht nur auf die theologischen und philosophischen Principienfragen bezog, sondern fast auf alle einzelnen christlichen Dogmen und philosophischen Hauptprobleme ausdehnte. Mag nun auch im weiteren Verlaufe das Ordensinteresse in den Streit sich eingemischt und ihn vielfach zu einem ärgerlichen Parteigezänke gemacht haben, so ist doch unläugbar, daß in Duns Scotus selbst ein durchaus eigenthümlicher Standpunkt dem Thomas sich entgegenstellte, der seine relative Berechtigung in der Einseitigkeit des thomistischen Standpunktes hatte und insofern einen wesentlichen Wendepunkt im Entwicklungsgange der Scholastik bildete, nicht ohne jedoch auch selbst in eine neue und gewissermaßen noch größere Einseitigkeit hineinzugerathen, wodurch jener Wendepunkt zu einem wesentlichen Schritt in der Selbstauflösung der Scholastik wurde, s. meinen Art. über die Scholastik und die lehrreiche Erörterung von Baur, die Kirche im Mittelalter. Duns Scotus und seine Schule lösen zunächst in ihrem kritischen Verhalten die kunstvolle Verknüpfung der Gegensätze im thomistischen System, weil sie ihnen als eine einseitige und gewaltsame erscheint, und suchen ihrerseits eine andere Vermittlung. Der Widerspruch des Scotismus gegen den Thomismus hat seinen tiefsten Sitz in der Bekämpfung des thomistischen quantitativen Platonismus mit seiner Transcendenz und seinem einseitigen Determinismus und Intellektualismus, welchem gegenübergestellt wird die Anschauung Gottes sowohl als des Menschen unter dem Gesichtspunkte des Wollens vor Allem und eines freien Wollens. Die Religion ist wesentlich ein praktisches Verhalten, durch das die Seligkeit erreicht werden soll, und die Theologie eben so wesentlich nach Duns Scotus Definition praktische Wissenschaft, wie sie nach Thomas spekulative seyn soll, die eben darum von der Metaphysik und Philosophie scharf zu unterscheiden ist; wie er die Ansprüche der Philosophie gegenüber von Thomas und Anderen beschränkt, und auch selbst sie wieder abhängig macht von übernatürlicher Erleuchtung, darüber vergleiche meinen Artikel über die Scholastik. Die Theologie beruht dem Duns Scotus mit ihrem gesammten Inhalt auf dem, was der schlechthin freie Wille Gottes in der Schöpfung der Welt und in der Offenbarung gesetzt hat und in der Kirche mittheilt, aber eben so wesentlich bildet der Mensch als selbstständiges und selbstthätiges Princip den anderen Faktor sowohl im Gebiete des Erkennens als des Handelns. Damit kehrt Duns Scotus auf der ethischen Seite das Interesse der sittlichen Autonomie und auf der intellektuellen Seite das Interesse für das Conkrete und Thatsächliche der Erfahrung, und für die Gewißheit des unmittelbaren Selbstbewußtseyns heraus trotz alles dialektischen Formalismus; vgl. die treffenden Bemerkungen von Baur a. a. O. S. 369. Aus diesem starken Gefühle der selbstständigen Würde und Kraft des menschlichen Geistes begreift es sich nun vollkommen, daß Duns Scotus sich weder im Gebiete des Wissens die areopagitische Transscendenz, noch in dem

des Willens die deterministische Dependenz, wie sie dem thomistischen Standpunkte eigen sind, gefallen lassen kann, und daß er in so merkwürdiger Weise, wie ich im Art. über die Scholastik kurz gezeigt, das Uebernatürliche und Natürliche einander näher- rücken und überhaupt eine Proportion zwischen allen Gegensätzen herstellen will, womit er dem Denken zunächst einen viel größeren Raum in der Erkenntniß des Uebersinn- lichen zu schaffen sucht, als Thomas, ebenso wie er mit allem Nachdruck die Selbst- bestimmung des menschlichen Willens im Verhältniß zum göttlichen betont. Aber damit, daß er die voluntas über den intellectus stellt und die Offenbarung mit ihrem ganzen Inhalt vom arbitrium Gottes abhängig macht, zerstört er alle wahre Erkenntniß, und kann er sich nach endlosem Ringen und Grübeln nur unter die Auktorität der Kirche flüchten, die dann aber umso irrationaler und drückender erscheint. Auf der anderen Seite hat er mit dem Princip der menschlichen Freiheit sich im wesentlichen auf pela- gianischen Standpunkt gestellt, der sich in der Abschwächung des Begriffs der Sünde und der Steigerung des Begriffs des menschlichen Verdienstes unverholen genug ausspricht. Aber Duns Scotus kann, da er seiner Kirche doch auch nicht untreu werden will, dieß nicht fortgehen lassen zur Zerstörung des Begriffs der Gnade, und das ist nur so mög- lich, daß das Verhältniß des göttlichen und menschlichen Willens doch zuletzt nur wieder als ein quantitatives betrachtet wird, als ein Verhältniß Gottes als des unendlichen freien Willens und des menschlichen Willens als eines nur endlichen, für den die Se- ligkeit auch bonum superexcedens ist, und daß nun die Gnade auf der deistischen Basis des Systems nur umso äußerlicher und willkürlicher mit der menschlichen Freiheit zu- sammengeknüpft wird, als das die Freiheit leitende, erregende, unterstützende und ihr unvollkommenes endliches Leisten ergänzende Princip. Es ist dieselbe göttliche Willkür, welche die Welt so schuf, aber auch anders schaffen konnte, die „mit einem Stein sich so gut hätte vereinigen können zum Heile der Welt, wie mit einem Menschen", welche das an sich endliche Verdienst Christi als zureichend nimmt, und nun auch das Thun des natürlichen Menschen als verdienstlich hätte gelten lassen können vermöge der po- tentia absoluta, aber vermöge der potentia ordinata, welche wir nur aus der Schrift kennen, es anders angeordnet und gewollt hat, was nun aber eben darum nicht weniger Willkür ist; vgl. Rettberg, Programm: Placita scholasticorum de gratia et merito. Göttingen 1836. Wie sich dieser Gegensatz des Scotismus und Thomismus nun in der Reihe der einzelnen Controversen zwischen den beiderseitigen Schülern ausgesprochen und ausgesponnen hat, im Einzelnen auszuführen, hat kaum ein Interesse. Der Fran- ziskaner de Rada zählt in seiner Schrift „Controversiae inter Thomam et Scotum" (Kölln 1620) deren 86 theologische auf, wozu aber auch manche philosophische über die universalia, über das Wesen der Seele u. s. w. kamen. Die wichtigsten Streitpunkte waren die Lehre von der Erkennbarkeit Gottes, die Duns Scotus als quidditative, als Erkenntniß des Wesens betrachtete, der Unterschied der göttlichen Eigenschaften, welcher dem Scotus ein realer in Gott ist, von der Erbsünde, vom Verdienste Christi, vom menschlichen Verdienste, von den Sakramenten im Allgemeinen und Eucharistie in's Besondere. Wenn es sich bei diesen Streitpunkten nicht sowohl um das Dogma selbst handelte, das für beide Theile feststund, als nur um die wissenschaftliche Fassung desselben nnd um einzelne Consequenzen, so ist dagegen der Controversartikel über die unbefleckte Empfängniß der Maria ein eigentlich dogmatischer, über den beide Theile mit umso größerer Erbitterung kämpften, als auf der einen Seite das Interesse wissenschaftlicher Mäßigung, auf der anderen das Interesse einer schwärmerischen Frömmigkeit stund und die Ordenseifersucht gerade diesen Artikel sich zum Schiboleth erwählte. Ueber den Werth dieser Kämpfe zwischen Thomisten und Scotisten urtheilt Kuhn in seiner katholischen Dogmatik so: für die Fortbildung der Wissenschaft haben diese Parteien nicht viel geleistet, indem sie häufig nur solche Punkte gegen einander erörterten, gegen welche die Wissenschaft sich fast gleich- gültig verhält, wie die berühmte Frage von der unbefleckten Empfängniß der Maria, oder auch solche, welche mehr einer spitzfindigen Grübeley als ächtem Scharfsinn Nahrung

gaben, wenn auch eigentlich wissenschaftliche Fragen Gegenstand ihrer Befehdung waren, wie über die Universalien, Erbsünde, freien Willen und Gnade — aber an eigentlich selbstständigen Leistungen ist die Geschichte dieser theologischen Parteien und Streitigkeiten sehr arm. Der Protestant kann den Hauptgrund davon nur in der Einseitigkeit beider Standpunkte erkennen, deren wahre Vermittelung einfach darum nicht möglich war, weil sie über das mittelalterliche Dogma und die Scholastik hätte hinausführen müssen. Zunächst aber war Duns Scotus in dem, was er Wahres und Falsches ausgesprochen, nur der Verräther der durch Thomas kunstreich verhüllten Schwächen des mittelalterlichen Dogma's und der kirchlichen Wissenschaft; aber seine Theologie wirkte nun auch als ein schleichendes Gift zur allmählichen Auflösung der Scholastik, wie sich gerade an den hervorragendsten Scholastikern der letzten Zeiten des Mittelalters, an Durandus a Sancto Porciano, bei welchem, wie ich im Artikel von der Scholastik bemerkt habe, die thomistische Transscendenz des Göttlichen und der scotische Indeterminismus sich die Hand reichen zur Verläugnung aller Wissenschaft, und noch mehr an Occam zeigt, durch dessen ironische Skepsis das Irrationale des Dogma's in's grellste Licht gestellt wurde. Während diese Männer noch durch ihre geistige Bedeutung überhaupt und die Stellung, welche sie in dem Processe des allmählichen Unterganges der Scholastik einnehmen, ein Interesse darbieten, wäre es eben so mühevoll als nutzlos, die Geister zweiten und dritten Ranges, die auf thomistischer und scotistischer Seite gestritten, aus der wohlverdienten Vergessenheit, in welcher die meisten von ihnen ruhen, hervorzurufen und die haltlosen Mittelstellungen, mit welchen Manche den Schaden Josef's heilen wollten, Rede stehen zu lassen; man vergl. darüber Ecchard und Quetif., Script. ord. Praedic. Bd. I. und Werner, Thomas Bd. III., Geschichte des Thomismus, welcher letztere hier fast gar zu viel Fleiß darauf verwendet, Todtengebeine umzuwenden. Aber merkwürdig ist, wie der tiefere religiöse und wissenschaftliche Sinn, der sich von dem um sich greifenden Semipelagianismus und Skepticismus des absterbenden Mittelalters abgestoßen fühlte, immer wieder auf Thomas zurückgriff, wovon das leuchtendste Beispiel Bradwardina's Protest gegen den Pelagianismus seiner Zeit ist, aber auch manche Vorläufer der Reformation sogar, wie Savonarola und selbst Goch und Wesel, haben sich ja mehr oder weniger an thomistische Anschauungen angelehnt; aber wie Bradwardina durch den Gegensatz zum Pelagianismus sich dazu forttreiben ließ, sogar den Determinismus des Thomas noch zu überbieten, so war bei den genannten Vorläufern der Reformation der Thomismus das, was sie wesentlich auch hinderte, zum vollen evangelischen Standpunkte durchzudringen. Aber der für den Katholicismus unüberwindliche Gegensatz zwischen Thomismus und Scotismus überdauerte auch das Auftreten der Reformation, und während besonnenere und gemäßigtere Gegner der beginnenden Reformation von den Positionen des Thomismus aus ihr entgegentraten, wie vor Allen Cajetan (s. den Art.), so konnte es doch nicht anders seyn, als daß bei den Verhandlungen des Tridentiner Concils jener Gegensatz des Thomismus und Scotismus wieder in aller Schärfe hervortrat, nicht nur weil die Ordenseifersucht mit in's Spiel kam, sondern weil die Thomisten nur von ihrem Standpunkte aus dem Protestantismus glaubten die Spitze abbrechen zu können, und die Scotisten die schärfere Ausprägung des specifisch Katholischen in der scotistischen Lehrweise sich nicht rauben lassen wollten. Die Folge war, daß das Concil mit seinen Entscheidungen den Gegensatz in Wahrheit nicht löste und nicht lösen konnte, ja eben darum auch nicht lösen wollte, sondern ihn nur verdeckte; wie wäre es sonst möglich gewesen, daß noch während des Concils durch das Auftreten des Bajus, Prof. in Löwen (s. den Art.) mit seinen augustinischen Lehrsätzen der Kampf aufs neue ausbrach und Scotisten und Thomisten nun erst in die volle Fehde hineintrieb, indem die scotistische Lehrweise jetzt an den Jesuiten, so dem Bajus gegenüber an Leßius eifrige Verfechter gewann. Uebrigens waren die Jesuiten nichts weniger als systematische Gegner des Thomismus, was ja vor Allem schon das Beispiel Bellarmin's beweist, sondern stellten sich nur in ein freieres Verhältniß zur Auktorität des Thomismus und suchten

ihn auch theilweise eigenthümlich fortzubilden. Der Thomismus hatte sich aber unterdessen an einem anderen Orte selbstständig verjüngt, nämlich in Spanien, dem Geburtslande des Dominikanerordens, auf den Universitäten Salamanca, Alcala und Coimbra. Mit Franz von Vittoria, † 1566, beginnt eine Reihe von Theologen aufzutreten, die mehr oder weniger an Thomas sich anschlossen, ein Melchior Cano, Dominicus Soto (s. d. Art.), Gabriel Vasquez und Andere. Der berühmteste von ihnen, Cano, weist zwar bei seinen methodologischen Reformvorschlägen für die Dogmatik in seinen loci das Uebermaß der Scholastik entschieden zurück, ist und bleibt aber dabei doch ein Thomist; bei Anderen nach ihm ging das Bestreben, die Theologie zu reinigen und zu vereinfachen, noch bestimmter darauf hin, für diesen Zweck gerade das Studium des Thomas fruchtbarer und lehrreicher zn machen. Aber auch das schwere Geschütz weitläufiger Commentare über den Thomas in der Weise der Commentare des Mittelalters über den Lombarden wurde vom Ende des 16. Jahrhunderts an aufgefahren, wie von Bannez, B. Medina (Dominikaner und strenge Thomisten), von Gabriel Vasquez, Franz Suarez, Roderich Arriaga (Jesuiten) und vielen Anderen; vergl. Werner a. a. O. III. Theil. Es fehlte aber auch nicht an Conflikten, in welche der strengere Thomismus mit anderen Lehrarten, namentlich dem Jesuitismus gerieth; so trug Bannez um's Jahr 1580 den Thomismus in der Lehre von der Gnade so schroff vor, daß der Jesuit Prudentius de Monte Mayor in Salamanca 1581 sich veranlaßt sah, der Lehre vom absoluten göttlichen Dekret die Thesis einer durch die scientia media vermittelten Vorherbestimmung entgegenzustellen. Der Streit hierüber gewann aber noch eine größere Ausdehnung dadurch, daß Ludwig Molina die jesuitisch semipelagianisirende Theorie von der Gnade und Prädestination weiter entwickelte (s. den Art. „Molina"), im Grunde genommen aber nur wieder eine Einseitigkeit der thomistischen gegenüberstellend; die berühmte congregatio de auxiliis 1598 brachte keine Entscheidnng des heftigen Streites zu Stande, weil sie es nicht konnte und wollte aus denselben Gründen, wie das Tridentiner Concil, und nicht etwa nur, „weil der Streit nach einer Seite hin ein wissenschaftliches Problem betraf und Sache der Schule war", aber auch die Schule hat ja die Sache im Wesentlichen nicht weiter gebracht. Aus Veranlassung der Erneuerung des Streits über Gnade und Freiheit im Jansenismus haben die Jesuiten den Thomisten Verwandtschaft mit dem Jansenismus vorgeworfen, aber ohne Grund, da der Jansenismus keineswegs die spekulative Grundlage, resp. Umbildung des Augustinismus theilt; vgl. Werner a. a. O. III. Bd. S. 448. Das Ansehen des Thomas erhielt sich trotz dessen, daß der spätere Jesuitismus dem Thomismus schroffer entgegentrat, bei den katholischen Dogmatikern, die ihm vorzugsweise folgten, bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts herab. Unbefangene katholische Theologen haben aber mit Recht erkannt, wie der Fortschritt der wissenschaftlichen Erkenntniß in der katholischen Kirche dadurch gehemmt wurde, daß diese Epigonen der Scholastik nicht nur „die Dogmen der Kirche, sondern auch bestimmte Expositionen derselben (so also namentlich auch die thomistische Dogmatik) zur unveränderlichen Regel und Richtschnur der Dogmatik nahmen", s. Kuhn, kathol. Dogmatik, Bd. 1. S. 514. Und man kann es begreifen, wie dieser Traditionalismus in der Potenz, diese fortgehende scholastische Verholzung mit dazu dienen mußte, daß der Umschwung, den im vorigen Jahrhundert die Aufklärungsperiode in der gesammten Theologie und so auch in der katholischen herbeiführte, das Interesse für die Scholastik und selbst ihre größten Theologen, wie unseren Thomas, wegfegte. Aber nicht nur die große wissenschaftliche Vertiefung der Philosophie und Theologie in unserem Jahrhundert, welche den Blick überhaupt wieder auf die Scholastik zurücklenkte, sondern auch die strengere und schroffere Geltendmachung der katholischen Weltanschauung in den letzten 30 Jahren mußten den Werth des Thomismus aufs neue in die Höhe heben; indeß ist dieß in Frankreich, Italien und Deutschland in einer Weise geschehen, die selbst von katholischer Seite wieder Einsprache hervorrufen mußte. Immerhin aber kann der Katholicismus den tiefsinnigsten und scharfsinnigsten Vertheidiger seines Dogma's, den er in Thomas von

Aquino gefunden, nicht vergessen, so lange er sich nicht selbst aufgibt, und auch der Protestantismus wird, ganz abgesehen von dem polemischen Interesse, hinter dieser Theilnahme so lange nicht zurückbleiben, als die unbefangene Bewunderung wissenschaftlicher Größe in ihm nicht erlöschen wird. Landerer.

Thomas Becket, s. Becket.

Thomas von Celano, so genannt nach seinem Geburtsort, dem Städtchen Celano im Abruzzo ulteriore, genießt einige Celebrität als ältester Biograph des heiligen Franziskus von Assisi, eine noch höhere als Dichter des Dies irae, dies illa (s. d. Art.). Sein Geburtsjahr wie sein Todesjahr ist unbekannt; nach Mohnike (kirchen- und literarhistorische Studien, 1. Bd. 1825. S. 31) wäre dasselbe nach 1255 zu setzen. An den heil. Franziskus muß er sich früh schon persönlich angeschlossen haben, da nach der Vorrede seiner Biographie ein großer Theil des Erzählten auf Augenzeugenschaft und persönlicher Mittheilung des Heiligen beruht. Der erste Provincial der Franziskaner in Deutschland, Cäsarius von Speyer, bestellte ihn zum Custos (also mit der dem Provincial zunächst folgenden Würde) über die Minoritenklöster zu Köln, Mainz, Worms und Speyer, in welchem Amte wir ihn schon 1221 finden. (Siehe Hueber's dreifache Chronik des dreifachen Franziskanerordens. München 1686. S. 16; Lukas Wadding's [eines gelehrten Minoriten, geb. 1580, † 1657] Annales Minor. tom. II. ad ann. 1222. Auffallend ist es jedoch, daß die Ordenschronik des Markus von Lißbona unter den 25 ersten und ausgezeichnetsten Schülern des heil. Franz zwar viele obskure Namen, den des Thomas von Celano aber nicht nennt; daher wohl übergeht ihn auch die „Geschichte der Minoriten in Deutschland“, in Abele's Magazin für Kirchenrecht und Kirchengesch. 1778. 1. St. [s. Mohnike S. 27]; während er doch, wenn Wadding's Angabe richtig ist, einer der bedeutenderen Männer aus den ersten Jahrzehnten des Ordens muß gewesen seyn). Die ihm zugeschriebene biographische Hauptarbeit ist den Acta Sanctorum. Octbr. tom II. einverleibt und dort mit weitläufigen kritischen Untersuchungen begleitet, die durch die Verworrenheit in den Angaben der Chroniken nöthig waren. Er selbst nennt sich nämlich nirgends als Verfasser; man kann bloß sagen, daß kein innerer und äußerer Grund positiv gegen seine Autorschaft vorliegt, daher auch Hase („Franz von Assisi, ein Heiligenbild“. Leipzig 1856. S. 17. Note 17) die Authentie gegen die von Tholuck (Verm. Schr. I. S. 110) geäußerten Zweifel in Schutz nimmt. Nach Wadding (Ann. Min. Lugd. 1625. p. 633) habe er sogar mehrere Biographieen seines Heiligen abgefaßt, die einen auf Befehl Gregor's IX., die andern auf Befehl zweier Ordensgenerale; hierüber ist noch weit weniger in's Klare zu kommen, als in Betreff der genannten Hauptschrift. Diese, da sie wohl die Kanonisation des Ordensstifters (1228), nicht aber schon die solenne Beisetzung seiner Gebeine in der nach ihm genannten Kirche zu Assisi (1230) zu erzählen weiß, muß jedenfalls in die kurze Zwischenzeit fallen. — Leider ist das Anrecht des Thomas auf die Ehre, die in ihrer Art durch nichts übertroffene Sequenz vom „Tag des Zorns“ gedichtet zu haben, nicht besser verbürgt, obwohl auch kein Anderer irgend mehr Anspruch erheben kann, als er. Schon in älterer Zeit (s. das Einzelne bei Mohnike a. a. O. S. 7 f.) waren die Ansichten verschieden, und es erregt Verdacht, daß (was auch Mohnike nicht übersieht, S. 23) die Autorschaft von den Franziskanern dem Franziskaner, von den Dominikanern einem Dominikaner, von einem Jesuiten einem Augustiner, von einem Benediktiner Gregor dem Gr. oder dem heil. Bernhard zugeschrieben wird — nur daß die Angaben anderer Autoren, als des Thomas, noch viel willkürlicher, zum Theil unmöglich richtig sind. Der Erste, welcher dem Thomas von Celano die Ehre gibt, ist Bartholomäus Albizzi von Pisa, der in seinem liber conformitatum vom Jahre 1385 (der abgeschmackten Zusammenstellung des heil. Franziskus mit dem Herrn Christus, bei welcher der Erstere an Wundern und Tugenden mindestens nicht zu kurz kommt) von Thomas bemerkt: prosam de mortuis, quae cantatur in missa, dies irae etc. dicitur fecisse. Was man hieraus mit Sicherheit schließen kann, ist nur, daß um das genannte Jahr

dieser Gesang bereits dem Missale einverleibt und daher allgemein bekannt war, und daß es als Tradition galt, Thomas sey der Verfasser. Nach Wadding's scriptores ordinis Minorum hat derselbe außer obiger Sequenz noch zwei andere gedichtet: Fregit victor virtualis (ein Hymnus auf den heil. Franz) und Sanctitatis nova signa. Daß diese von bedeutend geringerem Werthe, ja höchst ordinär sind, ist kein Grund, deshalb die Autorschaft der ersten ihm abzusprechen; es kennt die Hymnologie auch andere Dichter, denen einmal ein wahres Prachtwerk gelang, wogegen alles Uebrige, was sie producirt, einer verdienten Vergessenheit anheimgefallen ist. Das Herzensbedürfniß, zu einer Dichtung wie das Dies irae auch einen Verfasser zu wissen, dem sich unsere Verehrung und Liebe zuwenden kann, macht uns geneigt, mit Mohnike (S. 31) den Thomas v. Celano auf so lange mit dem Lorbeer zu bekränzen, bis ein Anderer besser beweisen kann, daß derselbe ihm gebühre. Und da selbst diejenigen Skriptoren, welche überhaupt von Thomas von Celano reden, doch durch keinerlei Prädikate und Karakterzüge uns seine Persönlichkeit näher zu bringen sich bemühen, so bleibt uns nur die Erlaubniß übrig zu denken, der Mann, der das Dies irae gedichtet, müßte ebenso viel Weichheit der Empfindung als tiefen Gewissensernst gehabt haben, eine Verbindung von Eigenschaften, die von einem unter dem persönlichen Einflusse des heil. Franziskus stehenden Manne sehr wohl anzunehmen ist. — Von neueren Untersuchungen ist das Bedeutendste der den Thomas betreffende Abschnitt in Daniel's thesaurus hymnolog. I. p. 103—131, bes. 113—115; auch er hält die Autorschaft des Thomas für das Wahrscheinlichste.

Palmer.

Thomas a Kempis. Thomas Hamerken, lateinisch Malleolus, ward geboren im Jahre 1380 in der kleinen Stadt Kempen, nicht weit von Köln; sein Vater, ein Handwerksmann, gab ihm das Beispiel des Fleißes und der Einfachheit, von seiner Mutter erhielt er früh die Grundsätze eines frommen, innerlichen Lebens. In seinem dreizehnten Jahre kam er auf die treffliche Schule von Deventer, an der die Brüder des dortigen Fraterhauses des gemeinsamen Lebens Unterricht gaben. Sein Bruder Johann, regulirter Augustiner-Chorherr in dem Kloster von Windesem, empfahl ihn an Florentius Radewins, Schüler des Gerhard Groot und Vorsteher des Hauses von Deventer, sowie überhaupt der gesammten Anstalt des gemeinsamen Lebens. Angezogen von dem frommen, in Liebe thätigen Wesen der Brüder, schloß sich Thomas ihnen an und ward in ihr Haus aufgenommen, wo er besonders an Arnold von Schoonhoven einen innigen Freund fand. Er gewann sich seinen Unterhalt durch Abschreiben nützlicher Bücher. Florentius übte durch seinen milden Ernst einen großen Einfluß auf ihn aus, für den er ihm die liebevollste Verehrung zollte. Er ließ sich auf dessen Rath in das Kloster der heil. Agnes bei Zwoll aufnehmen, in dem er den Rest seines Lebens verbrachte. Da er zugleich Priester war, predigte er häufig und hörte Beichte an; seine Hauptbeschäftigungen waren aber das Abfassen erbaulicher Traktate und das Abschreiben der Werke Anderer; so copirte er einige Schriften des heil. Bernhard und viermal die ganze Bibel. Er ward Subprior und versah eine Zeitlang das Amt eines Prokurators seines Klosters, gab es aber bald wieder auf. Er starb im Juli 1471. Unter einem alten Bilde von ihm standen die Worte: „überall habe ich Ruhe gesucht und habe sie nirgends gefunden als in der Einsamkeit und in den Büchern"; dieser Ausspruch bezeichnet treffend sein Leben und seinen Karakter. Unbekümmert um die Welt, ungestört von deren Versuchungen, hat er in stillem Frieden gelebt und diesen Frieden auch Andern mitzutheilen gesucht. Er war eine durchaus contemplative Natur, wenig zum praktischen Leben geneigt; seine Contemplation war jedoch keine spekulative, sondern vorzugsweise auf das Ethische gerichtet. Die Lehre vom Verdienst der Werke bildet zwar die Grundlage von dem, was man seine Theologie nennen kann, allein daneben wird auch die alleinseligmachende Gnade Christi auf eine Weise hervorgehoben, daß man oft staunt, wie er die katholische Werkheiligkeit damit vereinigen konnte; ja man darf sagen: daß das Ascetische und Mönchische bei ihm in reinerer Gestalt erscheint, als bei den

meisten derjenigen, die dieser Richtung gefolgt sind. In mehreren seiner Schriften tritt mehr das Mönchische hervor, in anderen, obgleich immer mit diesem verbunden, das einfach Christliche. Zu jenen gehören seine Predigten, seine Disciplina claustralium, sein Dialogus novitiorum, einige Briefe und Gedichte; auch kann man die Biographien der ausgezeichnetsten Brüder vom gemeinsamen Leben hieher rechnen, in denen er Ideale des ascetischen Lebens aufstellt. Zu der andern Klasse seiner Schriften kann man hauptsächlich zählen: Soliloquium animae, Hortulus rosarum, Vallis liliorum, De tribus tabernaculis u. s. w., und ganz besonders die Imitatio Christi. Die Gedanken sind fast in allen diesen Traktaten die nämlichen, sie ermangeln der Tiefe und Durchführung, es sind meist nur aneinandergereihte Sentenzen, unter denen nicht immer ein logischer, planmäßiger Zusammenhang sichtbar ist; die Sprache ist ein oft barbarisches Mönchslatein. Thomas wäre daher wohl wenig bekannt geworden, ohne sein Buch von der Nachfolge Christi, das sich durch die ganze christliche Welt verbreitet hat. Es ist beinahe in alle Sprachen übersetzt worden, von dem Original zählt man über 2000 Ausgaben, mehr wie 1000 von der französischen Uebersetzung, und täglich fährt man fort es zu drucken. Man hat auch Ausgaben gemacht, in denen man den Text in protestantischem Sinn umgearbeitet hat; dies heißt aber dem Verfasser eine Gewalt anthun, zu der man nicht berechtigt ist. In seiner ursprünglichen Form eignet sich indessen das Buch nicht wohl zur Erbauung eines evangelischen Christen; es enthält zwar des Tröstlichen und Schönen viel, allein dies ist zu sehr mit mönchischer Ascetik vermischt; im 15. Jahrhundert mag es eine Wohlthat gewesen seyn, eine vorbereitende Hinweisung auf etwas Besseres, seitdem aber durch die Reformation dieses Bessere gebracht worden ist, sollte die Imitatio in der protestantischen Kirche nur noch ein historisches Interesse haben. Nicht den geringsten Theil an diesem Interesse hat der seit 250 Jahren dauernde Streit über den Verfasser. Zwei berühmte Mönchsorden haben sich über die Frage entzweit, wer das kleine Buch geschrieben haben mag; National-Vorurtheile haben das Feuer geschürt, viel Scharfsinn und noch mehr Leidenschaft ist aufgewandt worden, und selbst heute sind Deutsche, Franzosen, Italiener noch nicht einig untereinander. Seit 1415 verbreitete sich die Imitatio, ohne daß der Verfasser genauer bekannt war; bald jedoch wurde sie beinah einstimmig dem Thomas a Kempis zugeschrieben, erst gegen das Ende des 15. Jahrhunderts erschienen einige Ausgaben mit dem Namen Gerson's an der Spitze, ohne daß man besonders hierauf achtete. Seit dem Anfange des 17. Jahrhunderts brach aber die Streitigkeit aus, so heftig wie selten noch eine literarische Fehde geführt worden war. Der Spanier Dom Pedro Manriquez war der erste, der sich gegen Thomas aussprach; in einem 1604 zu Mailand erschienenen Werke über die Vorbereitung zum Abendmahl, behauptete er, die Imitatio müsse älter als Bonaventura seyn, da sie in den diesem Lehrer zugeschriebenen Collationes angeführt werde; man kannte damals die Unächtheit dieser viel späteren Schrift noch nicht. Da fand der Jesuit Rosignoli zu Arona, in dem Hause seines Ordens, eine Handschrift der Imitatio, ohne Datum, mit dem Namen eines Abtes Joh. Gessen oder Gersen. Das Haus hatte früher den Benediktinern gehört; Rosignoli glaubte daher einen Codex der ehemaligen Bibliothek dieser letztern entdeckt zu haben. Sogleich bemächtigten sich die Benediktiner des Gegenstandes, aus dem sie eine Ehrensache für ihren Orden machten; sie waren stolz, den Verfasser eines so viel gelesenen Buches in die Liste der Ihrigen einschreiben zu können; besonders thätig war in diesem Bezuge Dom Constantino Cajetani, Sekretär Paul's V. Aus Gersen machte man nun einen Johannes Gersen de Cabaliaja, in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts Benediktiner-Abt zu Vercelli. Sofort traten die regulirten Chorherren des Augustinerordens für Thomas a Kempis auf; es entstand, zunächst in Frankreich, ein hitziger Streit, in den sich sogar das Pariser Parlament einmischte, welches 1652 entschied, das Buch dürfe nur unter dem Namen des Thomas gedruckt werden. Es wäre ebenso überflüssig, alle Zwischenfälle dieser langen Controverse hier zu berichten, als die unzähligen Streitschriften anzuführen, die eine ganze

Bibliothek bilden würden. Der vorzüglichste Vertheidiger der Ansprüche Gersen's ist in unserem Jahrhundert der piemontesische Ritter von Grégory, der bereits im J. 1827 in französischer Sprache eine Denkschrift zu dessen Gunsten herausgab, die auch 1832 von dem Insbrucker Professor Weigl in's Deutsche übersetzt worden ist. 1830 kaufte dann Grégory zu Paris eine in Italien verfertigte Abschrift der Imitatio, die im J. 1550 dem Canonikus Girolamo de' Avogadri (de advocatis) gehört hatte; in den Archiven dieser Familie, im Gebiet von Vercelli, fand er ein altes Diarium, in dem es hieß, ein Buch de Imitatione Christi sei den 15. Februar 1347 dem Vincenzo de' Avogadri durch seinen Bruder als Erbstück hinterlassen worden. Ohne Zaudern nahm Grégory an, der von ihm zu Paris gekaufte Codex sey der nämliche, von dem in dem Diarium die Rede ist, und da das Buch von 1347 der Familie de' Avogadri gehörte, könne natürlich Thomas der Verfasser nicht seyn, sondern Niemand anders als Gersen, der Abt von Vercelli. 1842 gab er in zwei Bänden eine Histoire du livre de l'Imitation heraus, und bald darauf einen Abdruck seines Codex. Er fand einige Anhänger in Frankreich und Deutschland, besonders aber in Italien; der neueste und scheinbar gründlichste Vertheidiger ist der Rechtsgelehrte Bartolomeo Veratti, in seinen Disquisizioni filologiche e critiche intorno a l'autore del libro de Imatatione Christi. Modena 1857.

Welches sind nun aber die Hauptargumente der Gersenisten? In einigen Handschriften werde das Buch andern Verfassern zugeschrieben als dem Thomas, nämlich dem heil. Bernhard, dem Bonaventura, dem Karthäuser Ludolph, es sey also vorerst nicht ausgemacht, daß es von Thomas ist: hierauf ist zu erwidern, daß es deßhalb auch noch nicht ausgemacht ist, es stamme von Gersen her; — es gebe Codices, die älter sind als Thomas; allein nach genauer Untersuchung sind alle diese Handschriften, selbst die der Familie de' Avogadri, in viel spätere Zeiten zu versetzen; das älteste datirte Manuskript ist von 1421, wo Thomas 42 Jahre alt war; das älteste datirte mit seinem Namen ist von 1425. Einige aus dem Buch selber gezogene innere Gründe sind so schwach, daß sie kaum einer Widerlegung bedürfen: man beruft sich auf das schlechte Latein; dieses war aber in den Niederlanden nicht besser als in Italien; — auf die Uebereinstimmung der Gedanken mit der Benediktiner-Regel, wofür man jedoch nichts Anderes zum Beweis anführt, als einige allgemeine Sätze, die ebenso gut zu dem Standpunkte des Thomas passen — auf einige höchst willkürlich und unhistorisch ausgelegte Stellen. Gersen ist übrigens durchaus unbekannt; man hat nirgends eine Spur von ihm entdeckt; was von ihm erzählt wird, ist reine, im Interesse der Sache gemachte Erfindung. Gersen ist offenbar nichts als ein Schreibfehler für Gerson. Das aus dem Diarium gezogene Argument ist gleichfalls ohne Kraft; entweder ist hier eine andere verlorene Schrift gemeint, oder, wie Einige aus der Beschaffenheit des Diarium schließen, ist dieses ein unächtes Dokument. In Frankreich und Deutschland sind Gersen's Ansprüche heutzutage meist aufgegeben.

Dagegen findet in Frankreich immer noch der Kanzler Gerson seine Vertheidiger als Verfasser des Buches. Gleichzeitige Zeugen zu seinen Gunsten gibt es zwar nicht; man besitzt aber einige Handschriften mit seinem Namen, die älteste datirte von 1441; eine undatirte, zu Cambrai, wird ganz willkürlich in das Jahr 1390 gesetzt. Die fünfunddreißig Ausgaben vor 1500, die Gerson's Namen tragen, beweisen gleichfalls nichts; man verfuhr damals mit wenig Kritik, man druckte die Manuskripte ab, wie man sie fand. Zu Valenciennes hat man in neuerer Zeit einen Codex entdeckt, der unter Anderem einige französische Predigten Gerson's und eine Schrift: De l'internelle consolation enthält; er ist im Jahre 1462 geschrieben. Man nahm an, die internelle consolation sey ein Werk Gerson's, und zwar die französische Urschrift der Imitatio. Zu Amiens befindet sich aber der nämliche Text, 1447 geschrieben, unter dem Titel: Translation de l'Imitation de Jésus-Christ. Die Ueberschrift: de interna consolatione ist die des dritten Buches der Imitatio; die Uebersetzung ist ziemlich schlecht. Nachdem in

unserem Jahrhundert besonders der gelehrte Bibliothekar Barbier für Gerson aufgetreten war, haben seitdem Geme, Leroy, Thomassy, Vert sich bemüht, aus den Werken des Kanzlers Stellen zusammenzulesen, die mehr oder weniger mit den Gedanken der Imitatio übereinstimmen; dies darf nicht wundern bei der mystischen Denkweise Gerson's und seinem Hange zum contemplativen Leben. Was, abgesehen von allen Gründen für Thomas, gegen Gerson spricht, ist der Umstand, daß sich der Verfasser überall als einen Klostergeistlichen verräth, daß der Ton nicht der eines Mannes ist, der auf dem öffentlichen, kirchlichen und politischen Schauplatz eine bedeutende Rolle gespielt hat. Auch ist zu bemerken, daß Gerson's Bruder Johann, Prior der Lyoner Cölestiner, der seine Schriften sammelte, die Imitatio nicht dazu gerechnet hat. Je berühmter indessen Gerson als mystischer Schriftsteller, und je unbekannter Thomas war, desto leichter war es, jenen für den Verfasser zu halten.

Untersucht man einfach die Gründe für Thomas, so kann kein Zweifel bleiben. Er allein hat unabweisbare gleichzeitige Zeugen für sich; vor Allen seinen Ordensgenossen Johann Busch, der, in seiner 1464, also noch zu des Thomas Lebzeiten geschriebenen Chronik des Klosters Windesem, das nur eine Meile von dem der heil. Agnes entfernt war, ihn ausdrücklich als Verfasser nennt; ebenso Bruder Hermann Ryd, zuerst im Kloster Wittenbroek, dann zu Halle, welcher erzählt, er habe Thomas, qui compilavit librum de Imitatione, im Jahre 1454 gesprochen; ferner der anonyme Biograph des Thomas. Einige andere etwas spätere Zeugnisse übergehend, führen wir nur noch an, daß der Straßburger Kanonikus Peter Schott, der 1488 auf Geilers von Kaisersberg Rath die Werke Gerson's herausgab, die Imitatio nicht darunter aufnahm, mit der Bemerkung, sie gehöre Thomas a Kempis an. Zwei Codices, der von Löwen und der von Antwerpen, sind von dieses Letzteren eigener Hand geschrieben. Innere Gründe für ihn sind genug vorhanden: die ganze Manier des Buchs, die Sentenzenform, der Bau der Sätze, das wörtliche Vorkommen einzelner Stellen der Imitatio in anderen seiner Schriften, die äußerst zahlreichen Germanismen. Die Vertheidiger Gersen's und Gerson's, welche diese Germanismen nicht wegläugnen können, haben sie zu erklären versucht, indem die Einen behaupteten, Gersen sey ein in Italien lebender Deutscher gewesen; die Andern, Gerson habe während seines kurzen Aufenthalts in Deutschland sein Latein verdorben; das sind aber nur Kunststücke, die einer verzweifelten Sache nicht helfen. Auch in Frankreich fängt man an, die Rechte des Thomas anzuerkennen; mehrere namhafte Schriftsteller haben sich für ihn ausgesprochen; selbst in Italien findet er Vertheidiger. Nur eine seltsame Ansicht soll noch angeführt werden. Der fromme, geistreiche Silvestre de Sacy, der 1853 die im Jahre 1621 durch den Kanzler Michel de Marillac gemachte französische Uebersetzung der Imitatio herausgab, sagt in seiner Vorrede, gerade das Dunkel, das über dem Verfasser schwebe, gehöre zu den Schönheiten des Buchs, ein solches Werk habe keinen individuellen Verfasser, dieser sey die Menschheit selbst. Aehnlich sagen die Herausgeber der Internelle consolatien (Paris 1856), das Buch habe keinen andern Verfasser als den heiligen Geist, das ganze Mittelalter habe daran gearbeitet. Was solche Phrasen heißen sollen, sieht man nicht ein; ein Buch muß von Jemandem geschrieben seyn, ob dieser nun bloß seine eigenen Ansichten ausspricht, oder die seiner Zeit oder der ganzen Menschheit überhaupt. Es scheint fast, als sollen solche Redensarten nur die Abneigung verdecken, einen Nicht-Franzosen als Verfasser ansehen zu müssen.

Im Jahre 1842 hat Liebner zu Göttingen, nach einem Quedlinburger Codex, ein vorgebliches zweites Buch der Imitatio herausgegeben; ein neuer Abdruck dieses Stücks findet sich in der Wiener Zeitschrift für die gesammte kathol. Theologie, 1855, Bd. 7, nach einer Brüsseler Handschrift und unter dem Namen des Karthäusers Heinrich Kalkar. Obgleich einige Ausdrücke und Gedanken an die Weise der Brüder des gemeinsamen Lebens erinnern, so sind doch im Ganzen Ton und Schreibart nicht die des Thomas, und Nichts steht entgegen, den Kalkar als Verfasser anzusehen. Die von Meyer nach

einem Eutiner Codex herausgegebenen Capita 15 inedita des ersten Buches der Imitatio (Lübeck 1845) scheinen von irgend einem Mönche gemachte Auszüge aus diesem ersten Buche zu seyn, nebst hinzugefügten eigenen Betrachtungen.

Die einzige vollständige Ausgabe der Schriften des Thomas ist die des Jesuiten Heinrich Sommalius (3. Aufl. Antwerpen 1615. 8°). (Ein unter seinem Namen herausgegebenes Alphabetum fidelium [Paris 1837] ist schwerlich von ihm. In dem unten anzuführenden Werke von Malou findet sich ein kurzer Traktat von Thomas in flamändischer Sprache: Van goeden woerden to horen ende die to spreken; er ist einem von Thomas selber geschriebenen Codex zu Brüssel entnommen, und die bis jetzt einzige bekannte Schrift von ihm in der Landessprache.) Außer den alten Biographieen sind nachzusehen über ihn: Ullmann, Reformatoren vor der Reformation. Bd. 2. S. 125 ff.; Bähring, Th. a Kempis der Prediger der Nachfolge Christi, nach seinem äußern und innern Leben. Berlin 1854.; Böhringer, die Kirche Christi und ihre Zeugen. Bd. 2. Thl. 3. S. 678 ff.; Mooren, Nachrichten über Thomas a Kempis. Crefeld 1855.; Scholz, Disquisitio qua Thomae a Kempis sententia de re christiana exponitur, et cum Gerardi Magni et Wesselii Gansfortii sententiis comparatur. Groen. 1839. Zu den gründlichsten Vertheidigern der Rechte des Thomas auf die Autorschaft der Imitatio gehören: Eusebius Amort, Augustiner-Chorherr zu Polling in Bayern, gest. 1775, in mehreren Schriften; Silbert, Gersen, Gerson oder Kempis? Wien 1828.; Ullmann a. a. O. Bd. 2. S. 711 ff. Das umfassendste Werk über den ganzen Streit und zu Gunsten des Thomas ist das von Malou, Bischof von Brügge: Recherches historiques et critiques sur le véritable auteur du livre de l'Imitation de Jésus-Christ. 3. Ausg. Tournai 1858. C. Schmidt.

Thomas Morus, s. Morus.

Thomas Venatorius, s. Venatorius.

Thomas von Villanova wurde zu Fuenllana in der Diöces von Leon um das Jahr 1487 geboren. Seine Eltern hießen Alphons und Lucia Martina Garzia oder Garzias und stammten aus dem Flecken Villanova. Die Eltern waren nicht reich, führten aber ein sparsames Leben und unterstützten gern die Armen. In dem Sohne zeigte sich dieselbe Neigung, die insbesondere von seiner Mutter genährt wurde; gern entzog er sich einen Genuß, um nur den Armen durch Darreichung von Nahrung und Kleidung helfen zu können. Dabei übte er sich stets in Andacht und Gebet, vornehmlich aber in frommer Betrachtung der Jungfrau Maria, so daß er selbst das „Kind der Maria" genannt wurde. Seine erste Bildung fand er bei seinen Eltern, dann studirte er auf der neu gegründeten Universität zu Alcala Philosophie und Theologie; nach Vollendung seiner Studien lehrte er selbst Philosophie mit vielem Erfolge. Bald darauf erhielt er einen Ruf als Professor der Philosophie an der Universität zu Salamanca; er lehrte hier zwei Jahre lang, dann aber führte er den lange gehegten Vorsatz aus, der Welt zu entsagen. Er trat (1517) in den Orden der Augustiner-Eremiten, und als er die Weihen erhalten hatte (1520), widmete er sich ganz der Seelsorge und Predigt. Bald erwarb er sich in Beidem durch seinen Eifer und sein Talent einen gefeierten Namen. Mit Strenge hielt er auf die genaue Befolgung der Ordensregel und auf ein frommes Leben seiner Ordensbrüder; er wurde nicht nur Superior seines Ordens zu Salamanca, Burgos und Valladolid, sondern auch Provinzial von Andalusien und Castilien, ja sein Ansehen stieg durch seine Predigten so, daß man ihm selbst die Gabe der Prophezeihung zuschrieb und ihn einen Apostel Spaniens nannte. Der Kaiser Karl V. wählte ihn zu seinem Beichtvater und trug ihm auch das Erzbisthum von Granada an, doch lehnte er diese neue Auszeichnung ab. Als darauf das Erzbisthum von Valencia erledigt war, wollte der Kaiser dasselbe einem Geistlichen des Ordens vom heil. Hieronymus übertragen, aus Versehen aber, so wird erzählt, schrieb der kaiserliche Geheimschreiber den Namen des Thomas in das Dekret. Der Kaiser fand in diesem Versehen den göttlichen Wink, daß das Erzbisthum dem Thomas zugewiesen werde, und

ließ demselben die Ernennung zufertigen. Thomas wollte auch jetzt die Annahme des Erzbisthums ablehnen, doch auf ernstliches Zureden und Drängen seiner Vorgesetzten gab er nach. Der Erzbischof von Toledo weihte ihn zur neuen Würde ein (1544), und nur von einem einzigen Religiosen begleitet, zog Thomas in der Tracht seines Ordens als Erzbischof von Valencia ein. Seine Hauptsorge wendete er auch jetzt auf Seelsorge, Predigt und fromme Uebungen; bald unternahm er eine Visitation seines Sprengels, hielt eine Provinzialsynode, um die Mißbräuche abzuschaffen, die er bei seiner Visitation wahrgenommen hatte, sorgte für Schulen und Hospitäler und verwendete den größten Theil seiner Einkünfte zur Wohlthätigkeit. Wegen seiner angegriffenen Gesundheit konnte er nicht, wie man es wünschte, zum Concil nach Trident gehen, doch soll sein Gebet die spanischen Bischöfe, die dorthin reisten, aus der Todesgefahr errettet haben, als sie auf dem Meere von einem Sturme ereilt worden waren. Außer diesem Wunder soll er auch noch andere verrichtet haben, namentlich soll auf sein Gebet eine Scheuer, aus welcher das Getreide an die Armen vertheilt worden war, sich sofort mit neuem Vorrathe gefüllt haben. Er starb am 8. November 1555 und wurde in der Augustinerkirche zu Valencia begraben. Bei seiner Beerdigung, erzählt man, geschah das Wunder, daß ein Knabe aus einem Hause herabstürzte, aber auf die Fürbitte des Entseelten keinen Schaden nahm, sondern sich der Beerdigungsfeier sofort anschloß. Wegen solcher und ähnlicher Wunder wurde Thomas vom Pabste Paul V. beatificirt, dann aber vom Pabste Alexander VII. im Jahre 1668 kanonisirt und der 18. Septbr. ihm als Gedächtnißtag geweiht. Er hinterließ Predigten und einen Commentar zum hohen Liede, gedruckt zu Alcala 1581, zu Brescia 1613, zu Cöln 1614, zu Augsburg 1757 u. öfter. Der Spanier Quevedo gab die Biographie des Thomas zu Valencia heraus, die Maimburg französisch (Paris 1666) übersetzte. — Vergl. Acta Sanctorum Septemb. T. V. Antv. 1755. Pag. 799—892. Neudecker.

Thomas Waldensis, s. Netter, Bd. X. S. 297.

Thomas von Westen, s. Bd. IX. S. 567. und Westen.

Thomaschristen in Indien, s. Bd. X. S. 286.

Thomasin von Zirklaria (Zerkläre), aus dem wälschen Tyrol, schrieb vom August 1215 bis Mai 1216 ein längeres Lehrgedicht: „Der wälsche Gast" genannt. Weniger durch ästhetische und sprachliche Vorzüge als durch Lebendigkeit und Anmuth, durch Klarheit und Wärme in der Conception der Gedanken ausgezeichnet, nimmt er in der Geschichte des sittlichen und religiösen Geistes im Mittelalter eine bedeutsamere Stelle ein als in der der Poesie. Würdig beginnt er die lange Reihe der großen poetischen Moralwerke, durch welche das tieferregte geistiglebendige dreizehnte Jahrhundert hervorragt. Selbst ein Laie will er nur für Laien schreiben (s. V. 9189—96) und so gibt er dem tiefen Streben seiner Zeit nach ethisch-religiöser Selbstbestimmung und nach christlicher Lebensanschauung einen Ausdruck, in welchem Frömmigkeit, reiche Erfahrung, Menschenkenntniß, feines sittliches Gefühl, umfassende Bildung sich vereinigen, um ein reiches und karaktervolles Gemälde christlichen Handelns zu entwerfen. Mit den Anfängen der Reformation berührt er sich schon dadurch, daß er selbstständig und unabhängig von aller Pfaffenlehre und Theologie seine Anschauung vorträgt, mehr noch durch den freien kräftigen Ernst, der das Gewissen höher stellt als alle kirchlichen Institutionen. Mit ihm beginnt eine Scheidung zwischen religiöser Volksmoral und theologischer Kirchenmoral: jene weiß sich im Rechte trotz ihrer Freiheit, diese verengt und verdüstert sich mehr und mehr; jene wird aus der Lebenserfahrung und aus häuslicher Zucht und Sitte herausgeboren, diese aus den engen Klosterzellen und den Grübeleien der Mönche. Dabei ist es bemerkenswerth, daß Thomasin keineswegs wie Walther von der Vogelweide, Vridank u. A. gegen das Pabstthum opponirt oder über die Pfaffen schilt: vielmehr hält er diese sehr hoch, sobald sie „guoter lêre Bilde tragen", erspart ihnen aber nicht die schneidendsten Wahrheiten. Mit dieser selbstständigen ethischen Strömung verband sich später (in der praktischen Mystik eines Nikolaus von Basel und der Gottes-

freunde und ähnlicher Erscheinungen) die religiöse, welche im eignen Gemüthe und in unmittelbarer Berührung mit Gott das Heil der Seele suchte: und beide lockerten in positiver Weise den Boden der deutschen Christenheit für den Saamen des reinen Evangeliums. — Thomasin will lehren, „was Brümkeit, Zucht und Tugende" sey, da er die Ehre des teutschen Landes minnet und sieht, wie Niemand thut, was er soll (V. 86 ff. 12290). Die Mitte aller Tugenden ist die „staete", die innere feste Richtung auf das Gute und Rechte, zwar anklingend an die constantia des stoischen Seneka, aber mehr die positive Energie, die sich nicht mit dem guten muot begnügt, sondern den Rath des Herzens wirklich ausführt. Sie ist aller Tugenden râtgebinne und macht erst, als lauterer Quell der Gesinnung, alles tugendhafte Thun gut. Das Böse ist die „Wandelung" oder unstaete, welches kein sittliches Produkt erzeugt, sondern nur Schaden und Schande bringt. Unter den einzelnen Tugenden steht die Demuth am höchsten (V. 5947), welche das religiöse mit dem sittlichen Gebiete eng verknüpft, während die größte Untugend im Uebermuthe besteht.

Dieses Thema wird in vielen Bildern und Beispielen ausgeführt. Im sechsten Buche erscheint seine Auffassung des christlichen Dogma's, welche nicht (wie Gervinus meint) nur Vorstellungen der damaligen Glaubenslehre herbeizieht, sondern auf Ephes. Kap. 6. gegründet, das Ideal des ächten Ritters mit der rechten Rüstung verbindet: immer wird die sittliche Spitze hervorgekehrt; in dem Tode Christi habe Gott auch seine Demuth als Beispiel dargestellt; die Frucht des Glaubens ist, daß man Gotte dienen lernt und sein Herz badet mit Tugenden. Entgegen der kirchlichen Strömung wird die aufrichtige Reue als die einzige Bedingung hingestellt, wenn man Sündenvergebung erlangen wolle. Von Maria ist nirgends die Rede, während dieselbe bekanntlich gerade zu jener Zeit von Gottfried von Straßburg, dessen niedrige sittliche Lebensanschauung das Gedicht „Tristan und Isolt" bezeugt, auf's Höchste gepriesen wird. Die staete bezeugt sich endlich in der milte, der christlichen Freigebigkeit, nachdem im 7. Buche die sittlich-religiöse Tüchtigkeit auch als die Seele aller wahren Bildung anschaulich gemacht ist. — Trotz der starken Anlehnung an die antike Moral, welche bei Klerikern, wie Hildebert von Tours, Wernher von Elmendorf, Wernher vom Niederrhein u. A. noch schlagender hervortritt, zeigt er deutlich, daß er den Kern der christlichen Tugend erfaßt habe in der Hochstellung der Demuth; trotz einer principiell freundlichen Stellung zu Kirche und Kirchenlehre bleibt Alles fern, was der Frömmigkeit die sittliche Zartheit, Tiefe und Freiheit rauben könnte. Vor der kirchlichen Moral zeichnet er sich aus durch innere Einheit und Klarheit der Lebensanschauung, während er die eigentliche Sitte und gute Zucht gleichfalls in seine Vorschriften hineinzieht. Diese Mischung von Sitte und Moral sowie auch die meisten jener hervorragenden Hauptsätze finden wir auch in den Lehrgedichten seiner Zeit, während die gleichzeitigen Predigten diesen ethischen Karakter vielfach vermissen lassen.

Unser Buch war lange nur aus Handschriften bekannt. Gedruckt erschien es erst 1852: „Der wälsche Gast des Thomasin von Zirklaria". Zum ersten Male herausgegeben mit sprachlichen und geschichtlichen Anmerkungen von Dr. Heinrich Rückert, (Prof. zu Breslau). Quedlinb. u. Leipzig. Vgl. die Auszüge in der Gesch. der poetischen Nationalliteratur von Gervinus I. Eingehender verbreitet sich über alle obigen Punkte der Aufsatz: Ludwig Diestel, der wälsche Gast und die Moral des 13. Jahrhunderts in der Kieler Allgem. Monatsschrift. August 1852. S. 687—714.

L. Diestel.

Thomasius (Christian). Die Bedeutung von Thomasius, welche in den zwei neuesten culturgeschichtlichen Werken von K. Biedermann und Julian Schmidt nach Gebühr erkannt worden, liegt darin, daß er der personificirte Geist der Aufklärung am Wendepunkte der beiden Jahrhunderte, des siebzehnten und des achtzehnten, ist. Er wurde 1655 in Leipzig geboren; sein Vater war der als Geschichtsschreiber der Philosophie bekannte Jacob Thomasius, Prof. Oratoriae, ein biederer und

frommer Mann, welchen wir unter den Correspondenten Spener's als einen von denen finden, von welchen die Erscheinung der pia desideria mit freudigem Danke begrüßt wurde: von Gerber ist ihm auch in der „Historie der Wiedergeborenen in Sachsen“ im Anhange des 4. Theils ein Denkmal gesetzt worden. Der Sohn, ein lebhafter und witziger Geist, dessen scoptischer Laune der Vater schon öfters bei den Disputationen Einhalt zu thun veranlaßt worden war, wurde durch die neuen Bahnen, welche Pufendorf's Natur- und Völkerrecht der Jurisprudenz zu brechen anfing, für das Studium dieser Wissenschaft bestimmt, und begab sich 1775 nach Frankfurt a. O., um unter dem berühmten Stryck seine Studien fortzusetzen und selbst seine Laufbahn als juristischer Lehrer zu beginnen.

Ueber die Entwickelung seiner theologischen Denkart bis dahin, hat er uns selbst interessante Winke in seinen cautelae circa praecognita jurisprudentiae 1710 gegeben. Für das Verständniß der Geistesrichtung des Mannes sind jene Andeutungen von wesentlichem Werth.

Die cautelae, in Bezug auf das theologische Studium faßt er in die Warnung zusammen: noli me tangere! Da jedoch auch auf der anderen Seite es gelte: peribis, nisi me tetigeris! so muß er sich doch auf genauere Warnungen einlassen und hält es für das Förderlichste, diese nach den Erfahrungen seines eigenen Lebens zu geben. Da er von Kindheit an vor dem Köhlerglauben der Papisten gewarnt worden, so habe er sich die Cautele gebildet: sapientis fidem et theologiam non debere esse carbonariam. Da er ferner gehört, daß nichts Thörichteres im Papstthum sei, als der Gottesdienst in unverstandener Sprache und das Hersagen von unverstandenen Geboten, habe er sich die Cautele abgeleitet: sapientem debere intelligere ea quae in theologia credit nec saltem ut nudos sine mente sonos verba nihil significantia ore vel calamo proferre. Es war ihm ferner von Kindheit an gelehrt worden, daß die Theologie übernatürliche, und die Philosophie natürliche Dinge zum Objekt habe; daraus hat sich ihm die Cautele ergeben, daß, wenn auch die theologischen Objekte dem Wesen nach unverständlich bleiben, doch ein formeller Widerspruch in theologischen Dingen nicht stattfinden dürfe; besonders habe er sich aus der lutherischer Seits gegen die Transsubstantiation geführten Polemik den Schluß gezogen: dicta scr. s. non esse exponenda, ut inde sequatur aliquid contradictionem involvens. Er habe ferner von dem Mißbrauch der Vernunft bei den Calvinisten gehört und sich daraus die Cautele ableiten müssen: in studio theologico esse quaerendos terminos rationis et fidei. — Mit diesen Ansichten ist er zur Universität gegangen, und zwar an eine solche, wo neben der lutherischen auch die reformirte Ansicht bestanden (Frankfurt a. O.). Anfangs habe er sich wenig um die Theologie, sondern nur um die Jurisprudenz bekümmert; so oft er indeß reformirte Predigten gehört, hätten diese keine Controversen — nur etwa dann und wann gegen die Papisten — enthalten, sondern nur Ermahnungen zur praktischen Frömmigkeit. So viel habe er sich hieraus abnehmen können, daß die groben Beschuldigungen gegen die Reformirten handgreifliche Lügen seyen, und daher sich die Cautele gebildet: non omnia vera esse, quae dicuntur ab orthodoxis adversus heterodoxos, sed hos ipsos esse audiendos. Mit dieser Cautele ist er von der Universität in die Heimath zurückgekehrt, noch so fest von der lutherischen Orthodoxie überzeugt, daß er es für eine Gottlosigkeit angesehen haben würde, das „Unser Vater“ statt „Vater unser“ zu beten. Denke er an diese Zeit zurück, so müsse er die freilich damals ihm noch nicht aufgegangene Cautele stellen: non odio prosequendos esse dissentientes in explicatione scr., et parum pium esse desiderium, ut deus nos impleat odio haereticorum. Als er nun angefangen sich auf seine Vorlesungen zu rüsten, habe er vieles von Luther gelesen, darunter auch dessen Ausfälle gegen die scholastische Philosophie, und habe sich daraus die Cautele abstrahirt: caute tractandam esse philosophiam scholasticam tanquam fontem litigiorum theologicorum. Als er dann irgendwo gelesen, daß Luther sein Dogma von der Consubstantiation von einem Schüler des Occam dem Gabriel Biel entlehnt, so habe sich ihm diese Annahme sehr

empfohlen, und sei ihm die Vermuthung entstanden, daß auch die Reformirten dies Dogma wohl eben nur wegen seines Ursprungs aus der Scholastik verworfen hätten. Als er dann ferner erfahren, mit wie schlechten und sophistischen Künsten das Naturrecht des trefflichen Pufendorf als unchristlich angegriffen, habe er sich die wichtige Cautele abgenommen: philosophiam ac theologiam scholasticam etiam in academiis evangelicis a fermento ineptarum doctrinarum nondum satis esse purgatam. Von ungefähr sei er darauf in der Schrift des Jean d'Espagne de manducatione corporis Christi auf die Angabe aus den jüdischen Alterthümern gestoßen, daß der jüdische Hausvater dort beim Passah das Brot mit den Worten ausgetheilt: „Nehmet hin und esset, dieß ist das Brod der Trübsal, welches unsere Väter in Aegypten gegessen haben," worin er den deutlichsten Schlüssel zum Verständniß der Abendmahlseinsetzung erkannt; er habe sich daher die neue Cautele gebildet: studium theologiae genuinum non posse carere studio antiquitatum ecclesiasticarum, et historia ecclesiastica eaque genuina utriusque foederis. Da indeß die Frage über das Sakrament ihn noch immer beschäftigt, sei ihm gerathen worden, die formula concordiae zu studiren; gerade in diesem Artikel habe er indeß soviel scholastische Terminologie gefunden, daß er sich gewundert, wie man die Geistlichen darauf verpflichten könne. Auch habe er ein Manuscript seines mütterlichen Großvaters, des Juristen Schultheß, gefunden, worin derselbe überzeugend dargelegt, warum er jenem Buche nicht subskribiren könne, und habe daraus die Folgerung gezogen: *daß Keiner wider das Gewissen den Religionseid auf irgend ein Buch leisten dürfe, das von Menschen verfaßt, außer wenn er gewiß überzeugt, daß er es verstehe und glaube.* Die Gelegenheit zu einer neuen Cautele sei ihm endlich durch die Spener'schen Streitigkeiten gegeben worden; er, habe sich daraus den Grundsatz abnehmen müssen: cavendum esse a studio theologico, quod solum in veritate mysteriorum speculativorum inquirit, *neglecto mysterio pietatis.* In jener Zeit habe sich zugetragen, daß er bei einem angesehenen Reformirten gewohnt und demselben die Frage vorgelegt, ob denn wahr sei, was er in einem lutherischen Buche gelesen, daß die Katechumenen bei den Reformirten bekennen müßten: *das sei ihr einiger Trost im Leben und im Sterben, daß sie nicht zu glauben brauchten, daß Christus für sie gestorben sei.* Als nun die Frau jenes Mannes den Heidelberger Katechismus herbeigeholt und ihm gleich aus der ersten Frage das Gegentheil erwiesen, habe er sich sofort zum Grundsatze gemacht, auf's Aeußerste sich zu hüten, *den in der Lehre Dissentirenden verleumderische Beschuldigungen aufzubürden.* Hier bricht der Verfasser ab und gibt uns nur noch die Nachricht, daß er dann als Professor zwanzig Jahre lang fortgefahren die Schriften der Quäker und Socinianer, die des Spinoza und der Kabbalisten, auch die des R. Simon zu lesen, und mannichfache Cautelen denselben zu entnehmen.

Die Erfahrungen, welche er hier mittheilt, insbesondere die Entdeckung, daß auch Grotius und Pufendorf nicht überall als sicher leitende Führer angesehen werden könnten, dienten dazu, in dem aufstrebenden Geiste des jungen Mannes das Vertrauen auf wissenschaftliche Autoritäten wankend zu machen und den Entschluß hervorzurufen, *überall mit eigenen Augen zu sehen.*

Mit diesem Entschlusse war er, wie es scheint, 1679 nach Leipzig zurückgekehrt und begann seine juristischen Vorlesungen mit einer Kühnheit, welche Anfangs seine Zuhörer erschreckte, bald jedoch nur desto stärker anzog. Was vorzugsweise den Anstoß gab, war die entschlossene Art, mit welcher er als Vertreter des Pufendorf'schen Naturrechts — des auf den Boden der Rechtssphäre verpflanzten Rationalismus — auftrat, gegen welchen auch Leipziger Theologen, wie Alberti, ihre Stimme erhoben hatten, und das positive Recht dadurch — wenn nicht entbehrlich zu machen, doch zu meistern unternahm. Bis 1684 hatte dem jungen Brausekopf die Autorität des bedächtigen, vor allem pruritus novaturiendi zurückschreckenden Vaters noch Zügel angelegt. Von da an steigern sich seine Anläufe auf das Gebäude „der alten Vorurtheile", und damit der Gegensatz seiner

Widersacher gegen ihn. 1685 in der Abhandlung de crimine bigamiae sucht er zu erweisen, daß wenigstens nach dem jus naturae dieselbe nicht verworfen werden könne; 1687 erscheinen auf Pufendorf'scher Grundlage die institutiones jurisprudentiae divinae; 1688 kündigt er in deutscher Sprache an dem schwarzen Brette — es war das erste Mal, daß dasselbe durch eine solche Ankündigung entweiht wurde — eine Vorlesung an: „über Gratian's Grundregeln, vernünftig, klug und artig zu leben" mit dem beigegebenen Discurse: „Welcher Gestalt man denen Franzosen im gemeinen Leben und Wandel nachahmen solle."

Von entscheidendem Einfluß auf die Literatur wie auf das Lebensschicksal des Mannes war aber die Monatsschrift, welche er nach französischem Vorgange als das erste deutsche Journal unter dem Titel herausgab: „Scherz- und ernsthafte, vernünftige und einfältige Gedanken über allerhand lustige und nützliche Bücher und Fragen" — seit dem Dezember 1689 unter dem veränderten Titel „Ernsthafte Gedanken über etliche ernsthafte Bücher und Fragen," seit Januar 1689 „freimüthige" u. s. w. In dieser Schrift zeigt sich zuerst der Genius und damalige Standpunkt von Thomasius unverhüllt. Mit einem durch französische Vorbilder geschärften Witz und petulanter Laune wird hier auf den alten „Bocksbeutel" der bisherigen Gelahrtheit Anlauf gemacht. Man nenne ihn einen Gelehrten, sagt er; aber das sei er nicht, denn er sei zu keiner Fakultät zu bringen: er sei kein Theologe, denn er könne nicht predigen, noch mit den Ketzern disputiren; kein Jurist, denn die Praxis habe ihm wenig eingebracht, und er halte dafür, das Recht sei seit den Zeiten Trebonian's so verdorben, daß es nicht mehr in formam artis gebracht werden könne; kein Mediciner, denn er liebe den Rheinwein mehr als die Perlessenz; kein Philosoph, denn er „halte dafür, daß die Logik, die man in Schulen und Akademien lerne, zur Erforschung der Wahrheit so viel helfe, als wenn er mit einem Strohhalm ein Schiffpfund aufheben wolle," und von der Metaphysik glaube er, „daß die darin enthaltenen Grillen fähig sind einen gesunden Menschen dergestalt zu verderben, daß ihm Würmer im Gehirn wachsen, und daß dadurch der meiste Zwiespalt in Religionssachen entstanden, auch noch erhalten werde." Ein solches herausforderndes Sturmlaufen auf alle bisherigen wissenschaftlichen Methoden, verbunden mit den leichtfertigen Ausfällen gegen den geistlichen Stand im Allgemeinen und auf mehrere Mitglieder der Leipziger Fakultät insbesondere, riefen neben Privathändeln auch eine Generalanklage des frivolen Journalisten bei Hofe hervor, welche auf nichts Geringeres angelegt war, als das literarische Handwerk ihm gänzlich zu legen. Das gesammte Leipziger Ministerium richtete (im Februar 1689) die Klage gegen ihn an das Oberconsistorium als einen der ruchlosesten Menschen, welcher Gott und die Religion verachte, seine Lehrer schmähe und das Ministerium beschimpfe. Thomasius, der geschickte Rechtspraktikant, weiß durch Evasionen Zeit zu gewinnen, während welcher aber noch andere Wolken sich gegen ihn erheben. Der Theologe Pfeiffer eröffnet ein auf ihn gemünztes Collegium über die Atheisterei, der dänische Hof verlangt Genugthuung in Dresden wegen der schmählichen Angriffe auf den dänischen Hofprediger Masius, die Wittenberger Fakultät verklagt ihn wegen seiner Schutzschrift für die „Mischehe" des Herzog Moritz von Zeitz mit einer reformirten brandenburgischen Prinzessin, und endlich — das Maß voll zu machen — verfaßt Thomasius die männliche Defensionsschrift für Francke, gegen die von Seiten der Leipziger Fakultät wider dessen collegia biblica erhobenen Anschuldigungen. Nunmehr geht auch ein Beschwerdeschreiben der Leipziger theologischen Fakultät gegen Thomasius nach Dresden, welches mit jenem Wittenberger zusammentrifft; und jetzt erläßt das Oberconsistorium am 10. Mai 1690 das Verbot gegen den von allen Seiten angegriffenen Journalisten bei Strafe von 200 Gulden, weder ferner Vorlesungen zu halten, noch Schriften herauszugeben. — Seine Hülfsquellen waren ihm hiermit abgeschnitten; ein Verhaftsbefehl drohte und langte auch bald darauf an. Er kommt demselben zuvor durch eine Reise nach Berlin, und das Ansuchen bei dem ihm bisher wohl gewogenen Kurfürsten von Brandenburg, ihm in den branden-

burgischen Staaten ein Asyl und den Aufenthalt in Halle zu gestatten. Was er wünscht wird ihm gewährt, auch ein Gehalt von 500 Thaler und der Rathstitel.

So ließ sich Thomasius in Halle nieder und brachte hiermit den schon seit einiger Zeit erwogenen Entschluß der Gründung einer Universität in Halle zum Ausschlag. Schon bestand daselbst eine sogenannte Ritteracademie: als sich nun um Thomasius eine Anzahl Studirender sammelte, welche den Kurfürsten bei seiner Durchreise durch Halle begrüßte, so kam bei diesem der Gedanke, in Halle eine Universität zu gründen, zur Entscheidung. Alles was von nun an der kühne Mann durch Wort und Schrift zur Verbreitung der Aufklärung wirkte, war durch diese Wendung seiner Lebensschicksale begründet, welche ihn unter den Brandenburgischen Scepter gebracht; in jedem anderen Lande nämlich hätten sich damals einer Geistesrichtung, wie die seinige, unübersteigliche Hindernisse in den Weg gesetzt. Auch war er sich dessen bewußt und spricht es in seiner ersten Hallischen Disputation aus: de felicitate subditorum Brandenburgensium.

Man begegnet nicht selten der Angabe, daß sich an seinen Uebergang nach dem Brandenburgischen auch der Uebergang zum Pietismus geknüpft. Innerhalb gewisser Gränzen hat dies eine Wahrheit. Seine eigenen Bestrebungen hatten ja mit denen des Spener'schen Pietismus einen Berührungspunkt. Die Gegner von beiden waren dieselben, und was Thomasius für die Theologie anstrebte, war anscheinend das, was die Spener'sche Richtung verfolgte: Zurückführung der Theologie von der „Scholastik" zur biblischen Simplicität und praktischen Frömmigkeit. — Die nähere Beziehung, welche in Leipzig zwischen Thomasius und Francke eingeleitet worden, dauerte auch in Halle noch fort. Nachdem Francke und Breithaupt (1692) nach Halle berufen worden, bleibt Thomasius der rechtliche Beistand Francke's, und erst Spener bringt durch seine ernstliche Ermahnung, daß „dieser Mann, Dr. Thomasius, allhier (in Berlin) durch und durch nicht wohl angesehen sei," ihn davon ab*). Einen merkwürdigen Beweis des moralischen Einflusses, welchen der Pietismus in dieser Periode auf Thomasius ausübte, gibt die „Nachdrückliche und ernsthafte Lektion, die Dr. Thomasius sich selbst liest", ein Vortrag vor der versammelten Universität gehalten nach der vom Kurfürsten 1694 vollzogenen Einweihung derselben; 1694 gibt er die Schrift des geistreichen Mystikers Poiret de eruditione triplici mit rechtfertigenden Bemerkungen heraus, und noch deutlicher zeigt sich die Wirkung Spener's auf sein Gemüth in den durch dessen Ermahnungen hervorgerufenen und 1695 herausgegebenen „Ostergedanken vom Zorn und bitterer Schreibart, ein Gespräch zwischen Geist und Fleisch", worin er mit rührender Offenheit seiner satyrischen Schreibart wegen, sich öffentlich anklagt und Besserung angelobt. Weiter als bis zu einem moralischen Purismus geht indeß diese Selbstrüge nicht: von einer Bekehrung im Sinne Spener's und Francke's ist darin keine Rede. So lag denn auch kein Selbstwiderspruch darin, wenn er wenige Jahre darauf in dem Osterprogramme von 1702 sich in bitteren Ausfällen gegen Lehrer ergeht, die „in's Reformiren gerathen", wozu er dann auch die von ihm in die Kategorie von Correktionshäusern gestellten Waisenhäuser rechnet. „Sobald", sagt er, „die Lehrer in's Reformiren fallen, gehen sie in lebendiger Erkenntniß der Wahrheit zurück und fallen in subtile Versuchungen von allerhand Lüsten und Begierden, fürnehmlich eines subtilen und desto schädlicheren Ehrgeizes, je mehr sich derselbe in ihren eigenen Augen unter der Larve einer Liebe zu Gottes Ehre verbirgt." „Für Anstalten", fährt er fort, „da man die Leute mit gewissen Lehren wollte fromm machen, sollte man nicht einen Groschen Werth geben, noch im geringsten sich dergleichen Dinge annehmen, man mache nur das Land voll Mönche. Nützlicher sei es zur Ausstattung einer armen Bauermagd zehn Reichsthaler anzulegen, als zu einem solchen Gestifte; besser wäre gewesen, man hätte zur Zeit der Reformation wie die Klöster auch die Hospitäler

*) In einem Briefe Spener's vom 16. Juni 1692 im Archiv des Halle'schen Waisenhauses, jetzt vom Dir. Kramer herausgegeben.

und Waisenhäuser eingezogen und in Zuchthäuser verwandelt, da ein einziges Zuchthaus einer Republik mehr Nutzen thue, als 1000 Hospitäler oder Waisenhäuser." Durch einen Angriff, welcher wie dieser die ganze innere Rohheit des Mannes offenbart, ließ sich Joach. Lange, damals in Berlin, ehemals Hauslehrer bei Thomasius, bestimmen, anonym eine „Gewissensrüge" herauszugeben, welche beklagt, daß „der hochbegabte Mann nach einem Anfange in christlichem Wandel, weil sein Herz nicht genugsam durch den Glauben gebrochen, wieder in sein altes skeptisches Wesen zurückgefallen sei." In der Vorrede zur zweiten Ausgabe von Poiret sagt sich Thomasius auch von den mystischen Schriftstellern los, und in der Vorrede zu den „Gedanken und Erinnerungen über allerhand juristische Händel", 1720, gibt er auch an, wie er von der eine Zeit lang von ihm gehegten Ansicht, „die Wahrheit könne nicht anders als durch Lesung wahrhaftiger und andächtiger Bücher erhalten, und müsse auch hinwiederum mit lauter Ernst oder mit Seufzen und Weinen vorgetragen werden", zurückgekommen sei, wobei er sich auf die „freudige und sinnreiche Schreibart des Mannes Gottes Lutherus und des Erasmus von Rotterdam" beruft. Schon 1699 schreibt der orthodoxe Theologe Sonntag an Mehlführer: „Man sagt, daß Thomasius jetzt den Hallischen drei vornehmsten Theologen ganz entfremdet sei. Er soll dieselben derjenigen Hauptlaster, die er immer angreift, beschuldigen. Dem Breithaupt scheint er Unrecht zu thun. Als ich in Meiningen mit ihm zusammenwar, konnte man ihm nichts weniger vorwerfen, als die *αἰσχροκερδεία*." *) Von dem mächtigen Einfluß der ehrwürdigen Persönlichkeit Spener's erhält man eine desto höhere Vorstellung, wenn man sieht, welchen nachhaltigen Eindruck sie auf diesen von aller Autorität sich emancipirenden Geist gemacht hatte; auch noch 1699 in der Vorrede zu seinem „Versuch vom Wesen des Geistes" spricht er aus: „Ob ich wohl die guten Vermahnungen, die mir Herr Spener in Sachsen gegeben, da ich noch in der Thorheit der satyrischen Schriften stak, lebenslang rühmen werde, ob ich es wohl damals nicht begriff, auch sein Gebet, das er für mich thut, mir lieber ist als große Ehre und Geschenk mächtiger Fürsten, so muß ich doch in der Erkenntniß der Wahrheit, wie von aller menschlichen Autorität, so auch von der seinigen abstrahiren."

In Halle nach außen zur Ruhe gekommen, entfaltet nun der rastlose Mann neben seinen durch ausführliche Programme angekündigten, sehr zahlreichen Vorlesungen **) eine umfassende literarische Thätigkeit: „der Zerstreuung alter Vorurtheile" auf allen Feldern der Wissenschaft und des Lebens gewidmet, und der Verbreitung des Standpunktes eines praktisch-gesunden Menschenverstandes. Indem wir die Prinzipien, welche er hierbei zu Grunde legt, darstellen, gehen wir von der Philosophie aus. Schon in Leipzig hatte er 1688 eine introductio ad philosophiam aulicam s. primae lineae libri de prudentia cogitandi et ratiocinandi herausgegeben, worauf seit seiner Uebersiedelung nach Halle folgte die „Einleitung zur Vernunftlehre", 1691, die damit verbundene „Ausübung der Vernunftlehre", 1710, die „Einleitung in die Sittenlehre", 1692, die „Ausübung der Sittenlehre", 1696. Diese Schriften ruhen sämmtlich auf den Prinzipien der späteren „Aufklärung". Nicht auf die Wahrheit, nicht auf die Gründe des Wissens kommt es ihm an, sondern auf die praktische Anwendbarkeit desselben. Das höchste Kriterium der Wahrheit ist ihm die Glückseligkeit, und diese eine zwiefache: die der ewigen Seligkeit, womit sich die Theologie beschäftigt, und die der zeitlichen Glückseligkeit, mit welcher es die drei anderen Fakultäten zu thun haben. Wie wenig die gangbare Schullogik und Metaphysik zu diesem Ziele führte,

*) Cod. Hamb. ex Uffenbach. n. LXV.

**) Ausdrücklich ladet er in einem Programme seine Zuhörer auch zu persönlichem Besuche ein: — „als gebe ich, sagt er, hiermit einem jeden unter euch freien Acceß zu mir, und setze hierzu täglich die Nachmittagstunden von 1—3 Uhr aus. Ich verspreche euch geneigt Gehör und freundliche Antwort, und biete euch den Gebrauch meiner Bücher an."

hatte er schon in seinem Journal ausgesprochen (s. o. S. 91). Er gab nun die Einleitung in die Hofphilosophie heraus, weil, wie er sagt, die Hofschule die höchste Lebensschule, jene „Einleitung in die Vernunftlehre", deren Vorzug er schon auf dem Titel bezeichnet: „worin durch eine leichte und allen Menschen, welcherlei Standes und Geschlechtes sie seien, die Manier gezeigt wird, das Wahre, Wahrscheinliche und Falsche zu unterscheiden und neue Wahrheiten zu finden", die „Ausübung der Vernunftlehre" erklärt er näher dahin: „Angabe kurzer, deutlicher und wohlgegründeter Handgriffe, wie man in seinem Kopfe aufräumen könne." Karakteristisch sagt er von seiner Vernunftlehre, daß sie zwar in manchen Stücken anderen Philosophieen nahe komme, aber doch keiner gleich sei, „sondern die Mitte zwischen dem Plato, dem Epicur, dem Aristoteles und dem Cartesius halte" (!). Dabei hat er aber doch dem Einflusse der mystischen Schriften einigen Einfluß auf sich gestattet in dem „Versuch vom Wesen des Geistes", 1699.

Von diesem Standpunkte des gesunden Menschenverstandes aus, werden nun alle übrigen „Fakultäten" beurtheilt. In der Theologie haben die scholastische Methode und die Systeme alles verdorben, in der Jurisprudenz die Spitzfindigkeiten des römischen Rechts; den Medicinern, deren Kunst, wie weltbekannt, so unzuverlässig, empfiehlt er nach dem Vorgange von Schuppe statt Hippokrates und Galen lieber praktische Beobachtung und Hausmittel. — Die Plattheit des gesunden Menschenverstandes läßt ihn auch mit Urtheilen über die alten Klassiker und das alte Sprachstudium herfahren, welche ihn mit der Aufklärung am Ende seines Jahrhunderts in starken Contrast setzen. Nach ihm sind sie nur ein in vielen Dingen blindes und überdieß liederliches Gesindel gewesen. „Ich sollte, schreibt er, vermeinen, das Buch der Weisheit, der Judith wären so gute pensa für einen Professor der griechischen Sprache, als der Narr Homerus und die übrigen heidnischen Poeten und oratores. Ja, ich sollte meinen, aus dem einzigen Jesus Sirach, den man doch auch in den Trivialschulen den Kindern in die Hände gibt, seien mehr gute praecepta logica und moralia, auch politica in formam artis zu bringen, als aus allem Geschmiere des heidnischen Aristoteles" *). — Nach diesem Maßstabe wird von ihm auch die Praxis des Universitätsunterrichts einer Kritik unterworfen in seinen Anmerkungen zu den von ihm herausgegebenen „Testament des v. Osse", der Schrift eines alten biederen und frommen Staatsmannes unter Kurfürst August, in welcher die Mängel des damaligen Unterrichtswesens beleuchtet werden.

Was die Theologie betrifft, so würde man ganz fehl gehen, wollte man sich unter Thomasius einen Rationalisten vorstellen, welcher den Schriftinhalt der Vernunftkritik unterordnet. Thomasius ist auch als Theologe durch und durch nur der Mann der Aufklärung, welchem die richtig ausgelegte Schrift eine unantastbare Autorität ist **). Nicht nur vor den gottlosen Ansichten Spinoza's warnt er, sondern auch vor den sententiae periculosae eines R. Simon und Clericus, welche die Authentie des Pentateuch in Zweifel ziehen wollen (a. a. O. S. 20.). Er erkennt die Richtigkeit der mosaischen Schöpfungsgeschichte; und wenn in dieser und in der Geschichte des Sündenfalles Manches unerklärlich erscheine, so habe man sich dabei zu beruhigen, daß dies nicht ad salutem nöthig sei. Er läßt die Geschichte von Simson stehen, aber man solle dieselbe nur nach der neueren Erklärung von H. von der Hardt auffassen. Wie fern er noch von der Kritik späterer Aufklärung ist, zeigt namentlich seine disp. de crimine magiae, 1701. Man wird sich darunter nur eine neue Auflage der aufgeklärten „verzauberten Welt" von B. Becker denken. Aber nichts weniger als das. Thomasius bekennt sich nicht nur zum Glauben an die Existenz des Teufels, er

---

*) In der Ausgabe des Testaments des v. Osse, S. 339.

**) Cautelae circa praecognita jurisprudentiae ecclesiasticae 1712, c. 6, S. 23. Indeß will er doch auch, daß man in Beurtheilung der Inspiration die Ansichten von R. Simon, Clericus, Majus nicht unberücksichtigt lasse.

hält ihn auch für den Urheber des Sündenfalles; ja noch mehr, er glaubt, daß manche unbegreifliche Wirkungen der Zauberer und Hexen wahrscheinlich vom Teufel ausgehen: was er bestreiten will, sind nur die leiblichen Teufelserscheinungen und die Bündnisse mit ihm. Diejenige durch sein Leben hindurch festgehaltene Ueberzeugung, durch welche er sich am entschiedensten von der späteren Aufklärung entfernt, ist sein Glaube an die Erbsünde und an die mit derselben zusammenhängende, durch die Verderbniß des Willens vermittelte Depravation der Erkenntniß. — Die Bibel aber soll richtig und vorurtheilsfrei erklärt werden, ohne Rücksicht also auf menschliche Satzungen, daher frei von der Autorität der symbolischen Bücher und aller Systemtheologie, welche nur Sekten bildet. „Die Wahrheit", sagt er, „ist kurz und deutlich*), und braucht nicht viel Geschmiere. Könnt ihr das strategema brauchen und in eure Schriften setzen, daß man im Ketzermachen einen großen Vortheil habe, wenn man wider die Ketzer nicht sowohl die heilige Schrift als die libros symbolicos brauche, so habe ich eine Contralektion, daß ich in dem Streit der Wahrheit wider euch, eben wie es Luther mit den Papisten seiner Zeit gemacht, keinen patrem, kein concilium, kein librum symbolicum annehme, sondern einzig und allein Schrift oder allgemeine Vernunft". Alle Kirchen, auch die lutherische, heißen ihm nur Sekten; auch Autoritäten, wie Luther und Melanchthon — der letztere wegen seiner Anhänglichkeit an Aristoteles — müssen sich seine censorische Ruthe gefallen lassen: „Alle Reformationen", sagt er 1702 in den „Erinnerungen wegen der Winterlektion", S. 36, so die Lehrer angefangen, sind der Kirche und dem gemeinen Wesen schädlich gewesen." „So lange Friedrich der Weise und Spalatinus Lutheri allzu hitzigen Eifer mit Glimpf zurückgehalten, und der Kurfürst Gott reformiren, und Alles fein gelinde gehen lassen, sei Alles wohl von Statten gegangen, wenngleich Lutherus noch so sehr gescholten, und seinen Kitzel zu reformiren vor einen starken Glauben, des Fürstens Klugheit aber vor eine politische Kleingläubigkeit ausgegeben. Sobald Lutherus aus seinem Gefängniß gelaufen und sich in das Reformationswerk gemischet, auch die Händel mit Carlstadt und sonsten angefangen, so sei daraus das Unglück entstanden, das die Protestirenden im römischen Reich, ja in Europa, noch nicht verwinden könnten." Wie viel ihm der Kirchenunterschied überhaupt wog, zeigt sein Gutachten an den Herzog von Braunschweig beim Uebertritte der Enkelin desselben zur römischen Kirche: an der Seligkeit könne es ihr keinen Abbruch thun, wiewohl er ihren Uebertritt auch nicht rathe. „Man wird mir nicht übel nehmen, daß ich keinem Lutheraner rathe katholisch zu werden, ja ich rathe nach meinem wenigen Verstande auch keinem Katholischen, daß er lutherisch werden soll." **).

Wurde durch solche theils freie, theils frivole Ansichten die Theologie bloß auf der Oberfläche gestreift, so wurde die Kirche bis auf's Mark zerfressen durch das Kirchenrecht von Thomasius. Die kirchenrechtliche Ansicht von Thomasius geht auf Pufendorf zurück, wie diese auf Grotius de jure belli et pacis und de imperio summarum potestatum circa sacra. Von Grotius waren zuerst jene Prinzipien des Naturrechts aufgestellt worden, nach welchen der Staat aus einem gesellschaftlichen Vertrag entstanden seyn soll, auf Grund dessen auch dem Fürsten die oberste Gewalt übertragen, somit auch die, über einzelne im Staat befindliche Korporationen, wie die Kirche. Nach dem Vorgange von Grotius hatte Pufendorf diesen naturrechtlichen Ansichten auch auf das Kirchenrecht die Anwendung gegeben in seiner Schrift: de habitu religionis ad vitam civilem, 1672. Hiernach ist die Kirche ein auf freier Uebereinkunft ruhender Verein und als solcher, wie jede andere Korporation, ein Glied des Staatsorganismus, weßhalb sie auch nicht nothwendig eines christlichen Staatsoberhauptes bedarf: doch waren von Pufendorf noch eigenthümliche Verpflichtungen des Fürsten für die Kirche verlangt worden,

---

*) In dem Aufsatz de libris edendis in den kleinen deutschen Schriften, S. 703.
**) Soldan, 30 Jahre des Proselytismus in Braunschweig und Sachsen", 1845. S. 206.

wie die Ausstattung mit den nöthigen Mitteln, die Berufung von Synoden zur Entscheidung von Streitigkeiten u. s. f. Diesen Pufendorf'schen Ansichten hatte sich Thomasius in seinen kirchenrechtlichen Vorlesungen angeschlossen. Sein „Natur- und Völkerrecht", 1705, betritt indeß eine selbstständigere Bahn, indem er hierin — namentlich vom Toleranzinteresse geleitet — mit bleibendem Verdienst für die Rechtswissenschaft, die zum äußeren Frieden dienenden, erzwingbaren Rechtspflichten von den zum inneren Frieden dienenden unerzwingbaren moralischen Pflichten unterscheidet.

Da nun der Staat keinen anderen Zweck hat, als 1) bürgerliche Glückseligkeit, 2) die genügenden äußerlichen Dinge, so ergibt sich, daß mit den inneren Interessen der Moral und der Religion der Fürst nichts zu schaffen haben kann, daß die sogenannte Sorge für die Seligkeit seiner Unterthanen ein sinnloser Satz ist. Insofern er für nichts anderes zu sorgen hat, als für die angegebenen beiden Zwecke, so hat er weder Ketzer zu bestrafen, da ja der Glaube nicht zu den erzwingbaren Pflichten gehört, noch Synoden zu berufen, die ja doch als Ansichten von Einzelnen die Ueberzeugung nicht bestimmen können: die einzige Verpflichtung, die er hat, kann nur diese seyn, zwischen streitenden Parteien den äußeren Frieden zu erhalten. In der Kirche darf aber solchen Institutionen nicht Raum gelassen werden, welche über ihre Befugniß hinaus in die Aufgabe des Staats eingreifen und auch biblisch gar nicht zu begründen, sondern bloße reliquiae papatus sind, wie die Kirchenzucht und die Excommunikation, zumal wenn die Diener der Kirche sich in thörichtem Hochmuthe unterfangen wollen, den Bindeschlüssel selbst gegen das Oberhaupt des Staats in Ausübung bringen zu wollen, von dem sie erst ihre Anstellung empfangen haben. — Diese seine kirchenrechtlichen Ansichten findet man zusammengestellt in den aus seinen Vorlesungsheften 1738 nach seinem Tode herausgegebenen „Kirchenrechtlichen Vorträgen", wovon der erste Theil die Vorlesungen des Thomasius über die angegebene Schrift von Pufendorf enthält, der zweite „die eigentliche Kirchengelahrtheit", welche sich an Brunnemann's jus ecclesiasticum anschließt, den er zwar mehrfach billigt, über den er aber auch hinauszugehen sich veranlaßt sieht. Hier, wo er vor seinen Zuhörern seiner Suada den Zügel schießen lassen kann, erkennt man erst recht seine Frivolität und sein oberflächliches Hinfahren über die wichtigsten Fragen. Im Einzelnen ausgeführt sind seine kirchenrechtlichen Grundsätze in einer Anzahl bekannter Abhandlungen. 1695 erschien unter seinem Präsidium die aus seinen Vorträgen geschöpfte Disputationsschrift von Brenneysen: de jure principis circa adiaphora, welche 1696 die Carpzov'sche Dissertation de jure decidendi controversias theologicas hervorrief. Hierauf ließ Thomasius jene Dissertation nochmals erscheinen mit einer Vertheidigung derselben „wider die papistischen Lehrsätze eines theologi zu Leipzig". 1697 die zwei Dissertationen de jure principis circa haereticos, 1701 „dreifache Rettung des Rechts evangelischer Fürsten in Kirchensachen", 1706 „das Bedenken über die Frage, inwieweit ein Prediger gegen seinen Landesherren, der zugleich summus episcopus ist, sich des Bindeschlüssels bedienen dürfe", u. a. Durch den frivolen Ton, mit welchem Thomasius in der ersteren Abhandlung über Ketzerei als einen bloßen Popanz der Theologen spricht, wurde selbst die pietistische Schule gegen ihn in den Kampfplatz gerufen, und der ehrwürdige Breithaupt gab gegen ihn seine observationes de haeresi heraus. Ueberhaupt wurde er besonders seit jener Disputation nur als Indifferentist und Naturalist behandelt, dessen Christenthum „auf ein moralisches Raisonniren" hinauslaufe. Die gangbare Definition der Ketzerei als „halsstarriger Irrthum im Grunde des Glaubens bei einem Gliede der Kirche", hatte er nämlich dunkel und unverständlich gefunden, für den „Grund des Glaubens" aber erklärt: „die Liebe Gottes und des Nächsten, und der Haß und Verachtung sein selbst. Alle Irrthümer, die da widerstreiten, greifen den Grund meines Glaubens an; die anderen Irrthümer, sonderlich von den Geheimnissen des göttlichen Wesens gehen meinen und anderer evangelischen Christen gemeinen Glauben nicht an."

Für die juristische Aufklärung trat er insbesondere noch auf in der Schrift de

crimine magiae, 1701, und in der Disputation de tortura e foris christianorum proscribenda, 1705. Was sein Urtheil über den Gebrauch der Tortur betrifft, so ist indeß neuerlich nachgewiesen worden, daß er jener in der Disputation eines seiner Schüler vertheidigten Ansicht über die Abschaffung derselben doch nicht ohne Bedenken beitrat (Biedermann: Deutschlands Zustände im 18. Jahrhundert, II, 382). Eine zahlreiche Schule der bedeutendsten Juristen seiner Zeit ist von ihm ausgegangen: Gundling, J. H. Böhmer, Titius, Pertsch, Schmauß, J. Moser u. A.

Zur Aufklärung in allen Disciplinen dienten die seit 1700 von ihm herausgegebenen observationes selectae ad rem litterariam spectantes; für sie hatte er namhafte Mitarbeiter in verschiedenen Disciplinen gewonnen: Buddeus für die Theologie, Stahl für die Medicin, für die Jurisprudenz Gundling, für die Geschichte Struve. Als besonderer Zweck der Zeitschrift wird genannt, die der Häresie und des Atheismus angeklagten Männer von diesem Vorwurfe zu befreien. Doch finden sich darin die mannichfachsten kritischen Beiträge zur Theologie z. B. die Abhandlung über den Ursprung der Kabbala und deren Einfluß auf die Apokalypse und das Vaterunser, die kritischen Untersuchungen über die Scholae antediluvianae, über die Verfälschung der Geschichte Constantin's, über die richtige Auslegung des Wortes „Paradies" im neuen Testament aus rabbinischen Vorstellungen.

Im Jahre 1710 starb der hochberühmte und mit dem damals unerhörten Gehalt von 1000 Thlrn. von Wittenberg berufene Jurist Stryck, und nunmehr trat Thomasius, schon vorher zum Geheimen-Rath ernannt, als Direktor der Friedrichs-Universität an deren Spitze. Unermüdlich thätig erreichte er das 74. Jahr seines Lebens und starb am 23. September 1728, verehrt in weiten Kreisen, doch auch in einem vielleicht eben so großen ein Gegenstand des religiösen Abscheus. Wie man in diesem Kreise ihn ansah, lassen am besten die Verse des Hamburger Polemiker Edzardi erkennen:

Ein längst verlorner Sohn, der alles Gut verprasset,
Was an Religion, an Ehr und Namen ist,
Der hasset, was man liebt, und liebet, was man hasset,
Der Hohn für Wasser säuft und Spott für Träbern frißt,
Lacht alle Lehren aus, dreht und verkehrt die Bibel,
Ist wohl ein Ismael und wahres Kirchenübel.
Gespenster glaubt er nicht, auch keinen Bund der Hexen,
Welch atheistisch Gift, das er hierunter hegt!
Er ist ein Höllenhuhn, das jetzo erst will käcksen,
Bis daß es nach und nach die Eier hingelegt,
Den Sadducäer-Geist von Neuem auszubrüten:
Ach, dafür woll' uns doch der liebe Gott behüten!

Die Einwirkung von Thomasius auf den Geist seiner Zeit ist größer, als sie angeschlagen zu werden pflegt. Sie erstreckt sich auf fast alle Gebiete und auf die meisten Kreise der Gebildeten. Was dazu gehörte, um auf die damalige gebildete Welt zu wirken, besaß er: ein ausgebreitetes, wenn auch oberflächliches Wissen, das gemeinverständliche Raisonnement des gesunden Menschenverstandes, die Waffe des in der französischen Schule gebildeten Witzes, dabei deutsche Gradheit des Karakters und den Muth der Unerschrockenheit. Seine Cäsareopapie kam den damals herangereiften Souveränitätsgelüsten der Fürsten entgegen, sein Kampf für die Toleranz gegen kirchliche Autorität dem überall aufkeimenden rationalistischen Mysticismus, seine satyrischen Angriffe auf die Geistlichkeit, die symbolischen Bücher und die kirchlichen Ordnungen den Freigeistern. Als ein Wirbelwind ist er durch alle Gebiete des Lebens und der Wissenschaft hindurch gegangen, hie und da zur Reinigung der Luft, doch vielfach auch zum Umsturz berechtigten Glaubens und berechtigter Ordnungen.

Quellen: H. Luden, „Christian Thomasius", 1805, eine mit Liebe, Fleiß und Urtheil geschriebene Schrift. Göschel, „Zerstreute Blätter", III, 1. S. 254, namentlich der gediegene, allseitig befriedigende Artikel über Thomasius im angeführten Werke von Biedermann, II, 355 ff. Die Schilderung von Thomasius in meiner „Vorgeschichte

des Rationalismus", II, 2. 262 ff. und seinen Einfluß auf die einzelnen kirchlichen Institutionen, wie Kirchenzucht, Sakramente u. s. w. A. Tholuck.

Thomassin, Louis, ein gefeierter Kleriker und Kanonist, wurde zu Aix in der Provence, wo sein Vater das Amt eines General-Advokaten bekleidete, am 28. August 1619 geboren, in der Congregation des Oratoriums erzogen und 1632 selbst ein Mitglied derselben. Als solches ertheilte er zuerst Unterricht in der Philosophie und den allgemeinen Wissenschaften zu Lyon, wendete sich dann aber ganz der Theologie zu und lehrte sie zu Saumur bis 1654, dann im Seminar St. Magloire zu Paris bis 1668. Hierauf zog er sich zurück und lebte ganz der Wissenschaft. Da ihm eigenes Vermögen fehlte, wurde er vom französ. Klerus unterhalten, der ihm wegen seiner Bescheidenheit und Gelehrsamkeit die höchste Achtung zollte. Seine schriftstellerische Thätigkeit bezog sich vornehmlich auf die Geschichte der Dogmen und der kirchlichen Disciplin. Es erschienen von ihm zuerst Dissertationes in concilia generalia et particularia und Mémoires sur la grâce. Darauf folgte das Werk, durch welches er seinen großen Ruf begründete: Ancienne et nouvelle discipline de l'église touchant les bénéfices et les bénéficiers, welches er selbst auch in's Lateinische übertrug: Vetus et nova ecclesiae disciplina circa beneficia et beneficiarios, und das aus drei Büchern besteht: 1) de primo cleri ordine, 2) de secundo cleri ordine, 3) de clericorum et monachorum ordinationibus), deren jedes einen Folioband füllt. Es erschien wiederholt 1691, 1706, 1728 und ist auch noch gegenwärtig für Untersuchungen auf diesem Gebiete eins der wichtigsten Hilfsmittel Dieses Werk machte auf Pabst Innocenz XI. einen so mächtigen Eindruck, daß er den Verfasser in seine Nähe zu ziehen wünschte und mit dem Plane umging, ihn zum Kardinal zu erheben. Allein Ludwig XIV. erklärte, daß er einen solchen Mann nicht aus Frankreich entlassen könne, was auch mit der eigenen Neigung Thomassin's, ferner in der Stille sich der Wissenschaft zu widmen, mehr zusammenstimmte. Hierauf erschien noch von ihm: Dogmata theologica (in 3 Foliobänden); eine große Anzahl kleinerer Schriften: La methode d'étudier et d'enseigner chrétiennement et solidement les poétes...; la grammaire et les langues par rapport de l'ecriture sainte et langue hebraique....; les historiens profanes; traités historiques et dogmatiques sur divers points de la discipline de l'église et de la morale chrétienne und viele andere. Auch rührt von ihm ein Glossarium universale Hebraicum her, seine letzte Arbeit, in der er den Beweis zu führen suchte, daß die hebräische Sprache die Ur- und Muttersprache aller übrigen sey. Er starb am 24. Decbr. 1697.

Man vgl. über Thomassin das Elogium historicum von Joh. Domin. Mansi, von den späteren Ausgaben der vetus et nova ecclesiae disciplina abgedruckt, sowie Dupin, Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclesiastiques T. XVIII. p. 187—96.

H. F. Jacobson.

Thorafest. Zu dem, was schon Bd. IV. S. 390 und Bd. VIII. S. 223 über das Thorafest gesagt worden ist, ist (nach Zunz, Rit. S. 86 ff.) noch Folgendes hinzuzufügen: Dasselbe ist ohne Zweifel babylon. Ursprungs, denn in der jer. Abod. 1, 1. ist noch keine Spur davon. Die שמחת תורה, ein Name, der sich selbst noch nicht im Siddur Amram's (um 900 n. Chr.) findet, sondern erst bei Hai (Hamanhig 72 a) bezeichnet nur die eine, die heitere Seite des Festes; diese drückt sich aus besonders auch in den Gebetstücken des Tages, auch in der Sitte, viele oder alle Anwesenden zur Thora zu rufen, was schon im 14. Jahrhundert in Afrika und noch vor Kurzem an den meisten deutschen Orten geschah, und in dem vielleicht aus Frankreich stammenden (Hamanhig 71 b) den spanischen Juden fremden Brauch, den die Thora Beendigenden (מסיים) als חתן תורה, den Wiederanfangenden (מתחיל) als חתן בראשית (gewöhnlich die Reichsten der Gemeinde) durch feierliche Reschut, Gastereien, die sie den Armen und ihren Freunden geben, und sonstige Ehrenbezeugungen auszuzeichnen. Die Juden in Rom haben bloß den ח' תורה; die fünf ersten Verse der Genesis werden von der Gemeinde auswendig hinzugesetzt. Nicht nur das Ende, sondern auch der Anfang der

Thora soll gelesen werden, damit der Teufel die Juden nicht vor Gott verläumde, sie haben zwar die Lesung des Gesetzes vollendet, sie wollen es aber nicht wieder lesen. Die traurige Seite des Festes, פטירת משה genannt (s. Zunz, synag. Poesie S. 73; Dukes, relig. Poesie S. 60. 146) gilt dem Andenken an den in der Schlußparasche erzählten Tod Mosis. Schon um's Jahr 1000 erscheint sie in der Synagoge. Man entkleidete die Gesetzesrolle ihres Gewandes, während eines Vortrags (Midrasch vom Tod Mosis oder poet. Nachbildung desselben, wie im griech. Ritus). In den französischen und deutschen Gemeinden hatte die freudige Festhälfte das Uebergewicht. Die traurige Hälfte hat einen besonders reichen Ritus bei den Juden der Provence, von Rom und von Cochin. Die Gesetzeskundigen stimmten, die Thora im Arm, Klaglieder an (Aaron Hakohen Kap. 26, c; Kol bo 12, c). Ueber die Liturgie des Thorafestes, die damit verbundene Versteigerung gewisser Synagogendienste und andere seltsame Gebräuche, Ausdrücke und Ausbrüche der Freude s. das Nähere bei Buxtorf, syn. jud. c. 27.; Bodenschatz II. S. 245 ff.; Schröder S. 154 ff. — Auch bei den Karäern ist das Thorafest üblich. Bis zum 14. Jahrhundert scheint es jedoch bei ihnen da und dort im Nisan, in welchem man die Thoraabschnitte wieder von vorn begann, gefeiert worden zu seyn. Die Trauer über den Tod Mosis wurde auf den Sabbath der Zwischentage verlegt (s. Jost, Gesch. d. Judenth. u. s. Sekten II, 319 f.). Leyrer.

Thoralesen. Das hie und da, besonders Bd. XV, 301 f. 308 ff. XI, 373 f. II, 151 ff. schon Gesagte zusammenfassend und ergänzend, bemerken wir noch Folgendes: 1) Der Anknüpfungspunkt für die spätere Einrichtung des regelmäßigen (festtäglichen und sabbathlichen) gottesdienstlichen Thoralesens ist das deuteronomische Gesetz, am Lauberhüttenfest des Erlaßjahres der versammelten Gemeinde, in der dann auch Weiber und Kinder anwesend sind, die תורה vorzulesen (5 Mos. 31, 10—13. vgl. Bd. XIII, 206). Ob bloß das Deuteronomium, darüber vgl. Keil, Comment. zu Genes. p. XX gegen Delitzsch, Genesis. 3. Aufl. S. 24. 63. 2) Zur Zeit Esra's und Nehemia's scheinen Vorlesungen aus der Thora auch auf andere festliche Tage ausgedehnt worden zu seyn (Bd. XV. S. 301 f.). Mit Unrecht schreibt jedoch die Tradition den Gebrauch, an bestimmten Wochentagen Abschnitte der Thora in den Synagogen zu lesen, schon dem Esra oder gar dem Moses zu (Bab. kam. f. 82, a;Meg. jer. 1, 1). 3) Die Eintheilung der Thora in sabbathliche Perikopen, Paraschen verdankt ihren Ursprung den Synagogalgottesdiensten, da die Vorlesung eines Abschnitts aus der Thora ein Hauptbestandtheil derselben ist. „So viel darf mit Sicherheit angenommen werden, daß dieser Gebrauch nicht jünger ist als das makkab. Zeitalter, in welchem man bereits die Vorlesung der prophet. Parallelstellen einführte" (Zunz, gottesdienstl. Vortr. d. Juden S. 3. 5 f.). Apostelgesch. 15, 21. erscheint er als ein *ἐκ γενεῶν ἀρχαίων* bestehender. 4) Ueber die verschiedenen Paraschencyklen s. Bd. XV, 308 f. XI, 374; Zunz a. a. O. S. 3 f.; Herzfeld, Gesch. der Israel. II, 210. Den jetzt gewöhnlichen einjährigen Cyklus mit 54 Paraschen (Genes. in 12, Exod. in 11, Levit. und Num. in je 10, Deuteron. in 10 Abschnitten) siehe verzeichnet bei Bodenschatz, kirchl. Verf. d. Juden II, 22 ff. Ueber die Bezeichnung der Parascheneintheilung s. Bd. II, 152. 5) Ueber die Beschaffenheit der Thorarollen vgl. Bd. II, 156. In Betreff der äußern Beschaffenheit ist noch zu bemerken: das dazu dienende Pergament, welches nur גויל oder קלף (s. Bd. XIV, 18 f.) seyn darf, soll von einem reinen, von einem Juden geschlachteten Thiere genommen werden, von einem Juden präparirt seyn und zwar in der Intention, daß die Thora darauf geschrieben werden solle, sonst ist's פסול; es darf nicht porös oder zu dünn seyn, daß die Schrift nicht durchschlägt. Die Pergamentblätter sollen mit Darmsaiten von reinen Thieren, im Nothfalle mit Seide, zusammengenäht werden. Reißt ein Faden ab, so darf wieder angeknüpft werden, aber nach dem dritten Abreißen nicht mehr. An jedem Ende der Rolle ist ein langes, rundes Holz zum Behuf des Zusammenrollens befestigt. An den beiden Enden dieses Holzes sind Griffe von feinerem Holz, auch von Silber. Diese Rollhölzer heißen nach Spr. 3, 18. עץ החיים. Ueber die Aufbewah-

rung der Rolle s. Bd. XV, 304. Die im tr. Soph. und Schulch. ar. enthaltenen Schreibregeln sind folgende: Von den Columnen, welche je auf einem Pergamentstück stehen, darf keine breiter seyn als die halbe Höhe des Pergaments, keine mehr als 60 oder weniger als 48 Zeilen haben; keine Zeile soll länger seyn, als drei viersylbige Wörter oder 30 Buchstaben Raum erfordern. Zwischen jeder Columne soll ein zwei Finger breiter Raum seyn; etwas größer soll er da seyn, wo zwei Häute zusammengenäht sind; am obern Rand ist ein Raum von drei, am untern von vier Fingerbreiten. Vor dem Schreiben wird linirt. Zur Dinte wird Pechruß, Oel oder Unschlitt und gestoßene Kohlen genommen; dies wird mit etwas Honig zu einem Teig geknetet, der dann ganz eintrocknet. Will man schreiben, so wird er mit Wasser, das durch Galläpfel geschwärzt ist, aufgelöst. Das Exemplar, aus dem copirt wird, soll correkt seyn. Kein Wort darf getheilt werden. Die Buchstaben, die nur in Quadratschrift seyn dürfen, sollen nicht mehr oder weniger als Haar- oder Fadenbreite von einander stehen. Die Buchstaben ש ע ט נ ז ג ץ müssen ihre drei Strichlein, תגין haben; das ח mit einem spitzen Dächlein, das פ mit einer doppelt gebrochenen Linie inwendig, als wären zwei פ ineinander geschrieben worden. Wo das Zeichen ס steht, muß ein Raum von drei, wo פ, von neun Buchstaben gelassen werden. Wo das Buch schließt, bleibt ein Raum von vier Zeilen. Mit besonderer Sorgfalt und Ehrerbietung ist der Name יהוה zu schreiben. Die Feder ist dabei nicht zu tief einzutunken, damit kein Dintenfleck entsteht. Wenn während des Schreibens ein König käme und den Schreiber grüßte, darf er den Gruß nicht erwiedern, bis er nach dem Gottesnamen noch drei Worte geschrieben hat. Hat er einen Fehler gemacht, so muß er corrigirt werden. Ist nach 30 Tagen die Correktur nicht geschehen, so wird das Exemplar unbrauchbar. Sind in einem Blatt mehr als vier Fehler, so muß es herausgenommen werden. Jeder Jude soll entweder selbst eine Rolle schreiben, oder schreiben lassen. Eine geerbte darf er nur verkaufen, um mit dem Geld zu studiren, sich zu verheirathen oder Gefangene loszukaufen. Der Schreibende muß erwachsen und in den rabb. Satzungen wohl erfahren seyn, während der Arbeit den טלית und die תפלין anhaben. Eine so durchaus correkte Thorarolle ist Gegenstand besondern Ansehens. So lange sie offen ist, darf man nicht ausspucken, den Fuß ausstrecken, ihr nicht den Rücken kehren. Wird sie vorbeigetragen, so muß man aufstehen. Der sie trägt, muß dieses mit der tiefsten Verehrung thun. Den Text mit bloßen Fingern zu berühren, ist Entweihung; daher hängt bei der silbernen Platte des מעיל, eine zierlich gearbeitete Hand mit silbernem Stiel, mit welcher der Vorlesende die Textesworte verfolgt und zeigt. Bei'm Transport über Feld darf die Rolle nicht eingepackt und auf ein Lastthier gelegt werden. Der Ueberbringer soll sie reitend vor sich an's Herz gehalten tragen. Vgl. Vitringa Syn. vet. I, 1. C. 10; Buxtorf. syn. jud. C. 14.; Schröder, Satzungen u. s. w. S. 43 ff.; Bodenschatz II. S. 29 ff. mit Abbild. 6) Das Ritual bei'm Thoralesen ist theilweise schon Bd. XV. S. 308 f. beschrieben worden. Derjenige, dem im Aufstreich das הוצאה und הכנסה, Herausnehmen und Hineinlegen zugefallen ist, tritt vor den heil. Schrank, verbeugt sich vor demselben und spricht: Ich sehe den Herrn vor mir beständig, denn ich werde von seiner Rechten niemals wanken; ich will mich beugen mit Furcht vor dem Tempel deiner Heiligkeit. Dann nimmt er die Rolle heraus, legt sie dem חזן auf den rechten Arm, während die Gemeinde 4 Mos. 10, 35. Jes. 2, 3. stehend singt. Dann folgt das chald. Gebet בְּרִיךְ שְׁמֵהּ (Gott möge das Gebet erhören und aller Herzen zu seinem Worte und Gesetze lenken, sie erhalten und ernähren und endlich unter die Gerechten aufnehmen). Wieder folgen, indem der חזן die Rolle auf dem Arme trägt, Responsorien zwischen Vorsänger und Gemeinde und an Sabbathen und Feiertagen das Lobgebet על הכל, während dessen der חזן zum Pult geht und mit Hülfe dessen, der die גלילה, das Auf- und Zuwickeln ersteigert hat, entkleidet und aufrollt. Diejenigen, an denen die Rolle vorbeigetragen wird, suchen sie mit der Hand zu berühren, Ps. 19, 9. sprechend, alsdann diese Hand zu küssen; auch tragen sie die Söhne herzu, die Thora zu berühren.

Wer ihr so nahe kommt, daß er sie mit dem Munde küssen kann, spricht Hohesl. 5, 2.: „Er küsse mich mit dem Kuß seines Mundes, denn deine Liebe ist besser denn Wein". Der Vorsteher bezeichnet hierauf dem חזן die zum Vorlesen bestimmten Personen (an Sabbathen sieben, an Feiertagen, wo in der Thora gelesen wird, fünf, an Wochentagen drei), deren Stelle aber jetzt gewöhnlich der חזן vertritt. Die Responsorien bei'm Aufrufen an verschiedenen Tagen s. bei Schröder S. 48 ff. Der Aufgerufene soll den kürzesten Weg zum Pulte machen, den längsten bei'm Rückweg an seinen Platz. Am Pult steht er zwischen dem סגן und חזן, berührt mit der Rechten die Thora, küßt sie und spricht zur Gemeinde: „Lobet Jehovah, der da gelobet ist", die ihm antwortet: „Gelobet sey Jehovah, der immer und ewig gelobet ist" u. s. w. Nach dem Vortrag eines Stücks küßt jedesmal der Aufgerufene die Gesetzesrolle wieder unter einem Lobspruche. Noch vor völliger Absingung der letzten Abtheilung der Perikope wird der מפטיר (Bd. XV. S. 310) zum Pult gerufen, nach Vollendung derselben das קדיש gesprochen, worauf der Käufer der הגבהה (Aufhebung) die Rolle ein wenig auseinanderfaltet, in die Höhe hebt und damit rings um den Pult herumgeht, um sie der Gemeinde zu zeigen, worauf diese laut ruft: „Dies ist das Gesetz, welches Moses den Kindern Israel gegeben hat durch den Mund des Herrn". Hierauf faßt der Käufer der גלילה die beiden Hölzer der Rolle und wickelt sie wieder zusammen. Neben ihm steht ein Knabe, der das Amt des עץ החיים hat und die Hüllen und Geschmeide der Thora auf dem Arme trägt. Er hält die Rolle bei den beiden Enden so, daß der Andere sie wieder, unter einer Gebetsformel, gehörig umwickeln und bekleiden kann. Alles drängt sich nun herbei, die wieder bekleidete Thora zu küssen. Hierauf folgt nun erst die Vorlesung der Haphthare. Vgl. bes. Vitringa de syn. vet. l. III, 2. C. 7—9. Lehrer.

Thore, s. Städte in Palästina.

Thorn, Religionsgespräch (Colloquium caritativum) zu, im Jahre 1645. Von 1632 bis 1648 regierte in Polen König Wladislaus IV., zu einer Zeit, wo kirchliche und politische Spaltungen sich dort bereits in einem Maße gegenseitig verstärkten, daß für die Erhaltung des ganzen Staates nichts so nöthig scheinen konnte, als dieser zunehmenden Auflösung versöhnende und heilende Wirkungen entgegenzusetzen. Noch schlimmere Früchte des Zusammenwirkens kirchlicher und politischer Parteiung, als hier, zeigte alle diese Jahre hindurch Deutschland durch den Selbstmord seines dreißigjährigen Krieges, welcher diesem Lande auch früher als Polen eine erste polnische Theilung eintrug; wie dringend forderte diese Erfahrung einen König von Polen auf, dies Maß von Elend den Seinigen, welche er doch auf dem gleichen Wege dahin auch schon weit genug fortgeschritten sah, noch wo möglich zu ersparen! Wo aber eine Spaltung erst bis zu einer zweiten und dritten Generation fortdauert, hat die Mehrzahl niemals mehr Lust zu ihrer Heilung, weil der Zwiespalt sich dort den neuen Geschlechtern bereits wie ein fester bestehender Rechtszustand und wie ein Erbe der Väter mittheilt und alle Pietät gegen diese für sich mit aufruft; wie werden da stets „die Boten, die den Frieden verkündigen", zu Predigern in der Wüste, und wie hoffnungslos ihr Unternehmen! In Polen freilich war doch noch einiger Anlaß mehr zur Hoffnung auf Erfolg einer Friedensstiftung als in anderen Ländern. War doch Polen das Land, wo zuerst zwischen Reformirten und böhmischen Brüdern im Jahre 1555 und dann zwischen diesen beiden und den Lutheranern in dem Consensus von Sendomir 1570 eine nicht absorptive, sondern conservative Union förmlich abgeschlossen und wo dann seit 1573 die gegenseitige Anerkennung aller christlichen Religionsparteien mit der Pax Dissidentium ein Stück der polnischen Verfassung geworden war, welches selbst Heinrich von Anjou, der Sohn der Katharina von Medici, zwei Jahre nach der Bartholomäusnacht auf das „si non iurabis, non regnabis" des Kron-Großmarschalls Firley noch hatte beschwören müssen; und Rechtszustand war dieß noch geblieben. Aber eben hiergegen war auch schon so viel jesuitische Betriebsamkeit mobil gemacht, hatte sich mit so viel Erfolg der Erziehung des polnischen Adels, und das bedeutete in diesem atomistischen Adelsstaate so viel als des

ganzen souveränen Volkes selbst, bemächtigt, daß das Uebergewicht der Katholiken an Zahl und Macht nur allzu entschieden und darum der Bestand der Pax Dissidentium nur allzu zweifelhaft war. Desto dringender bedurfte es außerordentlicher Maßregeln zur Befestigung dieses Friedens; nach der Art, wie man diesen noch so eben im J. 1638 den Socinianern gebrochen hatte, stand sonst den Lutheranern und Reformirten, welche dieß hatten geschehen lassen, bald Gleiches bevor; aber so zahlreich und mächtig waren diese noch, daß sich dieß nicht ohne schwere Kämpfe erwarten ließ. In den noch zu Polen gehörenden großen Städten Danzig, Elbing, Thorn war die Mehrzahl der Einwohner protestantisch, freilich so, daß Lutheraner und Reformirte besonders durch lutherische Geistliche heftig gegen einander aufgereizt waren. Vor Allem galt es auch, wo möglich noch die beiden größten polnischen Vasallen, den Herzog von Preußen, und das war damals der große Kurfürst von Brandenburg, und den Herzog von Kurland, und ihre ganz evangelischen Länder von völliger Losreißung von Polen zurückzuhalten.

So geschah es denn schon ganz auf Betrieb Wladislaus IV., daß am 12. Novbr. 1643 eine Synode polnischer Bischöfe zu Warschau die Friedensgedanken des Königs nicht mehr ablehnte, und daß nach ihrem Beschlusse der Primas der katholischen Kirche von Polen, der Erzbischof von Gnesen, Matthias Lubienski, in einem sehr freundlich lautenden Ausschreiben alle polnischen Dissidenten geistlichen und weltlichen Standes zu einer friedlichen Besprechung auf den 14. Oktober 1644 einlud; das Schreiben und andere Aktenstücke aus der Zeit vor dem Gespräch in Ge. Calixtus' Sammlung Scripta facientia ad colloquium a rege Vladislao IV. Torunii indictum, Helmstädt 1645. Im folgenden Jahre 1644 ließ auch der König selbst in einem Manifest vom 20. März die gleiche Einladung ergehen, hielt ihnen vor, wie es unmöglich sey, inneren Frieden des Christen und Haß gegen die Brüder, die Söhne desselben Vaterlandes, in einem und demselben Herzen zu hegen, und rühmte ihnen die Bereitwilligkeit der Bischöfe, sie wieder in ihre offenen Arme zu schließen, was freilich wohl nur als Rückkehr zur katholischen Kirche verstanden werden konnte. Unverhaltenen Haß dagegen und zugleich Spott über das ganze Unternehmen sprachen manche Erlasse aus, mit welchen einzelne katholische Bischöfe den Synodalbeschluß publicirten, wie wenn der Bischof von Wilna in dem seinigen die Protestanten bloß dazu eingeladen nannte, damit sie mit sicherem Geleite sollten kommen und die falschen Lehren vortragen dürfen, womit sie die durch das Blut Christi theuer Erkauften von der Kirche losrissen und in's Verderben stürzten. Darum mißlang denn auch der erste Versuch; am angesetzten 10. Oktober 1644 erschienen so Wenige, daß der zum Vorsitze bestimmte katholische Bischof Georg Tyszkiewicz, ohne die wenigen erschienenen Reformirten einzuladen, nur protokolliren ließ, die Verhinderung des Gesprächs sey nicht die Schuld der Katholiken; schon vorher hatten sich die Protestanten auf einer gemeinsamen Versammlung zu Orla zu einer Bitte an den König um Hinaussetzung des Termins und um andere Zugeständnisse vereinigt; auch die beiden evangelischen Herzoge schwankten noch, welche Stellung sie einnehmen sollten, s. Altes und Neues von theolog. Sachen, 1743, S. 374 ff. 1746, S. 36 ff. Hering, neue Beiträge zur Kirchengeschichte von Preußen, Bd. 2. H. 9 ff. Aber die Geduld des Königs war nicht zu ermüden; „altius", hieß es in einem zweiten, noch eindringlicheren Manifest desselben vom 1. Dezember 1644, „altius pectori nostro insedit publicae salutis cura et concordiae in animos omnium inducendae desiderium, quam ut mora languescere aut adversis quibusvis obstaculis intercipi possit"; er dankt den Protestanten für ihre Bereitwilligkeit, wie für ihre Freimüthigkeit, vertraut auf ihre unzertrennliche Liebe zum Frieden und zum Vaterlande, und setzt einen neuen Termin, den 28. August 1645 und eine Dauer von drei Monaten zu dem colloquium caritativum an; ungern erlaubt er ihnen die Zuziehung auswärtiger Theologen, da er die Polen lieber ohne Fremde unter sich einig werden sehen möchte. Die lange Zwischenzeit konnten nun auch die Protestanten noch benutzen, unter einander noch einiger zu werden, was das Nöthigste war, ehe sie, sonst gar zu ver-

wundbar und ohnmächtig, den durch Eintracht starken und darauf stolzen Katholiken gegenübertraten. Darum betrieben denn auch Diejenigen unter ihnen, welche noch fähig waren, an dem königlichen Gedanken der Herstellung des Friedens unter Christen und Landsleuten Freude zu haben, daß die Hülfe friedliebender Theologen des Auslandes für das Gespräch gewonnen werden möchte; aber mit größerem Erfolge, weil mit heftigerer Leidenschaft, arbeiteten ihnen solche andere entgegen, welchen die Gleichheit unter den Protestanten, besonders die Gleichstellung der Reformirten mit den Lutheranern, und darum auch die Eintracht unter ihnen verhaßt war. In Danzig war Ge. Calixtus, welcher bereits die oben genannte Schrift über das Colloquium und über dessen richtige Benutzung geschrieben hatte, schon nahe daran, zum Abgeordneten für diese Stadt gewählt zu werden; aber Abr. Calovius, damals Rektor und Prediger zu Danzig, vermochte noch, es zu verhüten und sich selbst mit Botsack u. A. wählen zu lassen. Im April 1645 hatten sich zu Lissa Synoden polnischer Reformirter und Lutheraner schon zu dem Beschlusse vereinigt, daß man jetzt nicht der alten Streitfragen gedenken, vielmehr vereint den Katholiken gegenüber zusammenstehen wolle; aber als die Lutheraner hierüber noch in Wittenberg anfragten, erhielten sie von dort den Bescheid, daß sie sich durch diesen Samaritanismus und Synkretismus schwer vergangen hätten, und daß man ihnen zum Schutze der Wahrheit einen Wittenberger Theologen, und zwar Johann Hülsemann, den Verfasser des Calvinismus irreconciliabilis, zu dem Friedensgespräche zu Hülfe schicken werde, was auch geschah. In Königsberg hielt der große Kurfürst freilich den schon nach Thorn designirten streng lutherischen Cölestin Myslenta noch von dort zurück und ließ durch seinen reformirten Hofprediger Joh. Bergius Georg Calixtus von Helmstädt berufen, damit dieser als lutherischer Abgeordneter für Königsberg in Thorn mit erscheinen solle; aber hierdurch wurde der Haß der auf diese Weise zurückgesetzten Zeloten, besonders des kurz vorher vom Kurfürsten aus Königsberg entlassenen Calovius, so sehr gereizt, daß er Calixt, nachdem er ihn nicht mehr von Thorn fern halten konnte, wenigstens dort von jeder Wirksamkeit auszuschließen vermochte. Als Calixtus in fast drei Wochen die 80 Meilen von Helmstädt nach Thorn zurückgelegt hatte und fünf Tage vor Eröffnung des Gespräches die übrigen ostpreußischen Abgeordneten dort noch nicht vorfand, weil der Kurfürst dort durch einen eigenen Gesandten vertreten seyn wollte und bis ihm dieß eingeräumt wäre, seine Theologen zurückhielt, — als Calixtus unter diesen Umständen einstweilen unthätig bleiben und warten mußte, aber dadurch disponibel ward und nun von dem Bürgermeister der Stadt Thorn gern eingeladen wurde, den lutherischen Abgeordneten für Thorn beizutreten und zu helfen, da bewirkte es Calovius, verletzt auch dadurch, daß Calixtus den Nominalelenchus gegen die Reformirten nicht gut und nicht nöthig fand, daß die Abgeordneten der Stadt Danzig ihr Uebergewicht über Thorn anstrengen und die Thorner zwingen mußten, nicht nur ihr altes Verbot des Nominalelenchus nun erst aufzugeben, sondern auch die an Calixtus schon ergangene förmliche Vokation wieder zurückzunehmen; so wurde der lutherische Theolog, welcher sich lebenslang, wie keiner, mit der Kirchenfriedenstiftung beschäftigt, über das Thorner Gespräch ein Buch geschrieben und jetzt, fast 60jährig, die weite Reise dahin nicht gescheut hatte, dort nun auch ferner zur Unthätigkeit verurtheilt und tief gekränkt.

Es war freilich wohl auch schon ohnedieß und von anderen Seiten her noch wirksamer gesorgt, daß das Friedensgespräch keinen Erfolg haben, wenigstens keinen Frieden bewirken sollte. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß die katholischen Theilnehmer alle oder fast alle nur aus Rücksicht auf den König auf die Sache eingingen, aber zugleich mit dem Entschluß, vielleicht auch mit einem direkten oder indirekten päbstlichen Befehl, zu bewirken, daß den Protestanten auch nicht das kleinste Zugeständniß gemacht werde, ja daß ihnen selbst die Gelegenheit zum offenen Bekenntniß ihrer Lehren, zur Widerlegung falscher Vorstellungen von diesen und dadurch zur Verminderung des Religionshasses gegen sie, wie dies Alles gerade in den Wünschen und Absichten des Königs lag, möglichst beschränkt werde. In drei Abtheilungen waren alle Theilnehmer vertheilt,

eine katholische, eine reformirte und eine lutherische. Zu der ersten waren durch einen Erlaß des Primas des Erzbischofs von Gnesen 28 Mitglieder deputirt, darunter acht Jesuiten, zu welchen auch die als Abgeordnete des Königs besonders genannten „Doktoren und Professoren der Theologie" Gregor Schönhof und noch zwei andere gehörten; neben diesem Schönhof, welcher als der gewandteste und thätigste Wortführer der katholischen Abtheilung erscheint, machte sich unter den übrigen fast nur noch ein Carmeliter Hieronymus Cyrus a St. Hyacintho in den Verhandlungen bemerkbar; auch jener Bartholomäus Nigrinus war unter den 28, welcher früher evangelischer Prediger zu Danzig nachher katholisch und Sekretär des Königs geworden war, und von Manchen als Anstifter des ganzen Gesprächs genannt ist, er wohl der Einzige unter ihnen, welcher kein katholischer Geistlicher war; der Präses dieser Abtheilung war der Bischof von Samogitien, Georg Tyszkiewicz. Zur reformirten Abtheilung gehörten 24 Abgeordnete, unter ihnen für den Kurfürsten von Brandenburg die Hofprediger Joh. Bergius und Fr. Reichel aus Frankfurt a. d. Oder; von den mährischen Brüdern war ihr Bischof Amos Comenius erschienen; theologischer Moderator dieser Abtheilung wurde der Superintendent von Großpolen, Joh. Bythner, und noch mehr ragte durch Ansehen, Thätigkeit und Standhaftigkeit der weltliche Präses der Reformirten hervor, der Castellan von Culm, Zbigneus Gorayski. Die lutherische Abtheilung bestand anfangs nur aus 15 Deputirten, Hülsemann als theologischer Vorstand, Calovius und Botsack aus Danzig u. A. Erst später kamen zu diesen 15 noch 13 aus Ostpreußen und Kurland dazu, unter ihnen die Königsberger Chr. Dreier, Levin Pouchern und Mich. Behm; zum weltlichen Präses war der Starost von Stum, Sig. Güldenstern ernannt, aber für diesen, welcher gleich anfangs durch einen Fall verhindert wurde, trat öfter entweder Hülsemann oder sein weltlicher Stellvertreter Stephan Bojanowski ein. Zur Leitung des Ganzen als Bevollmächtigter oder Gesandter (legatus) des Königs hatte dieser seinen Kron-Großkanzler, den Fürsten Georg Ossolinski bestimmt; als dieser bald ausschied, trat sein Stellvertreter, der Castellan von Gnesen, Johann Leszczynski, an diese Stelle. Dem königlichen Legaten war auch noch ein Collegium von sechs weltlichen „Deputatis", zweien aus jeder Confession, zur Seite gesetzt, welche mit ihm Alles controliren und zum Besten lenken sollten; sie sollten bei allen Verhandlungen gegenwärtig seyn, aber auch sonst außerhalb der Zusammenkünfte zum Frieden wirken, jeder vorzüglich bei seinen Glaubensgenossen; auch alle schriftlichen Erklärungen sollten durch ihre Hände gehen und so lange an die Concipienten zurückgegeben werden, bis sie nichts Verletzendes für deren Gegenpartei mehr enthielten; unfügsame Friedensstörer sollten sie selbst ausweisen können. Für den Geschäftsgang beim Gespräch selbst ward dann noch eine umständliche königliche Instruktion erlassen, welche ebenfalls den Unfrieden verhüten und dadurch den Erfolg sichern sollte. Sie unterschied drei Aufgaben, deren Bearbeitung erst eine nach der anderen angegriffen werden sollte. Das erste Geschäft, liquidatio bezeichnet, sollte eine historische Feststellung dessen seyn, was jede Partei als ihre Lehre anerkenne, zur Beseitigung der falschen Vorstellungen der einen von der anderen, welche so oft der Grund des Unfriedens und Hasses seyen. Ein zweites, collatio de veritate et falsitate doctrinae, sollte zwar so wenig Disputation über die rechte Lehre seyn, „ut ne quidem disputationis nomen in toto hoc negotio usurpari unquam voluerimus", aber doch eine friedliche Vergleichung der einander entgegenstehenden Meinungen unter Anführung von Gründen. Erst wenn die Collokutoren sich so über die Wahrheit geeinigt hätten, und es sey doch das Lästerlichste gegen Gott und Christus zu sagen Christum non reliquisse remedium quo conciliari possint fratres", erst dann sollten sie „in tertia actione si quid circa praxes et mores controversum sit discutiant", und davon waren für den glücklichen Fall großer Einigung wohl auch eigentliche Schritte äußerer Wiedervereinigung und Beseitigung von Unterscheidungszeichen im Cultus nicht ausgeschlossen gedacht. Dazu noch manche andere Vorschriften über Beschleunigung der Verhandlungen, welche im Ganzen drei Monate dauern sollten, über Geheimhaltung der-

selben während der Dauer, über Zulassung von Zuhörern (nur paucissimi et nonnisi harum rerum capaces; plebs penitus arcenda; Magnaten höchstens zwei), über Führung, Vergleichung und Redaktion der Protokolle durch sechs beeidigte Notarien, je zwei aus jeder Confession, über Zahl der Collokutoren, deren in jeder Sache höchstens zwei von jeder Partei auftreten sollten, über Vermeidung beleidigender Ausdrücke u. s. f., Alles sehr wohlgemeint, aber freilich leichter vorgeschrieben als durchgesetzt.

Am $^{18}/_{28}$. August 1645 geschah die Eröffnung in dem größten Sale des Rathhauses zu Thorn. Nach einer Messe in der Johanniskirche zogen aus dieser zuerst die katholischen Abgeordneten ein und nahmen die Plätze zur Rechten; dann kamen vom Gymnasium die Reformirten und ordneten sich ihnen gegenüber; zuletzt erschienen aus der Marienkirche die Lutheraner und nahmen ungern den übrigen Raum hinter den Reformirten ein; an einer Tafel in der Mitte erhielten der königliche Gesandte, die drei Vorsitzer der drei Abtheilungen und einige Magnaten und Abgeordnete der großen Städte ihren Platz; hinter dem Bischof, dem katholischen Präses, bekam, wie zum Souffliren, Nigrinus einen besonderen Sitz; s. Lengnich, Geschichte Preußens unter Wladislaus IV. S. 230. Eine Rede des Kanzlers, die Vorlesung des königlichen Manifestes und der Geschäftsordnung, sowie einer Vollmacht des Erzbischofs für die katholischen Abgeordneten, dazu Reden der drei Abtheilungsvorstände, in welchen Hülsemann Güldenstern's Stelle vertrat, waren der friedliche Anfang in dieser ersten öffentlichen Versammlung.

Ehe man nun wieder eine zweite öffentliche Sitzung hielt, ging die Zeit bis zum 16. September neuen Styls in 13 nicht öffentlichen Sessionen und an den Tagen dazwischen größtentheils hin in Verhandlungen zu näherer Bestimmung des Geschäftsganges; aber es geschahen doch auch schon einige Schritte für die erste Aktion, die „liquidatio". Bei jenen hinderte Hülsemann eine Einigung wegen des Gebets; die Reformirten waren bereit, sich zu Anfang und zu Ende der öffentlichen Sitzungen mit den Katholischen zu einem Gebet nach einer von diesen vorgeschlagenen allgemeinen Formel zu vereinigen, welche, wie Hülsemann selbst anerkannte, kein unevangelisches Wort enthielt; aber da Hülsemann fordern zu müssen glaubte, daß bisweilen auch die Lutheraner das Gebet verrichten müßten und die Katholischen sich mit Berufung auf die Gegenwart des königlichen Legaten dagegen widersetzten, so verweigerten die Lutheraner die Theilnahme am gemeinsamen Gebet und Hülsemann entwarf für sie eine eigene schwerfällige Formel, zu welcher sie sich vorher in ihrem Zimmer vereinigen und dann erst eintreten sollten. Am 4. September kam es auch schon zu einer folgenreichen Verhandlung über die allgemeine Bezeichnung „katholisch", welche die Protestanten nicht ohne Grund auch für sich noch in Anspruch nahmen, ihre Gegner aber ihnen nicht mehr einräumen wollten; man kam einstweilen überein, daß die katholischen Protokollführer immer Catholici schreiben sollten, die evangelischen aber, je nachdem gesprochen werde, Catholici oder Romanocatholici; Gorayski gab noch eine eigene Verwahrung zu Protokoll, daß aus den gewöhnlichen Namen nicht geschlossen werden dürfe, „quasi Augustani et Reformati non essent membra ecclesiae catholicae, vel quasi Augustani non essent Reformati, vel Reformati non essent Augustanae confessionis socii", gegen welche letzteren Worte Hülsemann noch drei Tage nachher zu Protokoll zu protestiren sich nicht scheute, „se non permittere communionem Augustanae confessionis sociorum Reformatis quoad communionem dogmatum." Sonst aber wurde man über viele Präliminarartikel wegen des einzuhaltenden Geschäftsganges fast ganz einig; die Reformirten überließen die Erledigung dieser Formalien mit den Katholiken den Lutheranern allein, s. Hülsemann's Widerlegung der calvin. Relation, S. 42. Aber weniger gelang die Erhaltung der Einigkeit, als die Abtheilungen einander nun auch schon zur „Liquidation" Darstellungen ihrer Lehren mittheilten. Eine reformirte und eine katholische Formel über die Erkenntnißquellen der Lehren wurden schon am 1. September und eine lutherische am 9. Sept. vorgelegt, und dieß gab auch einmal am 7. Sept. zu einer kleinen Diskussion zwischen dem Jesuiten Schönhof und

Hülsemann Veranlassung, da jener den einstimmigen Consensus aller Lehren der katholischen Kirche trotz des Dissensus einiger Wenigen als Beweisgrund geltend machte, und Hülsemann in dem statuirten Dissensus etwas diesem Princip Widersprechendes fand. Am 13. Sept. wurde auch bereits ein allgemeines katholisches Bekenntniß mit einem vorangestellten Verzeichniß unrichtiger und darum abgelehnter Angaben über katholische Lehren eingereicht und zu den Akten genommen; an demselben Tage wurde auch schon ein ausführliches reformirtes vorgelegt, aber weil es noch zu polemisch sey, noch nicht annehmbar befunden. Auf solche längere Verhandlungen in den geschlossenen Privatsitzungen folgte dann erst am 16. Sept. 1645 die zweite öffentliche Session im großen Rathhaussale*), und nachdem hier der Jesuit Schönhof das katholische Bekenntniß vorgelesen hatte, ließ man den Superintendenten Joh. Büthner auch die längere Schrift der Reformirten vortragen, eben jenes thorner Bekenntniß, welches später zu den drei märkischen gezählt und in die Sammlungen reformirter Confessionen, doch nach einem noch etwas veränderten Texte, aufgenommen ist**). Kaum aber war diese Schrift vorgelesen und mit ihr auch alle die scharfen Antithesen gegen das, was die Reformirten verwürfen und was großentheils katholische Lehren oder Traditionen waren, so erhoben sich die Ersten der katholischen Partei stürmisch dagegen; schon die Ueberschrift „declaratio doctrinae ecclesiarum Reformatarum catholicae" hatte sie wegen des letzten Wortes wieder besonders gereizt. Der Vorsitzer derselben, der Bischof Georg Tyszkiewicz, protestirte dagegen, weil die Schrift der Absicht und der Geschäftsordnung des Königs zuwider sey und Beleidigungen gegen die katholische Kirche enthalte, und noch leidenschaftlicher brach der königliche Gesandte, der Großkanzler Fürst Georg Ossolinski dagegen hervor; das sey ein Pasquill und keine liquidatio, er werde niemals erlauben, daß dieß in die Akten aufgenommen werde, wenn die Injurien nicht geändert würden; Jeder dürfe nur sagen hoc credo, aber nicht hoc non credo; auch auf die Gegenreden des reformirten Vorsitzers, des Castellans Gorayski wurde er nur immer heftiger, er habe hier allein die Geschäftsordnung zu interpretiren; er redete von Hundebellen und olla putrida***); über das Tridentinum hätten ihre Prädikanten gar nichts zu äußern, das gehe nur die Katholiken an, „illi de consensu suo Sendomiriensi et aliis eiusmodi tractent"; es soll ihn besonders erbittert haben, daß in einer Stelle der Confession Zweifel gegen die Existenz des St. Georg, seines ritterlichen Schutzpatrons (er und der Bischof hießen Georg) ausgesprochen waren, s. Hering, neue Beiträge II, 36. Ja auch nachher war der Fürst nicht wieder zu beruhigen, mochte mit dem ganzen Gespräch nichts mehr zu schaffen haben, reiste ungeduldig von Thorn ab oder ließ sich doch abrufen, und so sollte nun schon erwiesen seyn, daß Niemand als die Reformirten die Schuld trügen, wenn das Friedensgespräch nicht zum Frieden führe. Eine erste Periode desselben war schon zu Ende.

Nicht viel mehr wurde in einer zweiten ausgerichtet, welche jetzt unter der Leitung

*) Nach den Akten über diese Session geschah diese Vorlesung auf Anfrage Bythner's „cum legatus cum deputatis adnuisset", s. die Ausgabe der Akten in Calov's hist. syncret. S. 296; an einer anderen Stelle derselben (daselbst S. 394) sagt der Bischof Tyszkiewicz „praelectio confessionis vestrae, contra quam et ego et legatus solenniter protestatus est", doch kann man auch wohl quam bloß auf confessio beziehen und nicht auf praelectio.

**) Der unveränderte Text, wie es scheint noch ganz so, wie es vorgelesen wurde, wenigstens z. B. S. 433 mit den Anstoß erregenden Stellen über St. Georg, welche nachher geändert wurden, findet sich noch bei Calov a. a. O. S. 421—441 Der gemilderte unter anderen bei Hering, histor. Nachricht vom Anfange der reform. Kirche in Preußen, im Anhange S. 44—72, sowie bei Niemeyer, collectio confess. p. 669—89; s. daselbst S. LXX. Daß das Bekenntniß trotz der Vorlesung desselben dennoch in die öffentlichen Akten des Colloquiums nicht aufgenommen wurde, setzten die Jesuiten durch.

***) Hülsemann, welcher dieß in seiner „Widerlegung der calvinischen Relation vom Colloquio zu Thorn", Leipz. 1646. S. 53. berichtet, denn in die Akten sind diese „Zierrathen", wie er sie nennt, nicht aufgenommen, setzt hinzu: „mit was Recht oder Unrecht begehrt man nicht zu disputiren."

eines andern Gesandten des Königs folgte: der Stellvertreter des Großkanzlers, Johann Leszczynski, Castellan von Gnesen, trat von nun an für den Fürsten Ossolinski ein, und wenn auch weniger hochfahrend als dieser, verwaltete doch auch er sein Amt schon mehr als Partei im Einverständniß mit den Jesuiten als im Sinne des Königs in einer vermittelnden Stellung über den Parteien.

Bis zur nächsten öffentlichen Session ging einige Zeit hin in Privatsitzungen, in welchen die Katholiken gegen die Zulassung auch des von den Lutheranern am 20. Sept. vorgelegten Bekenntnisses*) Schwierigkeiten erhoben und selbst die Vorlesung desselben nicht gestatten wollten, da es ebenfalls Ungehöriges und Beleidigendes gegen sie enthalte. Die erste öffentliche Sitzung, in welcher Leszczynski präsidirte, eröffnete er am 25. Sept. sogleich mit Vorwürfen über die bisherige Verzögerung, welche nur aus Nichtbeachtung der königlichen Geschäftsordnung herrühre, und er ließ dieß dann durch Schönhof in einem längeren Vortrage so erläutern, daß herauskommen sollte, die Katholiken hätten die Schriften der Protestanten als instruktionswidrig nicht annehmen können und daher nicht verschuldet, daß man nicht weiter vorrücke. Am folgenden Tage (25. September neuen Styls), auf welchen sogleich wieder eine öffentliche Session angesetzt war, kam es hier wieder zu heftigen Auftritten. Hier erschien zuerst als Abgesandter des großen Kurfürsten Johann Bergius, neben welchem in gleicher Eigenschaft auch Fr. Reichel und Ge. Calixtus genant werden, aber wohl nicht gegenwärtig waren; Bergius begann eine längere Erwiederung auf die Rede des Jesuiten vom vorigen Tage. Aber gleich anfangs unterbrach ihn der interimistische Präses der Lutheraner, Stephan Bojanowski, mit der Frage, mit welchem Rechte der Kurfürst seine Abgeordneten in seinem Schreiben Anhänger der Augsburg. Confession genannt habe, da Bergius doch unter den Reformirten sitze. Bergius erwiederte, sein Kurfürst werde nicht leiden, daß man ihn von den Bekennern der Augsburg. Confession ausschließe, und er selbst, Bergius, weiche auch kein Haar breit von dieser ab, ohne daß er darum aufhöre, ein Glied der ecclesia reformata zu seyn; aber „protestamur", rief dagegen Bojanowski, und dagegen „reprotestamur" der reformirte Präses Gorayski. Kaum hatte Bergius fortgefahren, so fiel ihm der Bischof in die Rede, weil er die Reformirten reverendi fratres genannt hatte und weil alle nur Collokutoren ohne Titel heißen sollten; dann nach wenigen anderen Worten wurde Bergius vom königlichen Gesandten unterbrochen, Schönhof habe gestern nur in seinem Auftrage geredet, er könne deshalb keine Bestreitung dieser Rede zulassen, sondern nur eine Erklärung, ob man die Geschäftsinstruktion befolgen wolle oder nicht; doch gab er ihm zu einer solchen dann auf Gorayski's Vorstellung das Wort wieder, nur daß er noch einmal in seine Rede hineinrief, das sey Bestreitung, nicht die eingeräumte Erklärung.

Auch in einer dritten öffentlichen Sitzung, welche Leszczynski am 3. Oktober hielt, und das war die zweiundzwanzigste und die fünfte und letzte öffentliche, welche überhaupt gehalten wurde, konnten weder die Reformirten die Annahme ihres schon vorgelesenen Bekenntnisses zu den Akten, noch die Lutheraner auch nur die Vorlesung ihrer Confession durchsetzen; gegen jene ließ man wieder den Jesuiten Schönhof, gegen die Lutheraner den Carmeliter Hieronymus Cyrus a St. Hyacintho aus Krakau Reden hierüber halten; hatten die Lutheraner einmal die Gemeinschaft mit den Reformirten so offen vor den Augen der Katholiken zurückzustoßen sich nicht gescheut, so hatten sie es selbst verschuldet, wenn die letzteren sie nach divide et impera behandelten und leichter wehrlos machen konnten. Während man fortunterhandelte, schickte Leszczynski, weil man seine Auslegung der königlichen Instruktion nicht anerkennen wolle, selbst an den König und Schönhof brachte von dort sehr bald eine neue königliche Deklaration der Instruktion

*) Dies Bekenntniß ist auch zuletzt nicht in die Akten des Colloquiums aufgenommen, aber auch nicht einmal vorgelesen. Besondere Ausgaben eines deutschen und lateinischen Textes desselben sind zuerst zu Leipzig 1655 in 4. und dann durch Samuel Günther zu Danzig 1735 in 4. herausgegeben. Der lateinische Text allein findet sich auch in Calov's hist. syncret. p. 403—21.

vom 7. Oktober mit, in welcher der König wohl ziemlich ungern seinem Gesandten und der katholischen Partei nachgegeben und Recht gegeben hatte. Aller Zeitverlust war auch hier aus Nichtbefolgung der Instruktion erklärt und hinlänglich angedeutet, daß darunter die Ueberschreitung der ersten Aufgabe, der bloßen liquidatio, verstanden werden solle, welche die Katholischen in den Antithesen und in der ganzen polemischen Ausführlichkeit der vorgelesenen reformirten Confession fanden; erst dann soll diese und die lutherische Denkschrift admittirt werden, wenn alles Unfriedliche und für die Katholiken Beleidigende daraus entfernt ist; noch besonders war das Aufbringen neuer Bezeichnungen „contra communem iuris adeoque ipsarum confoederationum morem usumque titulorum" als „importunus ambitus" gerügt und dem entgegen gefordert „ut Catholici vocentur ii qui sese Catholicos appellant, alii Augustani, tertii Reformatae confessionis socii seu professores"*). Schönhof legte zu dieser am 10. Oktober vorgelesenen Deklaration am folgenden Tage noch weitere Mittheilungen in's Protokoll nieder über das, was er mündlich vom Könige selbst über dessen Absichten erfahren haben wollte, wie dieser keinen Zusammenstoß, sondern bloß eine friedliche Vergleichung der Dissense wolle, und wie er, wenn das friedliche Verfahren nicht zu erreichen sey — dieß hieß aber im Munde des Jesuiten: wenn die Protestanten nicht nachgäben — lieber sogleich die ganze Versammlung auflösen werde.

Auf diese Beschuldigungen und Androhungen blieb den Protestanten kaum etwas Anderes übrig, als sich ebenfalls selbst persönlich an den König als melius informandum zu wenden. Abgeordnete derselben reisten dahin ab, für die Lutheraner ihr Präses, der Starost Güldenstern, für die Reformirten Adam Rey; doch auch zwei katholische Collokutoren wurden ihnen sogleich nachgeschickt. Der König Wladislaus IV. empfing sie alle freundlich, ermahnte sie wieder zum Frieden, nahm auch, wie es scheint, selbst Exemplare der protestantischen Confessionen an; aber geändert wurde dadurch eigentlich nichts, als daß nun während mehrerer Wochen die Verhandlungen in Thorn völlig stockten. Und als sie seit dem 24. Oktober wieder anfingen, aber nur in kleineren Zusammenkünften, denn zu einer öffentlichen Session kam es nicht wieder, da wurden doch nur wieder die alten formalen Streitfragen über Aufnahme oder Nichtaufnahme der beiden protestantischen Confessionen hin und her diskutirt; die Protestanten blieben dabei, daß sie nicht fortfahren könntetn, so lange man ihnen die Aufnahme widerrechtlich versage, und katholische Redner behaupteten, daß diese unmöglich sey, so lange jene Denkschriften unfriedlich, also instruktionswidrig blieben. Aenderungen, welche die Reformirten, eine nach der anderen, zur Milderung einzelner Stellen in ihrem Bekenntniß vornahmen, wurden von den Katholiken doch immer noch ungenügend zur Beseitigung der Bedenken gegen die Aufnahme befunden, und doch wichen sie der Aufforderung aus, im Einzelnen anzuzeigen, was denn noch weiter geändert werden müsse; es sey im Voraus gewiß, daß die Protestanten sich doch nicht zu allen erforderlichen Aenderungen verstehen würden; schon die Bezeichnung „katholisch", welche die Reformirten nicht aufgeben und den Römischkatholischen nicht allein überlassen zu dürfen glaubten, war für diese Grund genug, das damit bezeichnete reformirte Bekenntniß zu verwerfen. Noch ein besonderer Grund kommt in einer Rede Schönhof's zum Vorschein (s. Abdruck bei Calov S. 370); er drückt den Verdacht aus, die Reformirten beständen wohl auch deshalb auf einer so ausführlichen Darstellung ihrer Lehre, weil sie diese gern bei dieser Gelegenheit mit dem Abdruck der Akten des Gesprächs, wenn sie in diesen aufgenommen

---

*) König Wladislaus IV. hatte sonst auch gegen das vom großen Kurfürsten und von Bergius vindicirte Begriffenseyn der Reformirten mit unter die augsburg. Confessionsverwandten und gegen die Bezeichnung derselben als Reformato-Augustani nichts einzuwenden, wie auch es in Polen, gerade wie in Deutschland nach dem Augsburger Religionsfrieden, unberechtigt war, das den augsburg. Confessionsverwandten Zugestandene bloß auf die Anhänger der Invariata zu beschränken. Vgl. Hering, neue Beiträge Th. 2. S. 39. Ranke, Reform.-Gesch. Th. 5. S. 284. 3te Auflage.

wäre, verbreitet sehen wollten, ein längeres häretisches Buch aber dürfe von keinem Katholiken gelesen, also auch nicht in eine Sammlung aufgenommen werden, welche gelesen werden solle; man sieht, der Jesuit fürchtet, was sein König gerade gewünscht hatte, daß polnische Katholiken auf diese Weise erst die reformirte Lehre kennen lernen und dadurch bewogen werden könnten, sie und ihre Anhänger weniger als bisher zu hassen, wie auch einst der Bischof von Wilna sich in derselben Besorgniß gegen das ganze Gespräch ausgesprochen hatte. Zugleich hatte sich die Uneinigkeit unter den Protestanten selbst noch vermehrt. Unter den Lutheranern selbst war Streit, denn den erst spät (27. Sept.) eingetroffenen Königsberger Lutheranern war von den Danzigern die Oberstelle, welche jene nun wegen ihres Kurfürsten verlangt hatten, nicht sogleich eingeräumt, und als sie dazu endlich durch ihre Stadt auf eine Note des Kurfürsten an diese angewiesen wurden, war schon die letzte öffentliche Sitzung vorüber. Noch weiter kamen Lutheraner und Reformirte auseinander; die katholische Partei half hier selbst nach, indem sie den besser vertretenen Reformirten rücksichtvoller begegnete und diese dadurch noch zuletzt zu einigen Annäherungen bewog, welche ihnen die Lutheraner dann wieder zum Vorwurfe machten; noch am 8. November protestirten die letzteren gegen die Ungleichheit, daß man das reformirte Bekenntniß angehört habe und das ihrige nicht hören wolle; Hülsemann, welcher freilich fast nur zu Vorbehalten des Unfriedens oder der Titulatur das Wort nahm, wurde auch sonst mehrmals wegwerfend von den Polen behandelt; er erhielt, als man zuletzt fast nur polnisch sprach, auf seine berechtigte Gegenvorstellung dagegen die spöttische Antwort: „discat dominatio vestra Polonicam linguam", wie die Polen auch bei seiner Antrittsrede gelacht hatten, als er den Namen ihres Königs fünfsylbig, Uladislaus und nicht Wladislaus, aussprach. Zuletzt schien man schon in voller Gewißheit über die Erfolglosigkeit des ganzen Unternehmens nur noch die Zeit bis zum Ablauf des dritten Monats hinzubringen, nachdem einmal ein Vierteljahr für die Dauer der Verhandlungen vom Könige angesetzt war; schon vom 10. bis zum 18. November war nochmals während einer Reise des Gesandten eine weitere Unterbrechung eingetreten; am 18. und 21. November waren die beiden letzten Sitzungen, die 35ste und die 36ste, und man schied zuletzt noch leidlich freundlich von einander, ließ es „in suspenso", unter welchen Bedingungen eine letzte katholische Gegenschrift angenommen werden könne oder nicht, und dann, so schließen die Akten, „sessio soluta et colloquium mutua valedictione et in fraterna caritate." Aber im Ganzen war sonst von der Hoffnung des Königs wenig oder nichts erfüllt, daß die dissentirenden Polen in längerem friedlichen Verkehr mit einander und durch gegenseitiges Aussprechen über die Gründe ihrer Dissense auch vom gegenseitigen Haß nachlassen würden; „das Colloquium", sagt Calixtus, „war gar kein Colloquium, viel weniger war es caritativum, sondern viel mehr irritativum geworden." Auch außerhalb Polens vermehrte es den Unfrieden, da nach dem Wort „odisse quem laeseris" der Haß Calov's und Hülsemann's gegen Calixtus und der Zwiespalt unter den lutherischen Theologen Deutschlands dadurch vermehrt wurde. In Polen selbst kam es noch unter Wladislaus, welcher das Gespräch nur wenige Jahre überlebte, und dann noch viel mehr unter der unglücklichen Regierung seines Bruders Johann Casimir, welcher früher Jesuit und Cardinal als König geworden war, zu schweren Verletzungen der Pax Dissidentium und schlimmeren Gewaltthaten gegen die nach der Losreißung von Preußen (1657) verminderten und geschwächten polnischen Protestanten, als jemals zuvor. Die Stadt Thorn selbst, welche eine Summe von 50,000 Gulden auf das Colloquium gewandt hatte, ging ihrem Blutbade vom Jahre 1724 entgegen.

Die officielle Ausgabe der Akten des Religionsgespräch's hat den Titel „Acta conventus Thoruniensis celebrati anno 1645 mens. Septembr. Oct. Novembr. pro ineunda ratione componendorum dissidiorum in religione per regnum Poloniae, impressa auctoritate et mandato sacrae Reg. Maiestatis. Ad exemplum et fidem regii protocolli", Warschau 1646 in 4. Sie ist aber sehr incorrekt und enthält manche Be-

richtigungen nicht, deren Aufnahme die Protestanten nicht durchsetzen konnten. Mit einem Verzeichniß dieser, mit den beiden protestantischen Confessionen, deren Aufnahme zu den Akten verweigert wurde, und mit zahlreichen anderen Aktenstücken, welchen dasselbe widerfuhr oder welche in die Zeit vor oder nach dem Gespräch gehören, stehen die sämtlichen Verhandlungen auch in Calovius' historia syncretistica p. 199—560, doch auch hier voll von Druckfehlern. — Weitere Beiträge in Streitschriften, wie die „calvinische Relation", gegen welche Hülsemann seine oben genannte „Widerlegung" (Leipzig 1646 in 4.) schrieb, in Ge. Calixtus' Widerlegung der Verläumdungen Weller's u. s. f. (Helmstädt 1651 in 4.), in Hartknoch's preuß. Kirchenhistorie (Frankf. 1686 in 4.) S. 934—57, in Lengnich's Geschichte Preußens unter Wladislaus IV. (Danzig 1729 in Fol.) S. 226—36, in Hering's neuen Beiträgen zur Geschichte der reformirten Kirche in Preußen (Berl. 1787), Thl. 2. S. 1—58, in Graf Krasinski's hist. of the reformation in Poland, Lond. 1840, Tom. 2. p. 245—64, in G. W. Th. Fischer's Gesch. der Reformation in Polen (Grätz 1856). Th. 2. S. 252—267, nach Schriften von Joseph Lukaszewicz über die Kirche der böhmischen Brüder und Gesch. der reform. Kirche in Lithauen (L. 1848). S. 163 ff. Einiges auch noch aus Handschriften in Henke's Calixtus, Thl. 2. Abth. 2. S. 71—110. u. A.. **Henke.**

Thubal, s. Bd. V. S. 20.

Thubalkain, תּוּבַל קַיִן, wird von der hebräischen Sage als Sohn Lamech's von der Zilla angeführt und als Erfinder der Erz= und Eisenarbeiten bezeichnet (1 Mos. 4, 22). Wir halten uns nicht für berechtigt, mit Buttmann im Mythologus I, 164 f. und Andern den Thubalkain der Namensähnlichkeit und Beschäftigung wegen geradezu mit dem Vulkan und den *Τελχῖνες* bei Strab. 14. pag. 654 zu identificiren; Bunsen, Aegypten Bd. V. S. 303 ff. Va, S. 62 combinirt ihn mit dem *Τεχνίτης* der phönizischen Kosmogonie, und vielleicht dürfte gerade in der biblischen Angabe die Grundlage des phönizischen Mythus zu suchen seyn, der dann weiter auf die hellenische Mythologie einwirkte (vgl. Auberlen in der Real=Enc. VII. S. 212). Doch läßt sich darüber nur im ganzen Zusammenhange religionsphilosophischer und symbolischer Untersuchung ein einigermaßen gründliches Urtheil fällen, wozu hier der Ort nicht ist. Die vorliegenden Data reichen auch kaum hin, mit Knobel an ein bestimmtes Volk des ural=altaischen Stammes zu denken, da die Schmiedekunst von jeher in Nordasien heimisch gewesen sey. Der Name Thubal=Kain ist indessen offenbar zusammengesetzt aus Thubal, dem Namen des bekannten, mit Erz — was das Wort im Persischen bedeutet — handelnden Volkes, das von den Griechen *Τιβαρηνοί* genannt wurde (s. Bd. V. S. 20), und Kain, welcher Name des Stammvaters dieser Linie zum Unterschiede von dem 1 Mos. 10, 2 als Sohn Japhet's aufgeführten Thubal um so passender angefügt wurde, als derselbe nach seiner appellativen Bedeutung „Schmied" zum ersten Theile des Compositum sich treffend anreiht. Daß sich ähnliche Namen in verwandten Familien öfter finden, hat schon Ewald zu Ezech. 23, 2. richtig bemerkt. Was Philo (de posterit. Caini §. 33 f. t. I. p. 247 sq. ed. Mangey) über diesen Namen allegorisirt, mag man bei ihm selbst nachlesen. Wir verweisen übrigens hinsichtlich unserer Auffassung dieser ganzen Genealogie auf den Art. „Jabal" in Real=Enc. VI. S. 363. — Vgl. auch Winer's Real=Wörterb. und Ewald, Gesch. von Isr. I, 321 f. (1. Ausg. = 364 f. der 2. Ausg.).

Rüetschi.

Thüringen. I. Einführung des Christenthums und Uebersicht der kirchlichen Entwicklung bis zum Anfange des 16. Jahrhunderts. — 1. Obschon Thüringen im Herzen Deutschlands liegt, in dessen westlichem und südlichem Theile das Christenthum in Folge der Ausbreitung der römischen Weltherrschaft schon im 4. Jahrhundert durch Errichtung von Bisthümern dem Rhein und der Donau entlang festen Boden gefaßt hatte, so sind doch fast noch zwei Jahrhunderte vergangen, ehe jenes weit ausgedehnte, schöne Land sich derselben Segnungen erfreute. Zwar ist es nicht unwahrscheinlich, daß die Bewohner des südlichen Thüringens, welches sich weit

über das heutige Thüringen hinaus längs dem Böhmerwald bis an die Gestade der Donau erstreckte, von Freunden und Feinden gegen das 5. Jahrhundert einige Kunde vom Christenthum erhielten, aber diese Kunde machte keinen Eindruck auf Geist und Herz derselben in jener unruhigen, vielbewegten Zeit.

Ein Lichtfunke fiel in die Nacht des thüringischen Heidenthums, als Hermanfried, des Basinus dritter Sohn und Miterbe des väterlichen Reiches der Thüringer, die Nichte des ostgothischen Königs Theoderich, Amalaberga, eine dem arianischen Bekenntniß huldigende Christin, als Gattin heimführte in sein Reich. Leider! von beiden Seiten eine Ehe der Politik, nicht des Herzens, und darum auch von keinem Segen begleitet für Haus und Land. Zwar wird für Letzteres in einem von Cassiodorus (Variar. IV. I. Oper. Venet. 1729. pag. 56) uns aufbewahrten Schreiben, welches Theoderich bei der Heimführung an den Bräutigam abgehen ließ, die schönste Aussicht dazu eröffnet in den Worten: „Mittimus ad vos dulcedinem suavissimam coniugalem: quae et dominatum iure vobiscum impleat, et nationem vestram meliore institutione componat.“ Aber nirgends ist eine Spur aufzufinden, daß die Christin Amalaberga dem thüringischen Volke eine melior institutio oder gar eine bessere Religionsverfassung nahe geführt hat. Ob die schöne und muthige, aber stolze und herrische Gattin den Gatten für das Christenthum zu gewinnen gesucht hat, läßt sich sehr bezweifeln, indem christliche Prinzessinnen damals kein Bedenken trugen, sich mit heidnischen Fürsten ehelich zu verbinden, und Amalaberga selbst in ihres Herzens Eitelkeit überhaupt wohl nicht für die Lehre des Evangeliums begeistert war. Auch zeigt Hermanfried's Handlungsweise nicht die geringste Spur, daß Christi Wort Eingang gefunden hat in sein Herz. Denn als Amalaberga, voll Herrschbegierde und Ränkesucht, ihren Gatten zur alleinigen Besitznahme des Königreichs reizte, so folgte er ihren unheilvollen Reizungen aus arger Verblendung. Ward Hermanfried auch nicht ein Todtschläger seiner beiden Brüder, Batherich und Berthar, so stürzte er sie mit Hülfe des fränkischen Königs Theoderich doch kaltblütig von dem gemeinschaftlich mit ihnen ererbten Throne und nahm das Reich allein in Besitz. Als Theoderich den ihm von Hermanfried für seine Hülfe zugesicherten Lohn nicht empfing, verband sich der Christ mit den heidnischen Sachsen und zog nebst seinem Bruder Chlotar mit großer Heeresmacht in das Herz Thüringens. Bei Burg Scheidungen, dem thüringischen Troja, nahm das thüringische Königthum nach gewaltigem Kampfe (gegen das Jahr 530) ein trauriges Ende. Nach erfolgter Theilung des thüringischen Reiches erhielten die Sachsen Nordthüringen, d. h. das nicht scharf abgegränzte Gebiet nördlich von der unteren Unstrut bis Magdeburg an der Elbe, und die Franken Südthüringen, d. h. den Theil, welcher ebenfalls ohne scharfe Abgränzuug im Osten das Saalgebiet, im Westen das Werragebiet, im Süden den Thüringerwald und im Norden den Harz zur Gränze hat. Während dieser Theilung flüchtete sich Amalaberga mit ihren Kindern in ihre Heimath Italien. Verlöscht auch das schwache Licht des Christenthums, welches mit dieser arianischen Christin nach Thüringen gekommen war, nicht gänzlich, so war es doch zur Christianisirung desselben nicht geeignet unter den Stürmen der Zeit. Erst als wieder Ruhe in's Land kam, werden die fränkischen Könige, welche schon seit 30 Jahren Christen und zwar strenge Orthodoxen waren, nach Kräften dafür gesorgt haben, daß wenigstens in den am Thüringerwalde südlich sich hinstreckenden Gebieten ein Anfang zur Einführung des Christenthums gemacht worden ist. Das ist wohl auch Serrarius' Meinung, wenn er in seinen notis ad vitam Bonifacii num. 22. schreibt: Sciendum fuisse in Thuringia religionis Christianae nonnulla iam olim principia, quae post Domini annum 527*) statuerunt Francorum

---

*) Das Jahr 527, als das Jahr des Untergangs des thüringischen Königreichs, steht nicht historisch fest, ist aber in Beziehung auf die Zeit, seit welcher die fränkischen Könige den Anfang zur Christianisirung machten, am allerwenigsten genau zu nehmen.

Reges, cum Theodoricus Rex Herminefridum Thuringorum Regem ad Onestrudin fluvium (hodie Onstrut) ingenti praelio superavit.

Ob Hermanfried's Nichte, Berthar's Tochter, Radegunde, welche Theoderich und Chlotar nach dem Falle Thüringens als Kriegsbeute nach Franken führten, schon in ihrer Heimath Christin war, und ob demnach Amalaberga's Christenthum schon in dem elterlichen Hause derselben eine Stätte gefunden, läßt sich durch ein historisches Zeugniß aus den Nachrichten, welche Venantius Fortunatus, die Nonne Baudonivia (in ihren vitis Radegund.) und nach Beiden Hilbert von Tours über das Leben dieser Prinzessin gegeben haben, nicht beweisen. Nur so viel steht wohl fest, daß Radegunde, nachdem sie im Frankenlande christliche Erziehung und Bildung genossen und Chlotar's Gattin (544) geworden war, das einsame, beschauliche Leben mehr liebte, als die Welt mit ihrer Lust und Herrlichkeit, ja, dem unwiderstehlichen Drange ihres Herzens folgend, die Krone mit dem Schleier vertauschte und endlich ein Kloster zu Poitiers stiftete, in welchem sie selbst unter strenger Ascese (587) ihr Leben beschloß.

Nach dem Untergange des thüringischen Königthums (gegen 530) sind fast noch 100 Jahre verflossen, ehe die Christianisirung Thüringens in weiterem Umfange mit Kraft und Nachdruck betrieben wurde. Erst in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts wurde die christliche Religion in Thüringen durch fromme, glaubensfreudige Männer verbreitet und befestigt. In jener Zeit kam den armen, größtentheils noch in der Nacht des Heidenthums lebenden Thüringern Licht und Hülfe aus der Ferne. Britannien, schon im 4. Jahrhundert ein christliches Land, trug in sich eine von Rom unabhängige Kirche. Die britische Kirche sandte, nachdem die angelsächsische Kirche mit ihrem Pabstthum je mehr und mehr an Ausdehnung, Ansehen und Macht gewann, die geistigen und sittlichen Kräfte, welche sie aus dem Evangelium Christi gezogen und auf ihrem Inselreiche im Kampfe mit Rom nicht mehr verwenden und verwerthen konnte, auf den Continent, auch nach Deutschland, in das Herz desselben, nach Thüringen und zwar zunächst nach demjenigen Theile, welcher heutzutage Franken genannt wird. Erfüllt vom Geiste des Evangeliums, trieben die britischen Missionäre ihr heiliges Werk auf die naturgemäßeste Weise mit ächt evangelischer Freiheit. Frei von römischen Anschauungen in der Lehre, selbst in den Gebräuchen abweichend von der katholischen Kirche, die Ehe nicht verschmähend, drangen sie, eingedenk des Wortes, welches einst der Herr zu jenem Weibe sprach: „Es kommt die Zeit, daß ihr weder auf diesem Berge noch zu Jerusalem werdet den Vater anbeten" — auf Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit. Zur Erreichung dieses großen Zweckes richteten sie ihr Augenmerk weniger auf Gründung kirchlicher Heiligthümer, sondern suchten, wie es im Heimathlande Sitte war, durch Hausbesuche das Christenthum in's Haus und Herz zu bringen, und verkündigten das Evangelium, wenn heilsbegierige Schaaren sich versammelten, unter Gottes freiem Himmel. Zu diesen britischen Missionären Thüringens gehörte Kilian (s. d. Art.), welcher sammt seinen 11 Gefährten in der Maingegend, besonders um Würzburg, das Christenthum predigte. Zwar wird ihm eine Reise nach Rom zugeschrieben, wo er sich eine höhere päbstliche Weihe und Vollmacht zu seiner Missionsthätigkeit erbeten haben soll — eine Reise, durch welche er offenbar zu einem Missionär der angelsächsischen, von Rom abhängigen Kirche gestempelt werden soll. Doch abgesehen davon, daß Kilian seiner Abstammung nach zu der britischen Kirche gehört, macht ihn der Inhalt seiner Glaubenslehre mit Sicherheit zu einem Missionär der britischen Kirche, welche am Evangelium mit weit größerer Treue als die angelsächsische Kirche festhielt. „Kilian lehrt" — so heißt es in einer alten Lebensbeschreibung dieses Gottesmannes — „aus dem Evangelium Gottes, wie Gott umsonst (aus Gnaden) um seines lieben Sohnes willen uns die Schuld verzeihe, wie einen gnädigen, gütigen Gott wir hätten, was für Barmherzigkeit er uns bewiesen; daneben ließ er auch nicht unangezeigt den Zorn Gottes, der sogar wider die Sünder ergrimmet, strafet dabei die Sünde und warnet die Sünder, verschont Niemands, Hohem und Niederm zeigt er die Wahr-

heit an und den rechten Weg des Lebens." Durch Kilian's ächt christliche Predigt wurden nicht bloß Viele aus dem Volke, sondern selbst ihr Herzog Gozbert für den christlichen Glauben gewonnen. Er ließ sich taufen und erhielt den Namen Theobald. Sein Beispiel fand mehr und mehr Nachahmung. Auf solche Weise wurden die britischen Missionäre ein hoher Segen für die Bewohner Thüringens, und zwar nicht bloß des südlich, sondern auch des nördlich vom Walde gelegenen Theiles.

Nach Kilian's Märtyrertode (den 8. Juli 689) scheint neben den Glaubensboten der britischen Kirche die Thätigkeit der Glaubensboten der angelsächsischen Kirche ihren Anfang genommen zu haben. Eine Erstlingsfrucht derselben war wohl die Bekehrung des angesehenen Hauses des Iberius und seiner Gattin Mechild zu Veitshochheim bei Würzburg, deren Tochter Bilihild als Gattin des heidnischen Herzogs Hedan I., nach dem Tode desselben, um die Mitte des 7. Jahrhunderts unter dem Erzbischof Siegbert ein Jungfrauenstift zu Mainz gegründet haben soll. — Durch Willibrord, den eifrigen Apostel Frieslands, Bischof von Utrecht, der selbst auch in Thüringen gelehrt hat (vergl. Marcellin. in vit. Swiberti [zu finden in Surii Tom. II. Sanctorum am 1. Martii]), entwickelte sich die Missionsthätigkeit der angelsächsischen Kirche, begünstigt durch die Verwandtschaft der Sprachen, immer mehr und fand frühzeitig Anerkennung im herzoglichen Hause. Gozbert's Sohn, Hedan II., schenkte ihm laut einer im Jahre 704 zu Würzburg vom Priester Laurentius aufgesetzten Urkunde mehrere Güter im nördlich vom Walde gelegenen Theile Thüringens. Dieser merkwürdigen, den Geist ihrer Entstehungszeit trefflich karakterisirenden Urkunde zufolge werden dem missionseifrigen Willibrord zunächst zu Arnstadt ein großes Landgut nebst sämmtlichen Zugehörungen und Gerechtsamen, dann zu Mühlberg drei zur Burg gehörige Häuser, wie auch 100 Morgen artbaren Landes nebst den Leibeigenen und Zugehörungen, und endlich zu Monhove, München (zwischen Tannroda und Berka), sieben Häuser und eben so viel Hufen, 400 Acker artbaren Landes, der dritte Theil des zu diesem Gute gehörigen Waldes, so wie auch viele Wiesen, ingleichen zwei Schweinehirten nebst 50 Schweinen, und zwei Kuhhirten nebst 12 Kühen als Eigenthum überwiesen. „Wer diese Schenkung angreift oder verringert, auf den komme der Zorn des allmächtigen Gottes und seiner heiligen Engel; dem werde der Zutritt zu der Schwelle des Gotteshauses und die Theilnahme an den Sakramenten versagt; den müsse der Aussatz Gehasi und das Schicksal des Ananias und der Sapphira treffen; der müsse an dem Verbrechen Judas Ischarioth's Antheil haben. Endlich soll ein solcher Bösewicht verbunden seyn, Dir 5 Pfund Gold und 15 Pfund Silber zu erlegen." Daß diese ehrenvolle Schenkungsurkunde den Missionseifer Willibrord's zu Gunsten der Christianisirung Thüringen's noch mehr belebte, darf mit Sicherheit angenommen werden. Auf seinen Wink trafen je mehr und mehr Priester ein, welche, der angelsächsischen Kirche angehörend, den Katholicismus verbreiteten und dem Evangelismus der britischen Priester widerstrebten. Die Vertreter beider Richtungen förderten das Christenthum in Thüringen je nach ihrer Anschauung und in ihrer Weise, und zwar fast ohne weltlichen und geistlichen Schutz, allein durch Gottes Hülfe. Schon gab es, wie jene Schenkungsurkunde beweist, an vielen Orten Thüringens gottesdienstliche Versammlungsörter, Heiligthümer, Kirchen, in welchen das Wort Gottes gepredigt und die Sakramente ausgetheilt wurden.

2. So stand es mit der Christianisirung Thüringens durch die Thätigkeit sowol der britischen als auch der angelsächsischen Missionäre. Es war bereits mehr als ein Anfang damit gemacht. Nicht sporadisch nur war das Christenthum ausgebreitet, es hatte schon in vielen Gegenden Wurzel geschlagen. Die Macht des Heidenthums war gebrochen, obschon schwache Könige und tyrannische Herzöge der Verbreitung der neuen Religion keinen Vorschub leisteten. Aeußere Feinde, besonders die Sachsen, traten aber dem angefangenen Werke hindernd in den Weg. Dazu kam, daß manche Lehrer statt Wahrheit Irrthum verbreiteten und sich eine gefährliche Anbequemung an heidnische Gebräuche zu Schulden kommen ließen (s. Wilibald in der vita Bonifac. c. 8). Das

Schlimmste für die junge Kirche Thüringens war der Mangel an fester kirchlicher Ordnung — ein Mangel, der durch eigene Kraft der Geistlichen sammt ihren kleinen Gemeinden nicht gehoben werden konnte, dem aber abgeholfen werden mußte, wenn die Kirche nicht im Entstehen untergehen sollte. Nun, die Christianisirung Thüringens nach seiner ganzen Ausdehnung in kräftigen Angriff zu nehmen und mit zeitgemäßen, Eindruck machenden Mitteln und Kräften weiter fortzuführen, überhaupt das kirchliche Leben mit römisch-katholischem Arm fester zu begründen und zu gestalten: dieß war die hohe Aufgabe des glaubenseifrigen angelsächsischen Benediktiners Winfried, später Bonifacius (s. d. Art. wie auch das gediegene Lebensbild in Piper's Evangel. Kalender auf 1856) genannt (vgl. auch Othlo in der vita Bonif. l. I. c. 28).

Um diese Aufgabe zu lösen, suchte und fand Bonifacius durch Vermittelung seines Freundes, des gelehrten Daniel zu Winchester, Beistand in Rom. Dort nahm Gregor II. den missionseifrigen Mann freundlich auf und schenkte ihm nicht nur eine große Anzahl von Reliquien, sondern gab ihm auch Macht und Gewalt zum Heidenbekehren im Allgemeinen (ad quasque gentes infidelitatis errore detentas properare Deo annuente potueris), wofür er zugleich dem apostolischen Stuhle in zarter, gewinnender Weise verpflichtet wurde (s. Othlo l. I. cap. 12. und Baron. an. 719 n. 4). Mit päbstlicher Vollmacht ausgerüstet, kam Bonifacius über Baiern in das südlich vom Walde gelegene Thüringen. Das Christenthum hatte dort, wie überhaupt in Thüringen, seit länger als einem Menschenalter Eingang und Aufnahme gefunden, war aber mit heidnischen Gebräuchen gemischt und ohne kirchliche Ordnung. Großes Aergerniß nahm Bonifacius als angelsächsischer Priester an den britischen Priestern, welche, im Ehestand lebend, dem päbstlichen System, für welches er eiferte, Widerstand leisteten. Nach kurzem und, wie es scheint, wenig erfreulichem Aufenthalte verließ der neue Missionär Thüringen und suchte seinen Gesinnungsgenossen Willibrord in Friesland auf, dem er 3 Jahre treulich half in seiner Missionsarbeit. Erfreut über den gesegneten Erfolg seiner Wirksamkeit in Hessen, zieht Bonifacius gen Rom, wohin ihn der Pabst selbst geladen. Dort wird er nach schriftlich abgelegtem Glaubensbekenntniß am Andreastage des Jahres 723 von Gregor II. zum Bischof der Deutschen, aber ohne bestimmten Sitz oder zum päbstlichen Missionär ordinirt, muß sich jedoch, was ihm als angelsächsischem Priester nicht schwer wurde, durch einen Huldigungseid*) am Grabe des Apostels Petrus zum unbedingten Gehorsam gegen den römischen Stuhl verpflichten. Nachdem Bonifacius diesen Huldigungseid abgelegt hatte, gab ihm Gregor einen Codex des kanonischen Rechts mit der Anweisung, sowohl den Klerus als auch die seinem Regimen zu unterwerfenden Völker mit diesen Satzungen bekannt zu machen und perenniter dem apostolischen Stuhle zu unterwerfen (s. Othlo l. I. cap. 20). Um sich des weltlichen Schutzes zu erfreuen, erhielt der neue Bischof vom Pabst ein Schreiben an Karl Martell, dem er mit warmem Herzen empfohlen wird. Außerdem ward Bonifacius mit Empfehlungsbriefen an alle geistlichen und weltlichen Würdenträger versehen. Für die thüringische Kirche hat das Empfehlungsschreiben (s. Othlo l. I. cap. 24), welches Gregor den Viris Magnificis, Asulfo, Godolauo, Wilareo, Cunthario, Alvordo (Avoldo), et omnibus Dei dilectis Thuringis fidelibus Christianis durch Bonifacius zukommen läßt, besondere Bedeutung. Aus diesem Empfehlungsschreiben, dessen Inhalt Bonifacius auf Grund der bei seiner ersten Anwesenheit in Thüringen im Jahre 719 gesammelten Erfahrungen dem Pabst ohne Zweifel selbst mündlich insinuirt hat, geht mit Bestimmtheit hervor, nicht bloß, daß schon vor seinem Auftreten Christen in Thüringen vorhanden gewesen, sondern daß dieselben bei den Einfällen der Heiden, wohl Sachsen, die Feuerprobe ihres jungen Christenthums mit ruhmwürdiger Treue und Standhaftigkeit abgelegt haben. — Dem universo populo Thuringorum widmete Gregor, der Knecht der Knechte Gottes,

*) Die Eidesformel, durch welche nicht bloß Bonifacius, sondern Deutschland, zunächst Thüringen, an Rom gekettet wurde, findet sich bei Othlo l. I. cap. 19., in den Epist. Bonif. p. 163, wie auch bei Baron. an. 723. n. 4.

noch ein besonderes Schreiben (s. Othlo l. I. cap. 25), um dem neuen Bischof, dem römischen Apostel der Thüringer, womöglich den Weg zur völligen Christianisirung und Unterwerfung derselben unter den päbstlichen Stuhl zu bahnen und sie zur Herrichtung eines Wohnsitzes für ihn und zur Erbauung von Kirchen geneigt zu machen. Im Besitz solcher Instruktionen und Empfehlungsbriefe verließ Bonifacius Rom. Zunächst suchte er für sich und die Seinigen den weltlichen Schutz und Beistand zu gewinnen. Karl Martell, der sonst kein Herz hatte für die Kirche, ja die Güter derselben mehrfach seinen Soldaten zuwies, entsprach in diesem Falle den Bitten des Pabstes nach Kräften. Er stellte dem neuen Apostel einen offenen Schutzbrief aus (s. Serrar. n. 16. ad vit. Bonif.), in welchem Bonifacius den weltlichen und geistlichen Beamten und Großen des Reichs, nämlich den Dominis sanctis et Apostolicis Episcopis, Ducibus, Comitibus, Vicariis, Domesticis, vel omnibus agentibus iunioribus nostris seu Missis decurrentibus et amicis nostris aufs wärmste empfohlen wurde. Auch die beiden anderen Schreiben an die Vornehmen und das Gesammtvolk Thüringens verfehlten, wie der Erfolg lehrt, ihren Zweck nicht.

Vergegenwärtigen wir uns kürzlich den Missionszug, welchen Bonifacius höchst wahrscheinlich gemacht hat! Als Irrlehrer und falsche Priester, wie es immer heißt, nämlich die am Evangelium festhaltenden Brüder, dem römischen Apostel bei seinem Auftreten in dem südlich vom Walde gelegenen Thüringen viel zu schaffen machen, wendet er sich zunächst nach Hessen, legt die Axt an die heilige Donnerseiche bei Geismar und bricht dort durch die Gewalt seiner Predigt die Macht des Heidenthums. Von der Edder begibt er sich über die Werra nach Thüringen, und zwar zunächst auf's Eichsfeld. Dort zerstört er, wie berichtet wird, am Sonntage Septuages. den Dienst eines Götzen Stuffo, baut eine Kapelle auf dem Stuffenberg und setzt einen Priester ein. Nach dem Harz sich wendend, macht er in der Gegend von Ilefeld dem Dienste des Götzen Biel, wie auch in der Nähe von Sondershausen der Anbetung einer Lahra und Jecha ein Ende. Sicherlich hat Bonifacius auch an diesen Oertern seiner Wirksamkeit für Errichtung von Heiligthümern Sorge getragen, indem es bei ihm wie auch bei anderen Missionären Grundsatz war, den jungen Christen einen Ersatz für ihre zerstörten heidnischen Opferplätze u. s. w. zu bieten. — Vom Harz richtete Bonifacius seinen Weg über die Unstrut nach dem Thüringerwalde. Zwischen beiden Gebirgen ist das eigentliche Gebiet, auf welchem der neue Missionär Thüringens seine Thätigkeit entfaltete. Dort lebten die Viri magnifici sammt dem universus populus Thuringorum, an welche der römische Apostel die beiden päbstlichen Schreiben mit ihren Empfehlungen, Ermunterungen und Ermahnungen abzugeben hatte zur völligen Christianisirung resp. römischen Katholisirung des schon von britischen und angelsächsischen Priestern bearbeiteten Bodens. So genau aber auch das Missionsfeld unseres Bonifacius bezeichnet ist, so hält es gegenwärtig doch schwer, ja es ist ganz unmöglich, die einzelnen Stätten, wo er gewirkt hat, mit Bestimmtheit anzugeben. Zwar werden mehrere Kirchen, besonders im nordwestlichen Thüringen, als von Bonifacius gegründet namhaft gemacht, z. B. zu Heilsberg, Herbsleben, Uhrleben, Thamsbrück, Langensalza, Trettenburg, Greussen, Monra. Auch wird ihm die Stiftung der Benediktinerklöster zu Kreuzburg, zu Falken über Treffurt und zu Homburg an der Unstrut zugeschrieben. Besonders gern macht man ihn zum Gründer der Johanniskirche bei Altenberga im Thüringerwalde, und trägt dabei, auf Grund der Chron. Thuring. des erst im 15. Jahrhundert lebenden Johannes Rohte, kein Bedenken, zu behaupten, daß diese Kirche die erste christliche Kirche in Thüringen sey. Alle diese Angaben beruhen aber auf keinem geschichtlichen Grunde. So groß auch in den verschiedensten Gegenden Thüringens die Zahl der Kirchen und Kapellen gewesen ist, welche dem Bonifacius ihr Daseyn verdanken und zu welchen sicherlich auch die 30 Kirchen gehören, die späterhin von den Heiden zu seinem Schmerze eingeäschert wurden: so ist doch nur sein Aufenthalt, seine Missionsthätigkeit am nördlichen Fuße des Thüringerwaldes, an der Ohra, durch sichere Zeugnisse der Geschichte,

welche Wilibald, sein Schüler, und Othlo, beide seine ältesten Biographen, überliefert haben, verbürgt. Dort, in loco, qui dicitur Ortorf, wo das lautere Christenthum bereits bekannt war, wurde c. 725 von Bonifacius nach einer ihm zu Theil gewordenen Erscheinung des Erzengels Michael ein Kloster sammt Kapelle demselben zu Ehren erbaut, und zwar auf einem Grundstück, welches ihm von frommen, dem Christenthum befreundeten Männern, Hugo dem Aeltern und Albold — wahrscheinlich derselbe, welcher im früher mitgetheilten päbstlichen Schreiben Albord genannt wird — und anderen thüringischen Herren bereitwillig eingeräumt (s. Othlo l. I. cap. 29). Ohrdruf's Kloster, nach der Regel des heiligen Benediktus eingerichtet und mit einträchtigen, frommen Mönchen besetzt, welche nach apostolischer Sitte durch ihrer Hände Arbeit Kost und Kleider instanter laborando sich erwarben, wurde unter Wigbert's Leitung die erste Bildungs- und Missionsschule der Kirche Thüringens, eine wahrhaft volksthümliche Stiftung, welche damals der Bestätigung des Pabstes noch nicht bedurfte. Nicht weniger sicher ist in späterer Zeit, wahrscheinlich um 740, das Marienkloster zu Erfurt von Bonifacius errichtet worden*). Schon die Lage des für die damalige Zeit nicht unwichtigen Ortes, mitten im Herzen Thüringens, macht es mehr als wahrscheinlich, daß Bonifacius solch eine Stiftung und zwar vielleicht mit der schon damals von ihm gehegten Hoffnung, die Kirche zu St. Mariä zu einer bischöflichen Kirche zu machen, dort in's Leben gerufen hat.

Fand aber auch Bonifacius das Christenthum schon an vielen Orten Thüringens vor, so daß ihm dadurch die Sammlung von Gemeinden und die Stiftung von Kirchen erleichtert wurde, so gab es — ganz abgesehen von den an der nördlichen und östlichen Gränze lebenden Heiden, welche trotz des starken Armes Karlmann's und Pipin's ihre verderblichen Einfälle wiederholten — im Innern Thüringens auch nach jahrelanger Missionsthätigkeit des eifrigen Apostels noch Heiden, welche der jungen Kirche viel zu schaffen machten. Sein Schmerz über die Leiden, welche die Kirche Thüringens durchzukämpfen hatte, wurde vermehrt, als Grypho, der zurückgedrängte Bruder Karlmann's und Pipin's, sein im väterlichen Testamente ihm zugewiesenes Erbtheil, nach Karlmann's Abdankung (746), wieder zu erlangen suchte und zu diesem Behuf ein Bündniß mit den heidnischen Sachsen schloß. In welch einem warmen Herzen Bonifacius die thüringische Kirche, welcher durch den bevorstehenden Kampf große Gefahr drohte, getragen hat, davon legt das herrliche Bittschreiben an Grypho (aufbewahrt in der Edit. Serrar. 26., sowie in Broweri Antiquit. Fuldens. l. III. c. 10.) Zeugniß ab, durch welches er die drohende Gefahr abzuwenden sich bemühte. — Besonders aber hatte Bonifacius, um das mannichfach getrennte, zerfahrene Wesen der Gemeinden und ihrer Glieder zu einigen und, seinem abgelegten Eide gemäß, an den römischen Stuhl zu binden, nach wie vor unsäglich viele Kämpfe mit den sogenannten Irrlehrern, den britischen Missionären, welche durchaus nichts vom Pabstthum wissen wollten**). Ihre Zahl war bedeutend. Die Häupter derselben waren Drothwin, Berthere, Canbereth und Hunred, welche, als sie die römischen Lehren und Gebräuche sammt dem Cölibat nicht annahmen, als die ersten Christen in Thüringen das päbstliche Straf- und Zuchtmittel, den Bann, zu fühlen hatten***). Nur wenige dieser in der Ehe lebenden Missionäre werden zu Bonifacius übergetreten seyn. Darum aber und weil im Ganzen nur eine geringe Anzahl angelsächsischer Priester in Thüringen wirkte, hatte er Mühe und Noth,

---

*) Außer Ludger berichtet der Auctor des Variloq. Antiquit. Erphord. davon bei dem Jahre 752: Monasterium beatae Mariae virginis Erffurt constructum est per S. Bonifacium primum Archiepiscopum Moguntinensem. Aehnlich der Auctor Additionum ad Lambert. Schafnaburg. und der Auctor de Landgraviis Thuring. c. 6.

**) S. Bonif. Epist. 16: Multis et variis tempestatum turbidinibus concussi et quassati sumus, sive a paganis, sive a falsis Christianis, seu a fornicariis Clericis, sive a pseudosacerdotibus: et maxime, ut timemus, nostris meritis exigentibus tribulamur.

***) S. Wilibald. vit. Bonif. c. 8., woraus Othlo l. I. cap. 28. seine Berichte entlehnt hat.

Geistliche für die thüringische Kirche herbeizuschaffen. In seiner Verlegenheit gestattete der römische Apostel sogar einmal einem britischen Missionär das Taufen und die Seelsorge. Baldmöglichst ließ aber Bonifacius nicht nur Lehrmittel, besonders Bibelexemplare, sondern auch Gehülfen und Gehülfinnen aus England nach Thüringen kommen. Zu diesen gehören, dem Berichte Othlo's zufolge, Burchardus, Lullus, Wilibald und Wunnibald, zwei Brüder, Witta und Gregorius, und die Frauen Kunigild nebst ihrer Tochter Berthgith, Kundrut, Tecla, Lioba und Waldburg. Unter diesen ist Lullus bekanntlich am berühmtesten geworden. Seiner Mutter Schwester Kunigild und ihre Tochter Berthgith, durch Klugheit und Gelehrsamkeit ausgezeichnet, wurden als Lehrerinnen in den neuen Nonnenklöstern Thüringens mit gutem Erfolge verwendet. (Othlo berichtet: In Thuringorum regione constituebantur magistrae.)

Nachdem auf solche Weise Bonifacius für die Entwicklung und Befestigung der thüringischen Kirche gesorgt hatte, reiste er, schon früher (732) in Anerkennung seiner hohen Verdienste, welche er sich innerhalb und außerhalb Thüringens erworben hatte, von Gregor III. mit dem erzbischöflichen Pallium geschmückt, im J. 738 zum drittenmale nach Rom. Der Erfolg seines dortigen Aufenthaltes offenbarte sich in noch sorgfältigerer Katholisirung und Organisirung der Kirche nach römischem Muster, welches so sehr sich auch Kopf und Herz der Thüringer dagegen sträubte, für Thüringen, ja für Deutschland, nach und nach maßgebend wurde (s. Dr. Joh. Marbach's Aufsatz im „Sonntagabend" 1862. Nr. 5.) auf lange Zeit. Um die kirchlichen Zustände und Angelegenheiten leichter und besser in Ordnung zu bringen und in Ordnung zu erhalten, wurde von Bonifacius zur Gründung von Bisthümern geschritten. Auch Thüringen wurde dabei bedacht. Erfurt wurde als Bischofssitz auserseh en und als solcher nebst Buraburg, Würzburg und Eichstädt vom Pabst Zacharias feierlich bestätigt. Man hat vielfach an der wirklichen Gründung des Bisthums Erfurt gezweifelt. Wohl mit Unrecht! Es ist sicherlich von Bonifacius gegründet und eingerichtet und die Verwaltung dem Presbyter Adolar, welcher, auch Bischof genannt, in Begleitung desselben den Märtyrertod fand, übertragen worden. Nach Adolar's Tode und mit der Erhebung des Bonifacius (746) auf den erzbischöflichen Stuhl zu Mainz, in Folge deren ganz Thüringen, mit Ausnahme des südlich vom Thüringerwalde gelegenen hennebergischen, zum Bisthum Würzburg gehörenden Antheils, demselben anheim fiel, wurde jedoch das Erfurter Bisthum wieder aufgehoben. Von einem längeren Bestand findet sich, wenn man von ungeschichtlichen Annahmen absieht, keine Spur. Im Gegentheil spricht Vieles, z. B. der spätere Auftrag des Bonifacius an Lullus, seinen Nachfolger in Mainz, die in Thüringen zerstörten Kirchen wieder aufzubauen, wie auch Hersfeld's und Fulda's Erwerbungen von Zehnten und Besitzungen in Thüringen, für die noch zu Lebzeiten des Bonifacius erfolgte Aufhebung des Bisthums Erfurt. Denn hätte damals noch ein Bischof in Erfurt seinen Sitz gehabt, so würde derselbe den Wiederaufbau der erwähnten Kirchen besorgt und den berührten Erwerbungen nicht gleichgültig zugesehen haben. Was die von einem Mainzischen Schriftsteller aufgestellte und von anderen Gesinnungsgenossen oft wiederholte Behauptung anlangt, Bonifacius habe durch eine Gottesgabe vornehmer Herren die weltliche Herrschaft, das ius territorii, über Erfurt und Umgegend erhalten, so ist dieselbe eben so abgeschmackt und fabelhaft, als die alte Behauptung in Betreff der weltlichen Herrschaft des Pabstes in Italien durch das Patrimonium Petri. Das weltliche Regiment über Erfurt wie über Thüringen überhaupt lag zu des Bonifacius Zeiten einzig und allein in den Händen der fränkischen Könige, welche sich von keiner Seite her ihre Landeshoheit auch nur im Geringsten beschneiden ließen.

Nicht ohne wohlthätigen Einfluß auf die Gestaltung der kirchlichen Verhältnisse Thüringens blieben die Concilien oder Synoden, welche auf Befehl Karlmann's durch Bonifacius seit dem Jahre 742 alljährlich gehalten wurden, um die Lex Dei et Ecclesiastica Religio, d. h. die Kirchenlehre sammt der Kirchenzucht, zur Seligkeit der Ge-

meinden wieder in's Leben zu rufen. Diese Kirchenversammlungen waren nicht, wie in früheren Zeiten, bloß aus Geistlichen, sondern auch aus weltlichen Herren gebildet, so daß selbst die Mitwirkung des Volkes nicht ausgeschlossen war. Schon auf der ersten dieser Kirchenversammlungen, dem wahrscheinlich in Regensburg abgehaltenen sogenannten Concilium Germanicum, wurden mehrere zeitgemäße Bestimmungen getroffen, welche nicht vom Pabste oder seinem Erzbischof Bonifacius, sondern vom weltlichen Herrscher, Karlmann, publicirt wurden. Das seither bestandene Presbyterium wird aufgehoben. Jeder Priester hat sich dem Bischof zu unterwerfen mit der Verpflichtung, vor demselben zur Fastenzeit zu erscheinen und von seiner Amtsführung Rechenschaft abzulegen. Das Heidenthum soll durch's Christenthum völlig abgeschafft werden. Kleriker sollen keine Waffen tragen und in Fällen fleischlicher Ausschweifung streng bestraft werden. Den Gemeindegliedern wird das Erlernen des Vaterunsers und des Glaubens eingeschärft. Daß aber diese und viele andere Bestimmungen nicht alsbald und vollständig ausgeführt wurden, lehrt die Wiederholung derselben auf den nachfolgenden Versammlungen. Welchen Antheil der weltliche Herrscher an diesen Synoden hatte, ergibt sich aus dem denkwürdigen Schluß dieser ersten Synodaldekrete: Statuimus per annos singulos Synodum congregari, ut nobis praesentibus canonum decreta et Ecclesiae iura restaurentur, et religio christiana emendetur.

Aus dem eben berührten Synodalwesen, welches durch Karlmann in's Leben trat, ergibt sich zum Theil schon das Verhältniß, in welchem die deutsche Kirche überhaupt und die thüringische insbesondere zum Staate stand. Die Kirche war abhängig vom Staat und bedurfte des Staates zu ihrer Ausbreitung und Befestigung*). Bonifacius sammt den Seinen hat sich dem dominio et patrocinio des weltlichen Herrschers nicht bloß anvertraut, sondern unterworfen. Der Erzbischof und seine Geistlichen waren dem römischen Pabste zum Gehorsam verpflichtet, aber nur in geistlichen, nicht in weltlichen Dingen. Karlmann wie auch Pipin ließen den Pabst in Anordnung aller der Angelegenheiten, welche die kirchliche Ordnung und das religiöse Leben betrafen, frei und ungehindert gewähren. Die heidnische Sitte der Thüringer, nicht bloß zahme, sondern auch wilde Pferde zu essen, erklärt der Pabst für eine ganz abscheuliche Sache und ermahnt den Bonifacius, ihr durch Kirchenbuße und auf andere Weise Einhalt zu thun (s. Othlo l. I. c. 32). Auf Befehl des Pabstes darf Bonifacius nur zu Ostern und Pfingsten taufen — bloß in Lebensgefahr des Täuflings war eine Ausnahme erlaubt (s. Othlo l. I. c. 23). Priester zu bestellen und durch Auflegung der Hände zu ihrem Amte einzuweihen, war dem Bonifacius gleichfalls nicht zu allen Zeiten gestattet. Es waren gewisse Monate und Tage dazu vom Pabste festgesetzt. In Beziehung auf die Todtenopfer oder die Seelenmessen ertheilt der Pabst dem Bonifacius den Bescheid: die heilige Kirche hält es also fest, daß jeder Priester für seine Todten, die wahre Christen gewesen, opfert und ihrer in der Messe gedenkt zur Seelen Seligkeit — ein Bescheid, auf welchen die Seelenmessen alsbald in der thüringischen Kirche in Gebrauch kamen und die Quelle unzähliger Schenkungen wurden. Die fränkischen Könige hatten auch nichts dawider, daß der Pabst in Betreff der thüringischen Kirche vom Bitten, Ermuntern, Ermahnen und Warnen mit raschen Schritten zum Verdammen derer überging, welche seinen Anordnungen nicht Folge leisteten. Aber im Allgemeinen hielten sie mit strenger Hand fest an dem alten Grundsatz: Cuius est regio, eius est religio, und ließen sich die Zügel nicht aus den Händen nehmen. Davon legten sie öfters Zeugniß ab, wenigstens durch die jährlichen Synoden, welche sie kraft ihres Königsamtes nicht bloß beriefen, sondern auf welchen sie auch oft in Person den Vorsitz führten, und deren Beschlüsse von ihnen confirmirt und publicirt wurden.

---

*) S. Bonif. Epist. 3: Sine patrocinio Principis Francorum nec populum regere nec Presbyteros vel Diaconos, Monachos vel ancillas Dei defendere possum, nec ipsos paganorum ritus et sacrilegia idolorum in Germania sine illius mandato et timore prohibere valeo.

Während die Christianisirung und kirchliche Organisirung Thüringens rasch vorwärts schritt, hatte Bonifacius in Betreff der Subsistenzmittel für sich und seine Gehülfen und Gehülfinnen, wie auch in Betreff der Mittel zu Almosen und zur Förderung kirchlicher Zwecke manche Sorge durchzukämpfen. Die Zehntenabgabe war zwar, wenigstens seit Pipin's Herrschaft, auch in Thüringen angeordnet, aber noch nicht gehörig in Gang gebracht (s. Pabst Zacharias' Antwort an Bonifacius in dessen Epist. n. 138). Am Schlusse seiner Missionsthätigkeit in Thüringen war Bonifacius unter solchen Umständen wegen des Schicksals besorgt, welches seinen Freunden und Schülern dort nach seinem Tode widerfahren werde. „Sie sind" — schreibt er darum an Pipin — „fast Alle Ausländer; einige derselben arbeiten als Pfarrer in dem Dienste der Kirche und dem Unterrichte des Volkes; andere leben als Mönche in ihren Zellen und unterrichten die Kinder im Lesen. Einige wenige alte Männer haben mir schon lange in meiner Arbeit und in meinen Mühseligkeiten beigestanden." Alle diese Gehülfen empfiehlt er dem Schutze und der Gnade des Königs, damit sie nicht, wie Schaafe, die keinen Hirten haben, zerstreut werden und die heidnischen Nachbaren (Sachsen und Wenden) den christlichen Glauben nicht unterdrücken möchten. Er beschwor ihn daher bei Gott, den Lullus, wenn es Gottes Wille sey und wenn es seine Gnade für gut finde, zum Dienst der Kirche anzustellen. Ehe Bonifacius für immer von Thüringen schied, stellte er im Jahre 754 seinen Freund und Nachfolger auf dem erzbischöflichen Stuhle zu Mainz den geistlichen und weltlichen Häuptern vor, überwies ihm die zu seinem Sprengel gehörigen Kirchen und Güter und legte ihm den Wiederbau der von den Heiden zerstörten Kirchen an's Herz. Lullus suchte im Geiste des Bonifacius die Kirche Thüringens zu leiten und fortzubauen. Er hielt sich oft daselbst auf, um die kirchlichen Angelegenheiten zu ordnen und zu befestigen — soll auch die Petrikirche zu Ohrdruf geweiht haben*). Sein erzbischöfliches Wirken ist geringer als das seines Vorgängers. Nach wie vor wird die Kirche vom Staate bevormundet. Im Jahre 764 ließ Pipin, wie ein summus episcopus, dem Lullus die Verordnung zukommen, daß er wegen des reichen Segens an Feldfrüchten, den Gott nach einer schweren Zeit gegeben, einen Bettag halten und dabei die Almosen nebst Decem einsammeln solle (s. Bonif. Epist. n. 96). Als Thüringen in Folge eines anhaltenden Regenwetters von einer großen Theuerung und von einem außerordentlichen Menschensterben heimgesucht ward, richtete Lullus unter dem bescheidenen Titel Antistes an die angesehensten Geistlichen Thüringens, seine geliebtesten Söhne Denehard, Eanberth, Winberth, Sigiher und Sigewald, einen Hirtenbrief mit der Vermahnung, daß sie die dortigen Christen geistlichen und weltlichen Standes zum fleißigen Gebet, zum Fasten und zur Abwendung dieser Plage anhalten sollten**).

3. Von hoher Bedeutung für die Entwicklung der Kirche Thüringens wurden die Klöster, welche dort gestiftet wurden nach dem Geiste der Zeit. Zwar scheint das von Bonifacius zu Ohrdruf gestiftete Benediktinerkloster niemals zu einer großen Be-

---

*) S. Chron. Lamberti Schafnaburg., zu welchem eine spätere Hand schreibt: Dedicatio Ecclesiae in Ordorff a beato Lullo in honore S. Petri.

**) Dieser Hirtenbrief, welcher den damaligen Zustand der geistlichen Angelegenheiten in Thüringen treffend erläutert, findet sich unter den Epist. Bonif. num. 62: Admonemus vos, ut rogetis omnes ubique Deo servientes tam servos Dei quam ancillas Christi in provincia Thuringorum, universamque plebem, ut in communi misericordiam Domini deprecentur, quatenus ab imminenti pluviarum flagello liberemur, id est unam hebdomadem abstineant se ab omni carne et omni potu, in quo mel sit: secunda feria, quarta feria et sexta feria ieiunetis usque ad vesperam: et unus quisque servorum Dei et sanctimonialium L Psalmos cantet omni die in illa septimana, et illas missas, quae pro tempestatibus fieri soleant, celebrare vos, Presbyteri, recordamini. Misimus vobis nomine Domini Romani Episcopi, pro quo unusquisque vestrum XXX missas cantet, et illos Psalmos et ieiunium iuxta constitutionem nostram. Similiter pro duobus laicis nomine Meginfrith et Hraban X missas unusquisque vestrum cantet. Valete in Domino semper.

deutung gelangt zu seyn. Zu gering dotirt und auch wohl den öfteren Einfällen der Sachsen und Thüringer ausgesetzt, war und blieb es eine cellula, ein kleines Kloster, welches, späterhin zu Hersfeld geschlagen und von dem in Erfurt aufblühenden Marienkloster verdunkelt, allmählich ganz einging. Wichtiger für Thüringen wurden die von Bonifacius und Lullus zu Fulda und Hersfeld gestifteten Klöster in Hessen. Beide Stiftungen, welche sich nach und nach aus ihrer ascetischen und contemplativen Stellung zu Bildungs- und Missionsschulen erhoben, versahen die immer mehr wachsende Kirche Thüringens mit den erforderlichen Geistlichen. Thüringen mußte dafür reichliche Güter, Decem und Zinsen hergeben. Schon Pipin stattete Hersfeld mit vielen Gütern aus*). Lullus schenkte (785) dem Stifte Fulda Güter zu Vargel an der Unstrut**) nebst 30 Hufen Land zu Ohrdruf, welche zu der oben erwähnten cellula gehörten. Beide Klöster wurden besonders reichlich von Karl dem Großen, der von seinen eigenen Gütern den Decem gab, bedacht. Schon 770 schenkte er dem Stifte zu Hersfeld die Zehnten zu Gotha und Zimmern, ein Gut zu Wölfis, damit die Mönche für ihn und seine Regierung Barmherzigkeit erbitten sollten. Dazu gab er 778 noch 5 Hufen und 3 Mansen. Späterhin, im Jahre 784, verehrte Karl d. Gr. dem Stifte zu Fulda alle seine an der Unstrut gelegenen Güter, und zwar seinen Hof zu Vargel nebst allen dazu gehörigen, fern und nahe gelegenen Ländereien***). Zu diesen frühesten Schenkungen kam immer mehr Zuwachs, so daß Fulda und Hersfeld am Ende mehr als ein Fünftheil des thüringischen Bodens nebst bedeutender Decimation und einer Menge Zinsen besaß. Auf solche Weise wurden freilich der jungen Kirche Thüringens viele Mittel zu ihrer Erhaltung und Erweiterung entzogen. Doch die thüringische Geistlichkeit wußte diesem Uebelstande dadurch abzuhelfen, daß sie ihre Gemeindeglieder zu Schenkungen und Stiftungen aller Art veranlaßte. „Bald versprechen die Priester" — sagt Karl d. Gr. — „den Himmel, bald drohen sie mit der Hölle, und auf diese Art bringen sie Reiche und Arme, die einfältig und unbehutsam sind, im Namen Gottes oder eines Heiligen um das Ihrige." Die thüringischen Kirchen wurden besonders unter der Regierung der sächsischen Kaiser um das Jahr 1000, wo man das Ende der Welt erwartete, reichlich mit Gütern beschenkt.

Dem Geiste der Zeit gemäß wurden aber in Thüringen selbst außer den Kirchen auch Klöster verschiedener Orden gestiftet, welche noch mehr zur Befestigung des Christenthums dienten, auch da und dort die Wissenschaft förderten, besonders aber auf das Aufblühen der Gewerbe, des Garten- und Feldbaues und anderer Beschäftigungen heilsam einwirkten. In Thüringen lassen sich, ganz abgesehen von zahlreichen Wallfahrtsörtern und Klausen, mehr als 60 Klöster nachweisen. Die wichtigsten derselben waren: 1) in dem jetzt preußischem Gebiete: zu Erfurt (mehrere), Naumburg (2), Pforta, von Schmölln dahin verlegt, Weißensee, Cölleda, Memleben, Roßleben, Tondorf, Sangerhausen, Mühlhausen, Nordhausen, Homburg bei Langensalza, Veßra, Trostadt in der Gegend von Schleusingen; 2) im heutigen Großherzogthum Weimar-Eisenach: zu Weimar (2), Jena, Bürgel, Eisenach (mehrere), Kreuzburg, Frauensee, Oldisleben, Allstedt, Kapellendorf, Heusdorf, Berka, Ilmenau, Mildenfurt; 3) im heutigen Herzogthum Altenburg: zu Roda, Lausnitz; 4) im heutigen Herzogthum Gotha: zu Gotha (2), Teutleben, Grafentonna, Reinhardtsbrunn, Volkenroda, Georgenthal, Ichtershausen, Döllstädt, das Walburgiskloster bei der Wachsenburg; 5) im heutigen Herzogthum Meiningen: zu Frauenbreitungen, Veilsdorf, Saalfeld, Rohr bei Meiningen, Probstzella; 6) in der heutigen hessischen Herrschaft Schmalkalden:

*) S. Hist. Landgrav. Thur. ap. Pistor. cap. 9: Iste Pipinus, rex Franciae et Alemanniae, fundavit monasterium in Hersfeld et dedit ei multa bona in Thuringia et Hassia.

**) S. Schannat. Tradition. Fuldens. p. 70: Guden. cod. diplomat.: Tradidi Domino meo S. Bonifacio Archiepiscopo et martyri coemtionem praediorum, quam coemi in villa Fargalaha, quae sita est in pago Thuringiae, super fluvium Unstruth nuncupatum.

***) S. das Diploma Carol. M. in Broweri Antiquit. Fuldens. lib. 3. cap. 12.

zu Schmalkalden, Herrenbreitungen; 7) in den heutigen schwarzburgischen Fürstenthümern: zu Arnstadt (1), Stadtilm, Paulinzelle — Markfußra, Jechaburg. — Fürwahr! Thüringen war, wie wohl kein anderes Stück deutschen Bodens, reichlich mit Klöstern besetzt, welche vornehmen und reichen Herren und Frauen ihr Daseyn verdankten. Zum Unterhalt ihrer Bewohner, der Mönche und Nonnen, machten Hohe und Niedere, unter dem Einfluß der Geistlichen, je länger je mehr zur Vergebung ihrer Sünden, zu ihrem Heil und ihrer Seelen Seligkeit Schenkungen und Stiftungen aller Art mit rührender Aufopferung. Auf solche Weise bekamen die Klöster bald ganze, bald halbe Dörfer, bald Güter, Aecker, Weinberge, Holzungen, Fischereien, und dazu Leibeigene besonders auf den umliegenden Ortschaften. Die meisten dieser Klöster waren mit großem Grundeigenthum und bedeutenden Zinsen bedacht. Auch brachten sie viel Grundbesitz durch Kauf an sich und nahmen Land in Lehn, worüber Grafen und andere vornehme Herren als Schirmvoigte (Advocati) gesetzt wurden, die sich oft selbst aus Klostergut bereicherten und den Besitzern mit der Zeit gefährlich wurden. Manches dieser thüringischen Klöster besaß mehr Grundeigenthum, als manche Grafschaft. Zu den reichsten Klöstern gehörten Ichtershausen, Kapellendorf, Heusdorf, besonders Georgenthal, welches 380 Hufen Land, 200 Acker Wiesen, gegen 30 Hufen Weinberge u. s. w. besaß, und Reinhardtsbrunn, welches in mehr als 140 Ortschaften Thüringens theils Grundbesitz, theils Censiten hatte, welche Früchte, Käse, Wachs, Honig, Leinwand, Tuch u. s. w. zum Kloster brachten. Anfangs erlaubten die Grafen und Herren ihren Unterthanen, den Klöstern Geschenke an beweglichen und unbeweglichen Gütern zu machen. Als aber die Schenkungen an die Klöster in bedenklicher Weise überhand nahmen, so daß dieselben immer reicher, Bürger und Bauern dagegen immer ärmer wurden, bestimmten die Landgrafen, daß ihre Genehmigung dazu erforderlich sey. Selbst bei Käufen von Grundstücken, welche die Klöster mit Privatpersonen abschlossen, wurde nach und nach diese Einrichtung getroffen. Die Landgrafen erhielten für ihren Consens bald eine namhafte Summe. Als Ritter Heinrich dem Kloster Reinhardtsbrunn sein Gut nebst der Kirche zu Tüttleben verkaufte, gab das Kloster dem Landgrafen Ludwig III. für seine Einwilligung 110 Mark Silber und 7 Hufen Land (vgl. Thur. Sacra p. 96). — Das Leben und Treiben in diesen Klöstern gestaltete sich wie in anderen Gegenden. Der beste Oekonom, der beste Abt. Oft Ueberfluß an Geld und Gut, so daß sie manchem Grafen und Herrn Thüringens leihen konnten, oft Mangel in Folge schlechter Bewirthschaftung, so daß sie borgen mußten. Von theologischer Wissenschaft war in den Klöstern wenig die Rede, obschon Karl der Große bereits bestimmt hatte, daß die Priester nicht bloß mit dem kirchlichen Formular bekannt, sondern auch wissenschaftlich gebildet und von einer Commission geprüft werden sollten. Statt Gottes Wort zu treiben, nährten die thüringischen Mönche in schrecklicher Weise den Aberglauben. Aus der Hörsel zwischen Gotha und Eisenach machten sie Höre-Seel und lehrten das Volk, der Hörselberg sey die Werkstatt des Fegefeuers und am Abhange dieses Berges, bei Sättelstedt, die Heimath des Satans. In Sangerhausen wurde der heilige Ulrich von Geistlichen und Laien angerufen, die Mäuse und Rätze zu vertreiben. Auch als Thüringen seit 1378 eine Universität in Erfurt erhielt, so daß die Studirenden nicht mehr genöthigt waren, nach Fulda, Würzburg, Mainz oder gar nach Prag zu reisen, blieb, während dort in allen Fakultäten ein reges, wissenschaftliches Leben zum Segen Thüringens sich entfaltete, das Studium der Theologie durch die Satzungen der römischen Kirche in engere Gränzen eingeschlossen und die Bildung der Geistlichen nach wie vor beschränkt.

4. In Folge der zahlreichen Klöster Thüringens, welche größtentheils dem Benediktinerorden angehörten, vermehrte sich auch die Zahl der Kirchen. Die Klöster sandten Vikare in die Dörfer und bildeten unter ihrem Patronate sogenannte Vikarien, Filialkirchen, aus welchen nach und nach durch Schenkungen und Vermächtnisse Parochialkirchen entstanden. Die Gründung fast sämmtlicher Kirchen Thüringens geschah

im Mittelalter mit großer Opferfreudigkeit von Hohen und Niederen, von Reichen und Armen, und zwar in sehr unruhigen und trüben Zeiten. Wie zu des Bonifacius Zeit die christlichen Pflanzungen in ihrem Entstehen von den umwohnenden Heiden oft heimgesucht wurden, so hatten auch die Klöster und Kirchen der späteren Zeit von den häufigen Befehdungen der kleinen Herren untereinander oder in Verbindung mit einander gegen die Mächtigeren viel zu leiden. Dazu kamen seit dem Anfang des 10. Jahrhunderts die verheerenden Einfälle der Hunnen, denen nichts heilig war. Von Nachtheil für Thüringens Kirchen und Klöster, besonders zu Erfurt und in der Umgegend bis Vehra und Straußfurt, wo es im Jahre 1080 zu einem blutigen Treffen kam, war auch der Kampf Heinrich's IV. mit Rudolf von Schwaben. In dem unheilvollen Kampfe des Kaisers Otto IV. mit dem Gegenkönig Philipp von Schwaben zu Ende des 12. und zu Anfang des 13. Jahrhunderts sind 16 Klöster und 360 Kirchen von den Böhmen, besonders von den Walachen, welche Landgraf Hermann zu seiner Hülfe herbeigerufen, auf's Schrecklichste verwüstet worden (s. Additam. ad Lambert. Schaffnab.). Die Kirchengeräthe und Kleinodien wurden geraubt und mit namenloser Frechheit das Heiligste verspottet. Erzählt wird, daß der Eine mit einem Chorhemd auf seinem Rosse gesessen, ein Anderer einen Priestermantel oder ein Meßgewand über seine Kleidung geworfen, und daß Altartücher den Pferden der Böhmen zur Decke gedient haben. Die Gotteshäuser, die noch nicht gänzlich zerstört und in Lagerstätten und Pferdeställe verwandelt worden, dienten den rohen Kriegern zum Schauplatz der Befriedigung ihrer Wollust. Denn dorthin schleppten sie die Nonnen und Klosterfrauen, an die Steigbügel ihrer Rosse gebunden. — Im 15. Jahrhundert, der Zeit des selbstsüchtigen Faustrechts und der unbändigsten Fehdelust, wurden in Thüringen nicht nur Burgen, sondern auch viele Kirchen in Stätten des Gräuels verwandelt. Zu all' diesen blutigen, scheußlichen Unthaten gesellten sich noch theure Zeiten, pestartige Krankheiten, der schwarze Tod seit dem Jahre 1348. Da verhältnißmäßig weniger Juden als Christen starben, warfen diese den furchtbaren Verdacht auf jene, das große Menschensterben — innerhalb 4 Jahren war der vierte Theil der Bewohner des Thüringer Landes umgekommen — sey ihr teuflisches Werk. Schon lange wegen Wucher verhaßt, auch beschuldigt, ein Christenkind zu Weißensee gekreuzigt zu haben, wurden sie jetzt angeklagt, die Brunnen und Quellen vergiftet zu haben. Ein furchtbares Blutbad verbreitete sich über ganz Thüringen. In Erfurt, Gotha, Eisenach, Kreuzburg, Arnstadt, Stadtilm, Nebra, Wiehe, Tennstedt, Herbsleben, Thamsbrück, Frankenhausen, Sondershausen, Weißensee und anderen Städten und Ortschaften fielen die Christen über die Juden her und verbrannten und erschlugen Tausende. Zur Büßung dieser Krankheiten traten die Flagellanten oder Geißler, welche schon seit langer Zeit in Süddeutschland ihr Wesen getrieben, auch in Thüringen auf und verursachten nicht wenig Störung in dem kirchlichen Leben. Die ersten dieser fanatischen Bußprediger aus dem Laienstande, deren Erscheinung an und für sich nichts Häretisches, nichts dem System der mittelalterlichen Kirche von vornherein Widersprechendes war, kamen im J. 1349 nach Weißensee, dann nach Erfurt, Gotha, Eisenach und Kreuzburg. Sie traten bald in größerer, bald in geringerer Anzahl auf. Auf den Ablaßwiesen zu Ilversgehofen bei Erfurt versammelten sich 3000 und zu Günstedt bei Weißensee 6000 Mann. Ihr ganzes Verhalten nahm aber bald eine bedenkliche Gestalt an. Mit ihren wild tobenden Gesängen unterbrachen sie, wenn sie in eine Kirche kamen, den Gottesdienst und den Priester in seinen Verrichtungen, ja legten selbst die Hand an ihn. Darum aber und weil sie überhaupt von kirchlichen Bußen und Heilsmitteln nichts wissen wollten, trat ihnen Pabst Clemens VI. mit dem Bann in den Weg. Aber auf solche Weise wurde ihrem fanatischen Treiben kein Ende gemacht. Sie arteten vielmehr in der Verfolgung immermehr aus, so daß sie sogar den Meineid für erlaubt hielten. Noch im Jahre 1414 ist Saame dieser Geißler in Thüringen vorhanden gewesen. In demselben Jahre wurden auf Befehl des ersten Kurfürsten von Sachsen, Friedrich, 34 dieser Ketzerei verdächtige Personen von dem Ketzermeister Hein-

rich Schönfeld, Dominikaner zu Sangerhausen, auf den alten Markt vor das Schloß gefordert, welche da öffentlich Widerruf thaten bis auf drei, die sofort verbrannt wurden (s. Müller's Annales p. 3). Ja, in der Mitte des 15. Jahrhunderts regten sich die Geißler unter Karl Schmidt von Neuem. Es gab ihrer damals zu Sangerhausen, Weißensee, Sondershausen und an anderen Orten eine große Anzahl. Aber der Herzog Wilhelm wie auch die Grafen von Schwarzburg und andere Herren beschlossen ihre Ausrottung. Es wurden ihrer viele verbrannt.

5. So trübe Zeiten aber auch über die thüringische Kirche kamen, so bewahrte sie dennoch den Schatz, welcher ihr anvertraut war von Gottes Hand, und wucherte damit in der Nähe und Ferne. Schon zu Ende des 10. Jahrhunderts betraten fromme Thüringer Seelen, getrieben von der Kraft des Evangeliums, das heilige Missionsfeld. Bruno von Querfurt, von seinem Bruder Gebhard und vielen anderen Thüringern begleitet, predigte den heidnischen Preußen das Evangelium, ward aber leider! von den Feinden des Kreuzes Christi gefangen und starb, wie später auch 18 seiner Gefährten, im Jahre 1010 eines qualvollen Todes. Mit glücklichem Erfolg begann späterhin ein anderer Thüringer, Hermann von Salza, der Hochmeister des deutschen Ordens, den Kampf gegen das Heidenthum an der Ostsee. Nach seinem Tode im J. 1239 wählte das Capitel den thüringischen Landgrafen Konrad zum Hochmeister. — Auch blieben die thüringischen Christen nicht theilnahmlos an der frommen Begeisterung, welche in Betreff der Befreiung des heiligen Grabes aus den Händen der Ungläubigen die christliche Welt bewegte. Dem Kreuzzug Friedrich's I. (1189) schloß sich Landgraf Ludwig III. mit einer Schaar seiner Thüringer an. Im Vertrauen auf ihren Schutzheiligen St. Georg, dem Ludwig in Eisenach eine Kirche geweiht, schlugen sie bei Ptolemais die Angriffe der Ungläubigen siegreich zurück. Aber ihre Hoffnung, die hartnäckig vertheidigte Stadt zu erobern, sank für immer, als drei hohe hölzerne Thürme, auf Ludwig's Befehl mit unglaublicher Anstrengung erbaut, von dem griechischen Feuer ergriffen, ein Raub der Flammen wurden. Ludwig hat mit seinen thüringischen Schaaren Großes gethan und sich den Beifall aller Kreuzfahrer erworben. Er starb auf der Insel Cypern den 26. Okt. des Jahres 1190. Seine Gebeine wurden von seinem trauernden Gefolge nach Thüringen in das landgräfliche Erbbegräbniß zu Reinhardtsbrunn gebracht. Sein Bruder und Nachfolger, Landgraf Hermann I., nahm zu Gelnhausen (1195) auf Veranlassung des päbstlichen Legaten Johann von Monte Celio, ebenfalls nebst vielen thüringischen Edlen das Kreuz. Von einem derselben, Ludwig von Wartberg, wird erzählt, daß er, um die Kosten des Kreuzzugs bestreiten zu können, einen Theil seiner Habe, 6 Hufen Landes in dem Dorfe Goldbach im Gothaischen, an das Nonnenkloster des heiligen Nikolaus zu Eisenach für 40 Mark Silber verkauft habe. Der glückliche Ausgang dieses Kreuzzugs ward durch den plötzlichen Tod Heinrich's VI. unterbrochen, in Folge dessen die meisten Kreuzfahrer, unter ihnen auch der Thüringer Landgraf Hermann I., sich einschifften und in die Heimath zurückeilten. An dem Kreuzzug Friedrich's II. (1227) nahm Landgraf Ludwig der Heilige sammt den angesehensten Grafen und Herren Thüringens aus glaubensfreudiger Seele Theil. Er rüstete sich dazu auf seine eigenen Kosten, weil er seine Unterthanen nicht mit der geringsten Auflage beschweren wollte. Hierauf bestellte er seine Schlösser und besuchte die thüringischen Klöster, um sich den Segen der Ordenspersonen zu holen. Ohne das heilige Grab zu sehen, starb er zu Otranto im 28. Jahre seines Alters.

Neben diesen nach Außen gerichteten Lebenszeichen der thüringischen Kirche blieb sie auch im Innern nicht unthätig. Wo immer nur in den unruhigen Zeiten, welche sie zu bestehen hatte, die Mittel aufgetrieben werden konnten, wurde die Kunst gepflegt und zum Dienste der Kirche verwendet. In verschiedenen Gegenden Thüringens entstanden prachtvolle Kloster- und Kirchenbauten im byzantinischem Styl. Noch heute erfüllen die Ruinen von Memleben, Paulinzella und anderer Klöster mit Bewunderung. Ebenso auch die herrlichen Liebfrauenkirchen zu Erfurt und Arnstadt. Der große Altar

zum heiligen Kreuz in der Michaeliskirche zu Ohrdruf war ein Kunstwerk von hoher Bedeutung (s. Thur. Sacr.). — Auch fing man an, der dramatischen Kunst Rechnung zu tragen im Geiste der Zeit. Mönche und Geistliche verfaßten, vielleicht durch die Sängerkämpfe auf der Wartburg veranlaßt, auf Grundlage alt- und neutestamentlicher Geschichten, besonders der Leidensgeschichte, Theaterstücke, welche in Kirchen und auf öffentlichen Plätzen, selbst unter Mitwirkung ihrer Verfasser, mitunter zur Erbauung, nicht selten aber auch zum Schrecken oder zur Belustigung der Zuschauer aufgeführt wurden. Eine der großartigsten solcher Aufführungen war die im J. 1322 in Eisenach stattgefundene, nämlich das Mysterium der zehn Jungfrauen, welches einen so gewaltigen Eindruck auf den greisen, aber tapferen Landgrafen Friedrich mit der gebissenen Wange machte, daß es sein Ende beschleunigte.

6. Durch die Vermehrung der Klöster, welche, mit Ausnahme sehr weniger, der geistlichen Inspektion des Erzbischofs zu Mainz unterworfen waren, und in Folge der von den Klöstern zahlreich gestifteten Kirchen, welche bis auf die südlich am Thüringerwalde gelegenen sämmtlich zu seinem Sprengel gehörten, wuchs in Thüringen natürlich das Ansehen und die Macht dieses geistlichen Oberhirten in hohem Grade. Die bescheidene, demüthige Stellung, welche einst Bonifacius und Lullus eingenommen, wurde nach und nach aufgegeben, besonders als zu der geistlichen Jurisdiktion im Laufe der Zeit sich in Erfurt und Umgegend auch die weltliche gesellte. Unter ganz unbegründeten Ansprüchen, mit frechster Anmaßung richteten die Erzbischöfe seit der Mitte des neunten Jahrhunderts ihr Augenmerk auf die Zehnten in Thüringen. Schon im Jahre 845 erhob der Erzbischof Ottgar dem Kloster Hersfeld gegenüber, und seit 874 der Erzbischof Liutpert (s. Brower. Antiquit. Fuldens.) dem Kloster Fulda gegenüber ernstliche, aber von wenig Erfolg begleitete Ansprüche auf die Zehnten, welche diese Klöster in Thüringen reichlich, aber rechtmäßig besaßen. Eine Hauptrolle in den thüringischen Zehntenstreitigkeiten, welche nicht selten in Zehntenkämpfe, ja in Zehntenkriege ausarteten, spielt Erzbischof Siegfried I. Ihm galt es eine Lebensfrage, die Zehntenfrage zum Abschluß zu bringen. Von Heinrich IV., welcher von seiner Gemahlin geschieden seyn wollte, aufgefordert, die Einwilligung des Pabstes dazu auszuwirken, machte der schlaue Prälat die Bedingung, daß er ihm die thüringischen Zehnten gewähren sollte. Die Thüringer, welche sich auf ihre Privilegien, Patrum suorum legitima, beriefen, denen zufolge der Erzbischof nec iure ecclesiastico nec lege forensi Zehnten von ihnen forderen — extorquere — (s. Lambert. Schaffnaburg. an. 1062 u. 1069) konnte, verweigerten die Entrichtnng derselben standhaft und wiesen die erzbischöflichen Beamten nachdrücklichst ab. Ja, sie gingen so weit, daß sie einige derselben aufhängten. Höchlichst aufgebracht über solche Vorkommnisse, schrieb Siegfried eine am 10. März 1073 in Erfurt zu haltende Synode aus, zu welcher nicht bloß alle geistlichen, sondern auch die weltlichen Herren Thüringens eingeladen waren. Von kanonischen Rabulisten und kaiserlichen Schaaren unterstützt, war er glücklich in der Geltendmachung seiner Ansprüche, welche auf die schamloseste Weise geschahen. Nur die unruhige Zeit, besonders durch die beabsichtigte Wahl Rudolf's von Schwaben zum König herbeigeführt, wobei Siegfried ebenfalls eine Rolle spielte, hinderte ihn an der Ausführung dieses Synodalbeschlusses. Aber aufgeschoben ist nicht aufgehoben. Als Gregor VII. die Ehelosigkeit der Geistlichen für eines der kräftigsten Beförderungsmittel der Macht und des Ansehens der katholischen Kirche erkannte und auch den deutschen Bischöfen den Befehl zugehen ließ, dafür zu sorgen, daß die Verheiratheten ihre Weiber entließen und die Unverheiratheten auf die Ehe völlig Verzicht leisteten, verfuhr der schlaue Erzbischof Siegfried in seinem Sprengel, also auch in Thüringen, so behutsam als möglich. Er gab den Priestern ein halbes Jahr Bedenkzeit; er ermahnte, er bat, dem Pabste gehorsam zu seyn, aber umsonst. Die thüringischen Geistlichen wollten ihre Weiber so wenig als andere diesseit und jenseit der Alpen fahren lassen. Da berief Siegfried im Oktober des Jahres 1074 die Geistlichen Thüringens nach Erfurt. Der Widerspruch war leb-

haft und allgemein; ja, manche Geistliche schworen dem Erzbischof sogar den Tod. Siegfried hielt es unter solchen Umständen nicht für rathsam, weiter auf diese Sache zu dringen, sondern suchte vielmehr diese Gelegenheit zu seinem eigenen Vortheil zu benutzen. Indem er der Geistlichkeit mit der Hoffnung schmeichelte, daß er selbst beim Pabste deswegen Vorstellung machen wollte, that er seiner Forderungen in Betreff der Zehnten auf's Neue Erwähnung und suchte dieselben mit solcher Hartnäckigkeit geltend zu machen, daß die lebhaftesten Unruhen daraus erwuchsen. Die thüringischen Prälaten widersprachen auf's Feurigste. Der Lärm breitete sich immer mehr aus. Man griff zu den Waffen, und es dauerte nur wenige Augenblicke, so stürmte der Pöbel auf den Versammlungsort und auf Siegfried los. Kaum gelang es ihm, mit Hülfe einiger Bewaffneten in Sicherheit zu kommen. Siegfried begab sich nach Heiligenstadt, wo er sich die Weihnachtsfeiertage über mit dem Bannstrahl rächte. — Auch Siegfried's Nachfolger gaben den alten Plan nicht auf, so großen Widerstand sie auch fanden. Einen neuen Versuch, die Thüringer zur Entrichtung der Zehnten anzuhalten, machte (1123) Erzbischof Adelbert. Als seine Beamten Gewalt brauchten, sammelten sich gegen 20,000 thüringische Bauern bei Kreuzburg und wollten unter Heinrich Raspe's Anführung den Erzbischof in Erfurt einschließen. Dieß bestimmte ihn, von seinen Forderungen abzustehen. — Im J. 1232 verlangte Erzbischof Siegfried III. zur Deckung seiner Schulden von allen Geistlichen, allen Stiftern und Klöstern seines Sprengels, also auch von Reinhardtsbrunn, eine Beisteuer. Der Landgraf verbot die Zahlung derselben auf Grund der Privilegien des Klosters, reizte aber dadurch den Erzbischof so gegen den Abt auf, daß letzterer es gerathen fand, sich dem Erzbischof, als dieser in Erfurt weilte, darzustellen und ihn zu versöhnen. Als Buße legte ihm der geistliche Oberhirt eine Geißelung auf, welche im Capitelhause der Liebfrauenkirche zu Erfurt stattfinden sollte. Der Zufall wollte, daß des Landgrafen Bruder, Conrad, durch Erfurt kam und die unwürdigste Behandlung des Abts vernahm. Entrüstet darüber, eilte er sofort an den bezeichneten Ort, fand den Abt halb entkleidet und den Erzbischof im Begriff, ihn mit Ruthen zu hauen. Dieß erbitterte ihn dergestalt, daß er auf den Erzbischof losstürzte, ihn bei den Haaren ergriff und erstochen haben würde, wenn ihn die Seinigen nicht zurückgehalten hätten (s. Möller, Reinhardsbrunn). — So viel von den durch die Erzbischöfe zu Mainz erregten Zehntenstreitigkeiten und anderen von ihnen verübten Rechtsverletzungen, welche wie ein schwarzer Faden durch die mittelalterliche Kirche Thüringens sich hindurchziehen und den Gliedern derselben viel Ach und Weh erpreßt haben!

7. Während die Erzbischöfe zu Mainz in solcher Weise auf das kirchliche und religiöse Leben der Thüringer offenbar einen nachtheiligen Einfluß ausübten, waren die Anstalten, welche sie zur Verwaltung der äußeren Angelegenheiten der Kirche trafen, nach und nach den Bedürfnissen der Zeit völlig entsprechend. Wegen der Weitschweifigkeit des erzbischöflichen Sprengels setzten die Erzbischöfe, nachdem ihr Ansehen und ihre Macht in Thüringen, besonders in Erfurt und Umgegend, durch alle Kämpfe der Zeit gewachsen war, einen Vicedom, Vicarius, Officialis des Severistifts zur Besorgung ihrer kirchlichen und weltlichen Geschäfte nach Erfurt. Wann diese Einrichtung getroffen worden ist, läßt sich schwerlich ermitteln. Schon im Jahre 1124 kommt ein mainzischer Vicedom Namens Ewich vor (s. Gudenus I. S. 60). Diese Vicedome hatten zunächst die Aufsicht über die vier geistlichen Stühle, Archidiaconatus, Synodalbezirke, in welche Thüringen, ganz entsprechend den vier weltlichen Gerichten, Dingstühle genannt, eingetheilt war (s. Wuerdtwein, Thuringia in Archidiaconatus distincta). Der erste Synodalbezirk umfaßte die Grafschaft Gleichen mit dem Sitz zu Ohrdruf, der jedoch schon 1344 mit dem Domcapitel nach Gotha verlegt wurde, der zweite Synodalbezirk die Grafschaft Kirchberg mit dem Sitz zu Jechaburg bei Sondershausen, sehr umfangreich, der dritte Synodalbezirk die Grafschaft Beichlingen mit dem Sitz zu Bibra, später zu Weimar, und der vierte Synodalbezirk die Grafschaft Käfernburg mit dem Sitz zu Erfurt. An diesen Orten waren, so zu sagen, die

geistlichen Unterbehörden des Erzbischofs, von welchen die äußeren Angelegenheiten des erzbischöflichen Sprengels oder die potestas iurisdictionis unter Aufsicht des Vicedoms gehandhabt wurde. Diese geistlichen Gerichte der thüringischen Archidiakonate zeigten jedoch bald ein immer größeres Bestreben, sich auch die Entscheidung weltlicher Rechtssachen anzumaßen, und da dieses den Freiheit liebenden Thüringern nicht selten sehr lästig wurde, waren sie darauf bedacht, sich durch kaiserliche Schutzbriefe und Verträge wider solche Zudringlichkeit fremder Gerichte sicher zu stellen. Einen solchen Vertrag errichtete z. B. der gothaische Stadtrath mit den Kanonikern, die 1344 von Ohrdruf nach Gotha zogen (s. Galletti, Goth. Gesch. II, 37). In jedem Archidiakonate oder Synodolbezirke befanden sich Presbyterien, an deren Spitze je ein Archipresbyter stand, welchem die Leitung der geistlichen Funktionen oder die potestas ordinis oblag. Die Zahl solcher Presbyterien richtete sich nach der Größe des Synodalbezirks. In dem Synodalbezirke Ohrdruf war nur ein Presbyterium, früher zu Ohrdruf, später zu Wandersleben. Auch in dem Synodalbezirke Bibra war nur ein Presbyterium, und zwar zu Oberweimar. Dagegen in dem umfangreichen Synodalbezirke Jechaburg befanden sich 11 Presbyterien. In welchem Verhältniß der Vicedom zu diesen Presbyterien gestanden, läßt sich nicht nachweisen, dagegen steht fest, daß dem Vicedom, auf geschehene Präsentation, welche von Klöstern oder weltlichen Herren und Städten erfolgte, nach eingeholter erzbischöflicher Bestätigung die Ordination und Investitur der Geistlichen oblag. Späterhin erhielt der Vicedom selbst das Recht der Bestätigung und ließ die Ordination und Investitur gewöhnlich von einem Stellvertreter verrichten. — Die Visitation der Archidiakonate oder Synodalbezirke hatte der Erzbischof selbst zu besorgen. Doch übertrug er dies Geschäft auch nicht selten einem Stellvertreter. Siegfried III. hatte einem Erfurter Dominikaner, Namens Daniel, Vollmacht verliehen, über die Geistlichen in den Probsteien der heil. Maria zu Erfurt und Jechaburg Visitation zu halten. Aber Daniel, wegen seiner Kenntnisse berühmt, handhabte die ihm verliehene Vollmacht mit so unerbittlicher Strenge, daß er ohne hinreichenden Grund gar manche Geistliche ihres Amtes entsetzte und andere durch körperliche Strafen auf das Grausamste züchtigte, wenn sie sich nicht streng an die bestehenden Kirchensatzungen hielten. In ähnlichem Geiste handelten gar viele von Daniel's Ordensbrüdern. Wer der Ketzerei verdächtig, ward überfallen in seiner eigenen Wohnung, wo er vor Mißhandlungen nicht sicher war, ja oft selbst in Lebensgefahr kam. Solche Vorkommnisse erregten aber nicht nur die Unzufriedenheit der Geistlichen, sondern auch die Erbitterung unter dem Volke. Und so geschah es, daß einst ein Predigermönch, der in Ausübung seiner Vollmacht zu weit ging, am Brunnen zu St. Lorenz in Erfurt nach arger Mißhandlung eines jammervollen Todes starb.

8. Ueber das Verhältniß der Kirche Thüringens zum Staate nur wenige Worte! Wie zur Zeit des Bonifacius, so stand auch noch lange nach ihm, besonders unter den Karolingern, die Kirche in einem vom Staate entschieden abhängigen Verhältniß. Der weltliche Arm macht sich zu allen Zeiten und nach allen Seiten hin geltend und zwar zum Segen der Kirche. Pipin sucht 755 die Sonntagsfeier zu regeln und droht mit geistlichen Züchtigungen, statt welcher späterhin verordnet wird, daß, wer am Sonntage pflügt, den rechten Ochsen verlieren soll. Karl d. Gr., dem die Kirche sehr am Herzen liegt, schärft die Sonntagsfeier von Neuem ein *), dringt auf wissenschaftliche Bildung der Geistlichen, schreibt den Bau und die Erhaltung der Kirchen vor, verbietet den Geistlichen das Tragen der Waffen, das Begehen der Jagd, den Besuch der Schenken, und verordnet Zwangsmittel — Schläge und Hunger — gegen die, welche das Vaterunser und den Glauben nicht auswendig lernen. Karl's große Gedanken erhielten Ausdruck durch Alkuin, welcher ihm bei Abfassung und Durchführung seiner Verordnungen half,

*) S. Capitul. I. an. 818. c. 15: Ne dominicis diebus mercatum fiat neque placitum, et ut his diebus nemo ad poenam vel mortem iudicetur.

und durch Paul Diaconus, welcher nicht bloß eine Perikopen- und Predigtsammlung verfaßte, sondern auch auf das Spiritualiter intelligere des Schriftwortes drang. Ludwig der Fromme legt die Beobachtung der Sonntagsfeier Allen an's Herz *), sorgt schon früher (817) auf dem Reichstage zu Aachen für bessere Ordnung in den Mönchs- und Nonnenklöstern, damit Jedermann des Gottesdienstes besser abwarte, und verordnete, daß jede Kirche zum wenigsten eine Hufe Landes mit einem Knechte und einer Magd zum Eigenthum bekäme, damit die Kirchendiener nicht darben und den Gottesdienst versäumen möchten. Heinrich I., welcher die durch den Wohlstand der Kirche erzeugte Ueppigkeit und Schwelgerei der Geistlichen mit Mißfallen und Schmerz wahrnahm, berief im Jahre 936 eine Synode nach Erfurt. Die versammelten Geistlichen empfanden das Schändliche ihres bisherigen Lebenswandels so lebhaft, daß sie sich, von Reue und Demuth hingerissen, zur Erde warfen und ihre Sünden bitterlich beweinten. — Auch später, als die römische Kirche seit Gregor VII. ebenfalls in Thüringen ihr Ansehen und ihre Macht durch das Ablaßwesen, die Milch- und Butterbriefe, wie auch durch Bannsprüche entfaltete, gelangte sie doch niemals zur unbeschränkten, alleinigen, widerspruchslosen Herrschaft. Der weltliche Arm ließ sich nicht binden, sondern bewegte sich mit Freiheit. — Von den Großen wurden nach wie vor die Kirchen zu unkirchlichen Geschäften benutzt. Kaiser Friedrich schlägt in der Liebfrauenkirche zu Erfurt den ältesten Sohn des Landgrafen Ludwig zum Ritter. Dieselbe Handlung verrichtet ebendaselbst der Landgraf Albrecht an 16 Personen. Als die Dominikaner in Eisenach drei Jahre lang weder singen noch läuten wollten, weil Pabst Johann XXII. den Landgraf Friedrich in den Bann gethan, verbot letzterer Jedermann, jene Mönche mit Nahrungsmitteln zu versehen, und drohete, sie im Kloster einpfählen zu lassen. Da sangen und läuteten sie wieder. — Wie in Deutschland überhaupt das Henkeramt des päbstlichen Inquisitionsgerichts im tiefsten Grunde verhaßt war und Klerikern und Laien zum größten Aergerniß gereichte, so war es ganz besonders in Thüringen der Fall. Zwar geschah es, daß Conrad von Marburg vier Ketzer zu Erfurt 1232 verbrennen ließ, aber mit diesem Autodafé war auch sein und des Pabstes inquisitorisches Wirken in Thüringen für immer zu Ende. — Welches Verhalten weltliche Herren in kirchlichen Angelegenheiten beobachteten, davon nur noch einige Beispiele! Graf Sigmund von Gleichen pflegte (1450) in seiner Herrschaft zwar Alles, was zum Besten der Kirche diente — er ließ das Archipresbyterium zweimal jährlich in Wandersleben tagen, um die geistlichen Angelegenheiten sorgfältig zu berathen —, aber er nahm sich auch seiner Unterthanen gegen die geistliche Gewalt und die Bannsprüche der Kirche mit Kraft und Nachdruck an. Herzog Wilhelm von Sachsen befahl (1452) die Beobachtung der Feiertage, schickte auch (1458) den Augustiner-Provincial Heinrich Ludovici nebst einigen anderen Geistlichen nach Gotha, damit die Kirchenordnung hergestellt und dem wüsten Leben der Geistlichen Einhalt gethan werde. Auch verbot er zugleich, um die Eingriffe der geistlichen Gerichte in die weltliche Gerichtsbarkeit zu beschränken, seinen Unterthanen, sich in weltlichen Sachen an einen geistlichen Richter zu wenden. Die Geistlichen sollten ihre Leute nur durch Predigen und Beichten zur Schuldigkeit anhalten und ihnen nur solche Bußstrafen zuerkennen, die weder Geld noch Geldeswerth erforderten. Kurfürst Friedrich und Herzog Johann von Sachsen kündigten (1490) dem Abt Nikolaus zu Reinhardtsbrunn an, daß sein Kloster visitirt werden sollte. Die Visitation wurde (1492) wirklich vorgenommen, um zu untersuchen, ob die schon früher anbefohlene Reformation auch in allen Stücken ausgeführt worden sey. Noch liegt das Visitationsprotokoll vor, unterzeichnet von dem obengenannten wackern Grafen Sigmund von Gleichen. Man sieht daraus, daß die Visitatoren nachforschten, ob der Abt seine Propsteien von Zeit zu Zeit besuchte, ob sich die Mönche des Fleischessens enthielten u. s. w.

*) S. Capitul. an. 923: Et ut etiam dies Dominicus sicut decet et honoretur et colatur, omnes studeant. Et ut liberius fieri possit, mercata et placita a Comitibus, sicut saepe admonitum fuit, illo die prohibeantur.

9. Obschon die Landesherren Thüringens den Schaden der Kirche erkannten und durch verschiedene Verordnungen und ernstlich betriebene Visitationen der geistlichen Stifter zu heilen suchten, so war dennoch ihr Bemühen umsonst. Der Schade lag zu tief. Die bestehenden Formen des Glaubens und der Gottesverehrung entsprachen nicht dem Lichte der Wahrheit, und waren unzulänglich, das religiöse Gefühl und den moralischen Sinn des Volkes zu beleben und zu stärken. Die Uebung der Religion zeigte sich mehr in der äußeren Beobachtung kirchlicher Gebräuche und Satzungen, als im Leben, obgleich Mildthätigkeit und manche andere christliche Tugend geübt wurde. Für begangene Missethaten wußte man sich leicht mit seinem Gewissen abzufinden. Man kaufte mit klingender Münze Absolution auf den Ablaßmärkten zu Querfurt, Ilversgehofen, Günstedt und anderen Orten oder auch im Beichtstuhl. Hier und dort konnte man sich von einem feierlichen Eide lossprechen und neue Befugnisse zu allen Gräuelthaten sich geben lassen. Der Uebermuth der Geistlichen war zu Ende des 14. und zu Anfange des 15. Jahrhunderts auf's Höchste gestiegen. Noch besaß die Kirche die coercitive Gewalt, aber mißbrauchte sie auf die leichtfertigste Art. Aebte und Priester sprachen über diejenigen, welche ihnen die Zinsen nicht zu rechter Zeit entrichteten oder sie sonst beleidigten, sogleich den Bann aus. Die Kirchen- und Klosterordnnng war gänzlich in Verfall gerathen. Johann Wechmar war im J. 1509 aus dem Kloster zu Georgenthal entwichen, wurde aber, als er seinen Schritt bereute, von dem Oberaufseher des Cisterzienserordens wieder zu Gnaden angenommen. Das Sittenverderben der Geistlichen erregte gerechten Anstoß und Unwillen. „Anno 1344" — so berichtet Pfefferkorn — „wurde in Erfurt ein katholischer Pfaff auf den Christabend gehenkt, darum, daß er Schweine gestohlen, und als die Klerisei das Fest über, weil sie diesfalls beschimpft war, ihre Horas nicht singen und Meß lesen wollte, entstand ein großer Pfaffensturm, welchen der Kurfürst von Mainz selbst beilegen mußte. Anno 1416 flog durch Feuer der dritte Theil der Stadt in die Luft, und zwar am Martinstage, als man der Gans läuten sollte. Der Glöckner, so sich toll und voll gesoffen, und mit dem Licht unbedachtsam umgegangen, hatte diesen Brand verursacht. Ein Mönch setzt zu dieser Geschichte: diesen Brand verhängte Gott darum, daß die Glöckner zuweilen Weiber mit auf den Thurm und in den Chor führten, und mit ihnen daselbst Unzucht trieben. Es hat aber ein ander Papist auf den Rand gesetzt: Ja, die Glöckner sind Ursach dieses Brandes, wo bleiben aber die Canonici mit ihren Concubinis?" — Daß unter der Leitung solcher Geistlichen das Leben ihrer Parochianen keineswegs dem Geiste des Christenthums entsprach, bedarf keiner weiteren Darlegung. In allen Klassen offenbarten sich Unglaube und Aberglaube in krasser Gestalt. Unter Kreuzschlägen wurde das Heiligste verspottet. Der Luxus stieg zu bedeutender Höhe. Von den Glocken und Schellen, welche man an silbernen Bändern trug, ist das thüringische Sprichwort abzuleiten: „Je größrer Narr, je größre Schellen." Daher auch die Strophen des bekannten Weihnachtsliedes: „Ubi sunt gaudia? Nirgends mehr, denn da, da die Schellen klingen, in regis curia." (S. Tentzel S. 249). Unter den römischen Legaten, welche, wie z. B. Nikolaus von Cusa und Johann von Capistran im Jahre 1451 in Erfurt und Weimar, die Leute zur Buße ermahnten und Brettspiele, Würfel, Karten und Weibergepränge haufenweise verbrannten, ohne damit das Grundübel zu heben, traten auch manche als eifrige Ablaßprediger auf, fanden aber keine gute Aufnahme. Als einer derselben im Jahre 1455 mit stattlichen Vollmachten von Rom nach Erfurt kam und, aller Vorstellungen von Seiten weltlicher und geistlicher Herren ungeachtet, sein Geschäft dort abmachen wollte, wurde er in's sogenannte Hundehaus gesteckt, von wo er erst um Ostern 1458 nach Mainz in ein neues Gefängniß gebracht wurde. Alle besseren Gemüther Thüringens sehnten sich wie anderwärts nach Reformation der Kirche. Einen bestimmten Ausdruck erhielt diese Sehnsucht durch den wackeren Franziskaner Johann Hilten in Eisenach, welcher nicht bloß gegen die menschlichen Verdienste und Werke, die Verstümmelung des Abendmahls, die Anrufung der Heiligen und die Meßgebräuche predigte, sondern lebendig eingemauert zum

Guardian seines Klosters auch das prophetische Wort sprach: „Exorietur Heros, qui vos monachos acriter adorietur, contra quem ne hiscere quidem audebitis." Nach dunkler Nacht ging über Thüringens Kirche die Morgenröthe eines neuen Tages auf.

Literatur: Die Schriften des Bonifacius, besonders die Epistolae, zuerst von Serrar., Mog. 1605. 1629, dann von Würdtwein, ebendas. 1790. — Bonifacii Vitae von Willibald u. Othlo, neu herausg. von Pertz, Monumenta II. — Letzner, Historia S. Bonifacii. Hildesh. 1602. — Cyric. Spangenberg, Bonifacius oder Kirchenhistoria. Schmalk. 1603. — Jakob Weber, Vierzehn kurze histor. Predigten, in welchen gehandelt wird von der Bekehrung der Deutschen und Thüringer. Jena 1606. — Joann. Maur. Gudeni Historia erfurtensis. Duderstad. 1695. — Casp. Sagittarii Antiquitates Gentilismi et Christianismi Thuringici. Jen. 1685. — Desselben Antiquitates Ducatus Thuringici, Jen. 1688. — Desselben Historia Gothana nebst Supplem. von Tentzel. Jen. 1713. — Thuringia Sacra sive historia monasteriorum, quae olim in Thuringia floruerunt. Francof. 1737. — H. Ph. Gudenus, de Bonifacio Germanor. apost., und dess. Observationes miscell. ex hist. Bonifacii selectae. Helmstad. 1720. — J. Georg Brückner's Sammlung verschied. Nachrichten zu einer Beschreib. des Kirchen- u. Schulstaats im Herzogth. Gotha. Gotha 1753—1760. — J. G. Aug. Galletti, Gesch. Thüringens. 6 Bde. Gotha u. Dessau, 1782 f. — Joh. Fr. Chr. Löffler, Bonifacius. Gotha 1812. — Friedr. Krügelstein, Nachrichten von der Stadt Ohrdruf und deren nächster Umgegend. Ohrdruf u. Gotha 1846. — Joh. Chr. A. Seiters (Kathol.), Bonifacius, der Apostel der Deutschen, nach s. Leben u. Wirken geschildert. Mainz 1845. — Vorzügl. Friedr. W. Rettberg, Kirchengesch. Deutschlands. 2 Bde. Götting. 1846 u. 1848. — E. Härter, Bonifacius als Apostel der Thüringer und die Johanniskirche auf dem Altenberge als die erste christliche Kirche in Thüringen. Gotha 1855.

II. Die Reformation der thüringischen Kirche. — 1. Die Reformation der Kirche, welche seit dem Jahre 1517 durch Luther, den besten und treuesten Sohn Thüringens, in Wittenberg in's Leben gerufen wurde, fand in Thüringen freudigen Anklang und frühzeitigen Eingang. Ja, die Thüringer waren nach 800jähriger römischer Knechtschaft sogar die ersten in Deutschland, welche von der Freiheit eines Christenmenschen Gebrauch machten und das seit Bonifacius ihnen aufgelegte päbstliche Joch wieder von sich warfen. Mancherlei Umstände trafen zusammen, welche das heilige Werk der Reformation daselbst erleichterten und förderten. Nur auf Hauptpunkte kann hier kürzlich aufmerksam gemacht werden.

Der Zustand der thüringischen Klöster war, trotz aller Bemühungen einsichtsvoller Fürsten, welche auf strenge Visitation und dadurch bezweckte Besserung derselben drangen, in der Hauptsache sich gleichgeblieben. Auch ließ, wie wir gesehen, das innere und äußere Leben der Geistlichen viel zu wünschen übrig, obschon Erzbischof Jakob von Liebenstein für Reformation derselben thätig gewesen, und sein Nachfolger Uriel von Gemmingen im Jahre 1511 eine Verordnung erlassen hatte, nach welcher alle Geistlichen geprüft und die Untauglichen namhaft gemacht, die im Conkubinate lebenden Kleriker sammt denen, welche in Betreff der Stolgebühren u. s. w. ein Unrecht sich erlaubten, zur Rechenschaft gezogen werden sollten. Als Luther im Auftrage seines Ordens und dessen Provinzials, Dr. Staupitz, im Frühjahr 1516 die Augustinerklöster in Thüringen visitirte, war das Ergebniß dieser Visitation durchaus kein erfreuliches. Nur die Klöster zu Gotha und Langensalza machten eine rühmliche Ausnahme. Aus letzterer Stadt schrieb ja der Visitator (s. Walch XXI. S. 538) an Johann Lange, Prior des Augustinerordens zu Erfurt: Non inveni in districtu isto conventus similiter dispositos per gratiam Dei, ut in Gothen et Salzen. In Gotha hatte Luther die besondere Freude, wahrzunehmen, daß seine Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben bei den Mönchen großen Beifall fand. — Befanden sich aber auch die thüringischen Klöster der Mehrzahl nach in einem lethargischen Zustande, so war doch in manchem derselben seit der Erfindung der Buchdruckerkunst ein wissenschaftlicher Geist, ein höheres Streben

erwacht. Dasselbe offenbarte sich schon in dem Wirken des ebengenannten Joh. Lange zu Erfurt, welchen Luther nicht bloß als einen guten Griechen und Lateiner, sondern auch als einen Mann von aufrichtigem Herzen und evangelischer Gesinnung bezeichnet (s. Walch XXI. S. 536). Von höchster Bedeutung für die zu reformirende Kirche Thüringens war aber das Wirken des zu Gotha lebenden Kanonikus Conradus Mutianus Rufus, welchen Luther liebte als einen Vater in dem Herrn Jesu. Innig vertraut mit der griechischen und römischen Literatur, widmete er sich der Bildung hoffnungsvoller Jünglinge, unter welchen sich auch Spalatin befand, ermunterte den Kurfürsten Friedrich den Weisen zur Stiftung der Universität Wittenberg und strafte die Fehler der unwissenden und ausschweifenden Mönche und Stiftsherren. Durch diesen wackern, vom Geiste des Christenthums erfüllten Humanisten — obgleich sein Lebelang veteris ritus tenax*) — wurde Urbanus, Oeconomus des Klosters zu Georgenthal, zum Studium des klassischen Alterthums und zum Herbeischaffen literarischer Schätze aus Italien angeregt. Mutian's wissenschaftliche Thätigkeit erstreckte sich aber, wie sein Briefwechsel zeigt, nicht bloß auf Gotha und dessen Umgebung, sondern auf Thüringen überhaupt, ja über dessen Gränzen hinaus, so daß durch ihn gar manches Klosterhaupt sammt seinen Angehörigen aufstand vom Schlafe. Auf solche Weise wurde aber der vom Pabst und dessen Helfershelfern genährte Schlendrian, welcher auch in der Kirche Thüringens Platz genommen, zum Segen derselben unterbrochen. Da und dort fanden sich nach und nach durch ächte Wissenschaft und christliches Leben ausgezeichnete Geistliche, welche kein Bedenken trugen, ihren Amtsbrüdern ihre Unwissenheit, ihre Trägheit und ihr schändliches Leben vorzuwerfen und ihren Unwillen über die eingerissenen Mißbräuche der Kirche zu äußern. Zu diesen wahrhaft evangelischen Seelenhirten Thüringens, welche erkannten, daß die Zeit eine Veränderung und Umgestaltung des kirchlichen Zustandes fordere, gehörte Sebastian, Dr. der Theologie und Domprediger zu Erfurt, dem sein Eifer für die gerechte Sache den Beifall der Studenten und Bürger erwarb, während die dortige Geistlichkeit und der Stadtrath seine Bemühungen und Bestrebungen so ungnädig aufnahmen, daß sie ihn nöthigten, die Stadt zu verlassen (s. Tentzel's histor. Bericht von der Reformation Luther's. Bd. I. S. 28).

Zu diesen wissenschaftlichen Vorkämpfern, welche der Reformation den Weg nach Thüringen bahnten, gesellte sich aber auch eine im Laufe der Zeit in kirchlich-religiösen Dingen klarer gewordene Anschauung und gänzlich veränderte Stimmung des Volkes gegen die päbstliche Kirche und ihre Diener. Wach gerufen durch die Stimme des Gewissens, zweifelte das Volk schon lange an dem Werthe der Indulgenzen, welche nicht bloß vom Pabst und Erzbischof, sondern selbst von den Mönchen und Geistlichen auf mancherlei Weise gespendet wurden gegen klingende Münze. Mit Widerwillen wurde im Anfange des 16. Jahrhunderts die letzte Aeußerung der päbstlichen Herrschaft in Thüringen, nämlich die päbstliche Bulle aufgenommen, in welcher den Herzögen von Sachsen verstattet wurde, den Gebrauch der Milchspeisen zu verbotenen Zeiten gegen ein gewisses Geld zu erlauben. Das Geschäft selbst wurde für das Thüringer Land dem Dechanten des Marienstifts zu Erfurt, Gerhard Marschall, übertragen, der zugleich den Befehl bekam, 1514 sich mit einem Notarius an die Orte zu begeben, welche man ihnen anzeigte. — Als der vom Erzbischof Albrecht zum Ablaßkrämer auserkorene Guardian des Franziskanerklosters zu Mainz, aus Furcht, an seinem Einkommen im Beichtstuhl zu verlieren, mit seinen thüringischen Amtsbrüdern, den Guardianen von Arnstadt, Eisenach, Langensalza und anderen Orten ein sogenanntes Capitel zu Weimar hielt, in Folge dessen den Franziskanern auf ihre an den Erzbischof gerichtete Bitte dieses Mandat abgenommen und den Dominikanern, Tetzel's Ordensbrüdern, übertragen wurde: sträubten sich alle besseren Gemüther, solch' einen Ablaßkram auf thüringischem

*) S. Dr. Fr. Strauß, das Leben Hutten's. Bd. II. S. 340 und Kampfschulte, die Universität Erfurt in ihrem Verhältniß zu dem Humanismus und der Reformation. Bd. I. S. 74.

Boden begründet zu sehen. „Der gemeine Mann begunt schier den Ablaß in Verdacht zu haben: als suchet man nicht die Leut von Sünden, und die Verstorbenen aus dem Fegefeuer, sondern vielmehr von Geld und Gut zu absolviren, und der Wittfrauen und Waisen Häuser, wie Christus sagt, zu verschlingen" (s. Walch XV, 412). Ueberhaupt war das Volk in Thüringen, wie anderwärts in den sächsischen Ländern, nicht mehr für den seit acht Jahrhunderten überkommenen Zustand der kirchlichen Angelegenheiten, sondern begehrte eine Abänderung desselben mit lauter Stimme. Diese Volksstimmung wurde unterhalten und verstärkt durch das im Allgemeinen höchst widerwärtige Verhalten der Mönche und Geistlichen, welche die ihnen zunächst obliegende Pflege des kirchlich-religiösen Lebens fast gänzlich hintansetzten. Statt zu wachen über das wahre Wohl der ihnen anvertrauten Seelen, strebten diese Herren, ohne auf die Warnstimme des Konrad Mutian und seiner Gesinnungsgenossen zu hören, nach irdischen Gütern, verletzten geschlossene Verträge, vernachlässigten den Gottesdienst und griffen in weltliche Gerichtsbarkeit ein. Auf solche Weise, besonders aber durch einen unanständigen Lebenswandel und argen Mißbrauch des Bannes, der z. B. wegen rückständigen Hauszinses über einen gothaischen Bürger unbarmherzig verhängt wurde, hatten sie sich unter allen Klassen des Volks in hohem Grade verhaßt gemacht.

2. Kein Wunder, daß unter solchen Umständen und Verhältnissen die Reformation in Thüringen freudig begrüßt und baldigst aufgenommen wurde. Es läßt sich jedoch schwerlich überall mit Bestimmtheit nachweisen, wo, wann und wie die Reformation ihren Gang daselbst angetreten, fortgesetzt und vollendet hat. Thüringens wichtigste Stadt, Erfurt, ging mit gutem Beispiel voran. Unter den Augen des erzbischöflichen Vicedoms, der verblüfft und mit verbissenen Lippen dem zusah, was geschah, war bereits im Allgemeinen durch die Humanisten, Eoban. Hessus an der Spitze (s. Kampfschulte, die Universität Erfurt &c.), im Besonderen aber durch Sebastian und Joh. Lange der Boden zur Reformation der thüringischen Kirche fleißig bearbeitet, weshalb auch der Same aus Wittenberg hier fröhlich aufging. Die päbstliche Bulle vom 15. Juni 1520, welche 41 Sätze Luther's verdammte, seine Schriften aller Orten zu verbrennen gebot und den Bann über ihn aussprach, wenn er nicht binnen 60 Tagen widerriefe, kam zu spät. „Die Universität Erfurt (Walch XV. Anhang S. 67), die Eck auf eine herrschsüchtige Art angegangen, hat die Bulle nicht angenommen, mit Vorgeben, daß sie nicht behörig überreicht worden. Der Bischof hat ihn in gleichem Fall abgewiesen. Die Jugend hat Ecken zu Erfurt gewapnet umringt und die ausgegebene Bulle in kleinen Stückchen in's Wasser geworfen. Und nun ist sie eine rechte bulla (Wasserblase). Der Rath siehet dabei durch die Finger. Der Mainzische Hof getraut sich nichts zu thun." Die Predigt von dem durch Christum erworbenen Frieden, welche Luther am Sonntage Quasim. des Jahres 1521 auf seiner Reise nach Worms im dortigen Augustinerkloster unter ungeheurem Zulauf des Volks hielt, so daß die Emporkirchen den Einsturz drohten (s. Gudenus S. 219), machte einen so gewaltigen Eindruck, daß immer mehr Bewohner der Reformation sich zuwendeten. Schon nach zwei Jahren wurde in acht Kirchen Erfurt's der Gottesdienst im Sinne Luther's verwaltet (s. Falkenstein S. 586). Die Fakultäten, mit Ausnahme der theologischen, welche am Pabstthum festhielt — erst 1566 wurde auf Veranstaltung des Stadtraths ein Professor der augsburgischen Confession angestellt — wendeten sich nach manchem Streit frühzeitig der Reformation zu. Menius (s. d. Art.), ein Schüler der Erfurter Universität, auch Zuhörer Luther's in Wittenberg, wurde, nachdem er seit 1524 auf kurze Zeit Pfarrvikar in Mühlberg zwischen Arnstadt und Gotha gewesen, erster evangelischer Pfarrer an der Thomaskirche zu Erfurt, zu welcher Acquisition Luther (s. Seckendorf II. S. 89) den Erfurtern mit warmen Worten Glück wünscht. Im Jahre 1525 gelang die vollständige Organisation des neuen Kirchenwesens und selbst der Dom wurde reformirt. Im freudigen Hinblick auf diesen glücklichen Fortgang der Reformation in Erfurt schreibt Luther (s. Seckend. ibid.) das schöne Wort: Aliquot annis in Academia vestra studiis operam dedi, sed iura-

mento asserere possum, toto illo tempore ne unam quidem Christianam concionem ab ullo audivisse, qualibus nunc omnes anguli apud vos resonant. O quam felicem me tunc reputassem, si Evangelium aut psalmum saltem quendam explicari audivissem! sed vos iam totam Scripturam habetis. O quam profunde tunc defossa erat, quam vehementer eam sitiebamus, sed non erat, qui illam proponeret. Neque tamen labori, sumtui aut periculo parcebatur. Nunc satiati estis, utinam non ad nauseam. Nach erneuerten Streitigkeiten kam es am 4. März 1530 zu Hamelburg zu einem Vertrag (gedruckt bei Lünig, Specilegium. Pars special. Contin. I. Forsetzung 3. S. 26), durch welchen der Dom, das Stift St. Severi und das Kloster St. Petri den Katholiken restituirt, die übrigen Kirchen aber den Evangelischen gelassen wurden.

Unter den thüringischen Städten nahm nach Erfurt wohl Gotha am frühesten die Reformation an. Dort fand ja, wie oben bemerkt, bereits die im Jahre 1516 von Luther vorgetragene Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben im Augustinerkloster großen Beifall. Und als Luther auf seiner Reise nach Worms am 8. April dort predigte, machte sein Vortrag tiefen Eindruck. Myconius erzählt in seiner Histor. Reform. p. 38: „Als er zu Gotha im Augustiner-Kloster ein Predigt thät, do ein trefflich Volk bei war, da risse der Teufel nach der Predigt etlich Stein von der Kirchen Giebel, der gegen der Stadt Mauer gehet." Schon im folgenden Jahre, 1522, verkündigte der Prediger an der Margarethenkirche, Johann Langenhahn, die evangelische Lehre von der Kanzel (s. Tentzel, Suppl. S. 714). Seinem Beispiel folgten bald andere Prediger, die besonders gegen die ärgerlichen Sitten der Stiftsherren sprachen. Auch in den Klöstern und geistlichen Stiftern wurden die Zeichen der Zeit erkannt. Man verstand sich zu Vergleichen, um sich so lange wie möglich zu halten. Im Jahre 1523 verglich sich das Stift und das Augustinerkloster mit dem Stadtrath. Dasselbe geschah von dem Kreuzkloster. Letzteres trat auch dem Landesherrn das Patronatrecht über die Margarethenkirche ab, weil es keinen Pfarrer mehr ernähren konnte, und dieser überließ es dem Stadtrath (s. Tentzel S. 723). In welcher Weise die Reformation schon damals Eingang in Gotha gefunden, davon legte der im Jahre 1524 entstandene Pfaffensturm Zeugniß ab, welcher dadurch veranlaßt wurde, daß einige Prediger auf der Kanzel die Aeußerung gethan hatten, man sollte einmal am Schloßberge oben beim Stifte anfangen und von da alle Huren zur Stadt hinauskehren (s. Tentzel S. 732; Rudolfi I, 148). „Wie bös und unbedächtig dieser Handel war" — sagt Myconius in seiner Historia — „so kam doch viel Gutes heraus; denn hernach ward das Predigtamt recht und stattlich bestellet." Auf Bitten des Stadtraths, der Gemeinde, des Amts und selbst des Dechanten des Stifts um wirkliche Einführung der Reformation und um Anstellung eines evangelischen Predigers ernannte Herzog Johann in demselben Jahre den wackern Friedrich Mecum, gewöhnlich Myconius genannt (s. d. Art.), zum ersten evangelischen Oberpfarrer, der sich nicht bloß um Stadt und Land Gotha, sondern um ganz Thüringen große Verdienste erworben hat. — Fast zu gleicher Zeit wie in Gotha begann die Einführung der Reformation in Altenburg. Hier fand sie schon Anklang, als Luther im J. 1519 mit Miltitz sein Gespräch hielt, noch mehr aber, als er 1521 auf der Reise nach Worms in der Franziskanerkirche daselbst predigte. Auf Ansuchen des Stadtraths verordnete Luther dahin einen Prediger Gabriel Didymus, nach dessen baldigem Weggang Wenzel. Link. im J. 1523 das Amt eines evangelischen Predigers versah und das Abendmahl zuerst unter beiderlei Gestalt austheilte. Auf dessen Empfehlung folgte ihm im Amte Eberhard. Brisgerus, und nach Anordnung des Kurfürsten Johann und mit Zustimmung Luther's wurde Spalatin als Oberpfarrer und Superintendent dort eingesetzt (s. Seckendorf. Histor. Luth. I. p. 213 sq.). — Nicht viel später bekannte sich Eisenach, welches reichlich mit Klöstern besetzt war, zur Reformation. Nachdem schon 1522 zwei Mönche angefangen hatten, wider das Pabstthum öffentlich zu lehren, wurde 1523 Strauß der erste lutherische Prediger daselbst. Da er

den Ideen Karlstadt's huldigte, mußte er seinen Dienst verlassen (s. Seckendorf S. 272 ff. und Pfefferkorn S. 309). Nach der ersten Kirchenvisitation im J. 1528 wurde Menius (s. d. Art.) von Erfurt als Oberpfarrer und Superintendent nach Eisenach versetzt, von wo aus er segensreich wirkte für die thüringische Kirche. — Zu derselben Zeit hat Caspar Guttel von Eisleben auf dem Markte zu Arnstadt vor einer großen Anzahl Zuhörer sieben Predigten im Sinne der Reformation gehalten (s. Seckendorf. Histor. Luth. I. p. 251). Die Einführung derselben verzögerte sich jedoch daselbst, wie überhaupt in dem schwarzburgischen Gebiete, indem Graf Günther XXXIX., durch das in Folge der Bauernunruhen erwachte revolutionäre Treiben der Bürger in Arnstadt, Klingen, Greußen und Ehrich tief verletzt, mit Abneigung gegen die Reformation erfüllt wurde. Selbst als Herzog Johann, welcher die Aufrührer in und um Arnstadt züchtigte, sich alle Mühe gab, den gedachten Grafen dahin zu bringen, daß er die lutherische Lehre in seinem Gebiete einführen möchte, konnte derselbe doch auf keine Weise dafür gewonnen werden. Seine Abneigung ging so weit, daß er sogar seinen Sohn Heinrich verfolgte, weil derselbe ein Freund der Reformation war. Er nöthigte ihn, als er einen lutherischen Prediger annehmen wollte, von Arnstadt nach Rudolstadt zu ziehen, und die Vorstellungen Johann's waren kaum vermögend, ihm die Privatausübung der lutherischen Religion zu verschaffen. Endlich gab dem Sohne der Tod des Vaters (im Jahre 1531) hinlängliche Freiheit, die Reformation im schwarzburgischen Gebiete einzuführen. In Arnstadt war der erste evangelische Prediger Morlinus (s. d. Art.) und in Rudolstadt Rempus. — Unter stürmischen Auftritten schied zu Ohrdruf im Jahre 1525 der letzte katholische Geistliche, wahrscheinlich M. Johannes Gissel, müde und mürbe gemacht, zu jeglichem Vergleiche bereit, aus seiner Pfarre. Philipp der Knappe wurde zuerst bis Weihnachten zum Prediger der evangelischen Lehre gegen einen Wochenlohn von 10 Schneebergern, womit er sich selbst beköstigen mußte, vom Stadtrath und den Vertretern der Commune angenommen. Im Jahre 1527 wurde aber Hieronymus Steiger (Ascensius), aus Preußen gebürtig, als erster ordentlicher Pfarrer von den Grafen von Gleichen, Philipp, Ernst, Sigmund und Johann, am Montage nach Cantate dorthin berufen. Ascensius reversirte sich auf Verlangen der Grafen eigenhändig, das reine Wort Gottes und das Evangelium mit Fleiß zu predigen und in Allem, was im Kurfürstenthum Sachsen der Brauch ist, sich zu verhalten (s. Krügelstein S. 288). — Um dieselbe Zeit wurde die Reformation auch in Waltershausen eingeführt. Der erste Geistliche daselbst war Johannes Draso oder Thraso, Draco (s. Corp. Ref. I. p. 982). — Im Jahre 1527 wurde Aquila (s. d. Art.) als Prediger und Reformator nach Saalfeld berufen, wo er vom folgenden Jahre an als Superintendent durch Schrift und Wort segensreich wirkte. — Zu gleicher Zeit wurde die evangelische Lehre auch in anderen, südlich vom Thüringerwalde gelegenen Städten, z. B. in Coburg, wo Aurogallus (s. Corp. Ref. I, 477) und Balthasar Duringus (s. a. a. O. S. 813) wirkten, verkündigt und eingeführt. — Wie die genannten Städte Thüringens, so haben fast alle übrigen, zum Kurfürstenthum gehörigen Städte ziemlich früh und zwar ohne große Hindernisse die Reformation angenommen. Die meisten Schwierigkeiten machten die Franziskaner in Weimar, welche am Tage der Himmelfahrt der hochgelobten Jungfrau Maria (1521) in einer Schrift (s. Walch XVIII. S. 1738) an den Kurfürsten Ach und Weh schrieen über die giftige Lehr Luther's, welche seine verderbliche und giftige Bücher in dem christl. Volke Gottes erregt haben, und hinfüro weiter erregen möchten, wo ihnen nicht durch heilwärtige Arzenei, auch mit Hülfe, Rath und Gunst Euer durchlauchtigsten Gnaden, mit Erhaltung des heiligen christlichen Glaubens und Ausrottung der gesäeten Irrthümer, der betrüglichen Lehre und der Lutherischen Ketzerei gesteuert wird. „Wir haben von dem Pabst, unserm Herrn, Herrn Leo, einen Befehl empfangen, wir sollen seiner Heiligkeit Begehrung nach den Widerwärtigen und Feinden der christlichen Kirche, und die den christl. Glauben verkehren und fälschen, mündlich begegnen, und der faulen Lutherischen Lehre, die durch Verschaffung des Feindes menschlicher

Seligkeit bei unsern Tagen entstanden ist, heilwärtiglich zu entgegen kommen Fleiß haben, mit den geistlichen Waffen seliglich streiten, als nämlich mit dem Schwerte des göttlichen Worts, und mit dem Geschoß der heiligen Schrift, ausrüsten, damit wir als die unerschrockenen und kecken Krieger und Ritter Christi mit der himmlischen Gnade gewapnet möchten dem pestilenzischen Lehrmeister, und seinen vergifteten Discipeln und Jüngern widerstehen und begegnen." Der Kurfürst antwortete voll Würde und Kraft mit Melanchthon's Feder (s. Walch XVIII. S. 1738 und Corp. Ref. I, 449): „Es ist offenbar und liegt am Tage, in was mannichfältigen schweren Läuften der Kirchen und des Glaubens Sachen jetzo bei unserer Zeit stehen: derwegen will uns gebühren, das fleißiger zu bewegen, und zu beherzigen, aus was Geist oder Eingebung eure emsige Anregung geschehe, und ist euch dergleichen eure Sorge und zelus desto weniger so weit zu erstrecken, denn euch ja euer geistlicher Gewalt zu Erbauung und Besserung der heiligen Kirchen und christlichen Versammlung und nicht zu Schaden oder Zerrüttung derselbigen von Gott gegeben: derhalben ihr auch billig fleißig verhütet, daß dieselben nicht durch vergeßlich, unbedächtlich, mit Uneinigkeit und Zertrennung betrübt werde, daß auch nicht der Geist Gottes mit einiger Gewalt durch stürmische Unterdrückung und Dämpfung des göttlichen Worts beleidigt und erlöschet werde. So viel aber uns als christlichem Kurfürsten, zu dieser Sachen zu thun gebühren wird, sind wir geneigt, alle böse Aufruhr und Empörung so viel möglich zu vorkommen, und allen denjenigen, so die evangelische Wahrheit wahrhaftig predigen und vertheidigen, mit Rath und Hülfe, als eines christlichen Kurfürsten Pflicht erheischt, gnädiglich beizustehen." Und er, Friedrich der Weise hat Wort gehalten. Er hat wie in seinem Kurfürstenthum überhaupt, so auch in Thüringen den Reformatoren im Kampfe mit ihren Widersachern gnädiglich beigestanden durch stilles Billigen und Geschehenlassen ihrer Schritte auf dem betretenen Wege. Und sein Nachfolger Johann der Beständige erklärte sich laut für das heilige Werk der Reformation und erhob die evangelische Lehre in seinen Landen zur Staatsreligion (s. Hochgesang, der kirchl. Zustand in Gotha zur Zeit der Reform. Goth. 1841). Dieß geschah zu Weimar am Donnerstag nach Mariä Himmelfahrt 1525. Während eines in der dortigen Schloß- und Stadtkirche veranstalteten Gottesdienstes wurden die versammelten Geistlichen von dem Schloß- und Stadtprediger ermahnt, das Evangelium lauter und rein, ohne Menschensatzung zu predigen und sich eines ehrbaren Lebenswandels zu befleißigen. Dabei erklärten die Prediger, daß, wenn einer oder der andere Pfarrer wegen seiner Haushaltung oder weil ihm Gott die Gabe der Keuschheit nicht verliehen habe, nicht ohne Weib seyn könnte und wollte, ein unzüchtiges Leben ferner nicht geduldet werden sollte, sondern man sich verheirathen könne, da der Ehestand von Gott und der Schrift nicht verboten sey. Zugleich erhielten die anwesenden Pfarrer die Anweisung, Mittags 1 Uhr wieder zusammen zu kommen, um den weiteren kurfürstlichen Befehl zu vernehmen. Als sie zur bestimmten Stunde am Hof vor dem Kurfürsten, dem Kanzler D. Brück und anderen Räthen erschienen waren, eröffnete ihnen der Ritter und fürstl. Rath Friedrich von Thun den landesherrlichen Befehl in einer Rede, die folgenden wesentlichen Inhalt hatte: „Es hätte der Kurfürst und Herzog wohl überlegt, daß es in der gegenwärtigen Zeit höchst nothwendig sey, dem armen Volke rechtschaffene, gelehrte und ehrbare Prediger zu geben, die lehrten, wie man sich christlich und brüderlich gegen Gott, die Obrigkeit und den Nächsten zu verhalten habe, welches bisher von mehreren unterlassen oder nicht hinreichend beobachtet worden sey. Es gehe daher des gnädigsten Fürsten ernstliche Willensmeinung dahin, daß jeder Pfarrer, der im Lande wohne und wohnen wolle, sich ernstlich zu befleißigen habe, das heilige Evangelium und Wort Gottes lauter, rein und klar, ohne menschliche Zusätze, zu lehren und zu predigen. Es solle sich nun Keiner entschuldigen, daß er es nicht wisse und nicht gelernt habe, sondern wer es nicht verstehe und sein Amt behalten wolle, der möge es von solchen lernen, die es verstehen, und wer diesem Befehl nicht nachkommen wolle oder könne, den werde der Fürst ernstlich strafen, entweder durch Absetzung oder auf

andere Art, da man solche Menschen, die in Dingen, die Gott und sein Wort betreffen, leichtfertig wären, nicht im Lande dulden könne. Auch sollte Keiner denken, daß dieser Befehl, weil er mündlich gegeben sey, bald in Vergessenheit kommen werde, da der Landesherr nach Wittenberg zu reisen gedenke, um ohne Aufschub die Reformation in Ordnung zu bringen und durch den Druck bekannt zu machen, wie das Kirchenwesen eingerichtet werden sollte, da für diesen Fall allen Statthaltern und Amtleuten in den Städten und auf dem Lande der Auftrag gegeben worden sey, darauf zu sehen, daß die fürstliche Verordnung genau beobachtet werde.“ Nach der Entlassung äußerten mehrere Pfarrer, man habe ja nicht verboten, Messen zu lesen, Vigilien zu halten, Salz und Wasser zu weihen und andere Dinge ferner vorzunehmen, worauf sich einige berathschlagten, wie man diese unverständigen Reden dem Fürsten und den Räthen beibringen könne, damit vor der Bekanntmachung der neuen Ordnung durch den Druck Streit und Aergerniß bei dem Volke verhindert werde. Es begaben sich darauf einige an den Hof, dankten für den fürstlichen Befehl und baten zugleich, daß vor dem Ausgang der zugesagten Reformationsordnung Messen, Vigilien und ähnliche Ceremonien verboten werden möchten. Es wurden daher die Pfarrer wieder vorgerufen und ihnen ernstlich bei Strafe geboten, dem ertheilten Befehle gemäß zu leben. Auf solche Weise wurde die evangelische Lehre in Thüringen wie in den kurfürstlichen Landen überhaupt zur Staatsreligion erhoben. Als die Franziskaner in Weimar sich dennoch nicht der Reformation zuwendeten, sondern in ihrer feindseligen Abneigung verharrten, erhielten sie im Jahre 1527 Befehl zum Abzug. Noch einmal besuchten sie mit ihrem Guardian den Tempel, knieten nieder an dem Grabe Herzog Wilhelm's, des Stifters ihres Klosters, und riefen ihn an unter bitterer Klage über ihre Vertreibung. Man fand die ganze Scene lächerlich, so daß selbst der Bürgermeister sagte: „Heute hört Gott nicht, ich weiß nicht, ob er morgen hören wird“ (s. Seckendorf. Schol. sive Suppl. XXVI.). —

Wie in dem kurfürstlichen Thüringen, so siegte die Wahrheit des Evangeliums endlich auch in dem zum Herzogthum Sachsen gehörigen nördlichen Theile Thüringens, nämlich zu Langensalza, Weißenfels, Kindelbrück, Eckardtsberga, Weißensee, Tennstedt, Sangerhausen, Freiburg. Als der heftigste Gegner der Reformation, der Herzog Georg, mit Tode abgegangen war (1539), wurde durch seinen Nachfolger Heinrich, welcher sich mit ganzer Seele der Reformation zuwendete, dieselbe alsbald dort eingeführt. — Die Reichsstadt Mühlhausen, welcher Herzog Georg 10,000 Gulden im J. 1535 anbot, wenn sie bei dem Pabstthum verharren wollte, hat der evangelischen Lehre erst 1542 den Zutritt eröffnet. Durch Menius von Eisenach wurde dort die Reformation in's Werk gesetzt (s. Seckendorf. Schol. sive Supplem. L.). Doch bildeten sich in der sogen. Voigtei bei Mühlhausen und in der Gauerbschaft Treffurt schon früher förmliche evangelische Gemeinden. — Noch ein Jahr später fand die Reformation in Meiningen, Schleusingen, Suhl, Wasungen, Themar, Ilmenau, überhaupt in der gefürsteten Grafschaft Henneberg Eingang, indem Graf Wilhelm, der noch im J. 1507 für die Verlegung des Gottesackers aus der Stadt Schleusingen nach der heiligen Kreuzkirche die besondere Erlaubniß des Pabstes einholte und 1521 in Worms ganz entschieden zur Partei des Kaisers hielt, durchaus nichts von dieser Neuerung wissen wollte. Zur Zeit des Bauernkriegs hatte er seinen aufrührerischen Unterthanen das Versprechen gegeben, die evangelische Lehre in seinem Territorium einzuführen. Als aber der Aufruhr gedämpft war, änderte er im Einverständniß mit dem gesammten hennebergischen Klerus nicht nur nichts in Sachen der Religion, sondern strafte sogar die, welche ihn zu diesem Versprechen gedrängt hatten, auf die empfindlichste Weise. Höchlichst aufgebracht war er, als die protestantischen Fürsten und Theologen seit 1530 in Schmalkalden, welche Stadt ihm zum Theil gehörte, zusammenkamen. Weder Kurfürst noch Landgraf vermochten ihn zur Annahme der augsburgischen Confession zu bewegen. Sogar noch 1538 schrieb Wilhelm, als Luther den hennebergischen Klerus für die Reformation zu gewinnen suchte, als guter Katholik: er freue sich sehr, daß die Mönche des schleusinger Klosters fest bei ihrem Glauben be-

harrten. Doch als sein Sohn und präsumtiver Nachfolger Georg Ernst, welcher den Landgrafen Philipp nach Augsburg begleitet und sich seit 1543 mit der frommen, evangelischen Prinzessin Elisabeth von Braunschweig vermählt hatte, die evangelische Lehre eifrigst förderte, und auch die anderen beiden Söhne, Poppo und Christoph, vom Pabstthum sich abwendeten, gab der Vater Wilhelm den Bitten derselben um Annahme und Einführung der Reformation nach. Noch in demselben Jahre wurde D. Joh. Förster von Wittenberg als erster evangelischer Prediger in die Herrschaft Henneberg berufen und trat sein Amt in Schleusingen an, wo jedoch fast noch ein ganzes Jahr hindurch der katholische Cultus fortdauerte (s. Th. Geßner, Gesch. der Stadt Schleusingen. 1861). Auch in Meiningen predigte er 1544 unter vielfachen Anfeindungen von Seiten des Klerus das Evangelium mit Muth und Kraft (s. Seckendorf S. 457). Der alte Graf Wilhelm wurde nun ein recht wackerer Protestant. Er verwarf das Interim (1548) entschieden, vertheidigte die Wahrheit der evangelischen Lehre in einem denkwürdigen Schreiben vom 13. Febr. 1549 an den Kaiser mit unerschrockenem Freimuth und sorgte für die Ausbreitung und Befestigung der Reformation in seiner Herrschaft bis an sein Ende (1559). — Aus den Städten verbreitete sich das Licht des Evangeliums nach und nach in die umliegenden Ortschaften, am frühesten im Gebiete von Erfurt und auf dem Eichsfelde, wo mehrere Grafen und Herren für die Einführung und Verbreitung der evangelischen Lehre große Thätigkeit entwickelten. Noch manche alte Dorfkirche Thüringens läßt deutlich die Stätte erkennen, wo einst der Hochaltar gestanden hat. Nur allmählich wurde die lateinische Sprache beim liturgischen Theile des Gottesdienstes abgeschafft, obschon Luther bereits 1526 seine deutsche Messe und Ordnung des Gottesdienstes veröffentlicht hatte. Wie anderwärts, so hielt es auch in Thüringen schwer, mit einem Male die katholischen Anschauungen und Gebräuche zu beseitigen. Deshalb sah man sich noch 1560 im Fürstenthum Weimar genöthigt, das Morgen- und Abendläuten abzuschaffen, weil die alten Leute sich des Ave Maria dabei erinnerten und beteten.

3. Der Gang, welchen die Reformation durch Thüringen machte, geschah übrigens unter mannichfachen Kämpfen und Anfechtungen. Ganz abgesehen von den bald offenen, bald geheimen Machinationen der thüringischen Mönche und Geistlichen gegen die vom Volke freudig begrüßte Reformation erinnern wir zunächst an die Schwarmgeister, welche nach Karlstadt's Muster in Thüringen auf ähnliche Weise wie in Wittenberg die ruhige Entwicklung hinderten. In Erfurt sollte die Privatmesse wie auch die Bilder mit Gewalt aus der Kirche entfernt werden. Luther wendet sich an Lange mit der Bitte, dafür zu sorgen, daß so etwas nicht geschähe. Als aber Lange den Sturm nicht beschwichtigen kann, reist Luther selbst in Melanchthon's Begleitung nach Erfurt, um dort das Evangelium auf ruhige Weise einzuführen. In zwei Versammlungen, am 21. und 23. Oktober des Jahres 1522, spricht er über Glauben, gute Werke und über das heilsame Kreuz der Christen (s. Corp. Reform. I. S. 578). In Orlamünde nimmt Karlstadt mit Gewalt Besitz von der Pfarre, indem er den rechtmäßigen Pfarrherrn M. Conrad verdrängt (s. Luther, Walch Bd. XX. S. 226 f. XXI. S. 32). Die Orlamünder Rottengeister behandeln Luther's Person und Schriften auf die empörendste Weise (Ibid. Bd. XV. S. 2450; XXI. S. 957). — Auf diese Schwarm- und Rottengeister folgten die Bauernunruhen, welche seit 1524 von Heinr. Pfeifer, einem Mönche aus dem Kloster Reiffenstein, besonders aber von Thomas Münzer, Pfarrer zu Allstedt, geleitet wurden. Fast alle Klöster in Thüringen — für die zu Gotha und an mehreren anderen Orten bewährte sich Myconius als Schutzengel — wurden zerstört und ihre Güter sequestrirt. Die Einnahmen derselben flossen theils in den Fiskus, theils dienten sie zur Gründung und Verbesserung des Kirchen- und Schulwesens. Vieles wurde auch verschleppt. Nur die Klöster, welche zum Bezirke des Herzogs Georg gehörten, wurden wieder hergestellt und dauerten bis zum Tode desselben in ihrer vorigen Verfassung fort. Länger als die Bauernunruhen, welche durch die Schlacht bei Frankenhausen (den 15. Mai 1525) ihr Ende nahmen, währten die Trü-

bungen, welche durch die Anabaptisten herbeigeführt wurden. An vielen Orten, z. B. in Erfurt, Gotha, Jena, trieben sie ihr die kirchliche Entwicklung verzögerndes und störendes Wesen. Luther und Melanchthon suchten sie lange Zeit hindurch durch das Wort der Wahrheit auf bessere Gedanken zu bringen. Als aber dieß nicht fruchtete, ließen sie die Häupter derselben, wenn sie in dem mit ihnen angestellten Examen nicht widerriefen, mit dem Tode bestrafen (s. Corp. Ref. II. p. 997—1006. III. p. 12. 14. 17). Gleichwohl kommen noch 1541 Anabaptisten in Thüringen vor.

4. Von dem gesegnetsten Einfluß auf die Entwicklung und Gestaltung der thüringischen Reformation waren die Kirchenvisitationen, welche der Kurfürst auf Bitten der Reformatoren in den sächsischen Landen nach Melanchthon's Visitationsbüchlein seit 1527 anstellen ließ. Die zur Abhaltung der ersten Kirchenvisitation in Thüringen verordneten Commissarien waren: Johann von Planitz, D. Hieron. Schurf, Erasmus von Haugwitz, Phil. Melanchthon, Fr. Myconius und Justus Menius (s. Seckendorf II. S. 101). Melanchthon hat besonders den östlichen, Myconius den westlichen und Menius den nördlichen Theil Thüringens visitirt. Die Seele dieser ersten Kirchenvisitation war Melanchthon, indem alle Gegenstände von Wichtigkeit durch seine Hand gingen. Und Vieles gab's in Thüringen zu thun, um die Reformation der Kirche gehörig in's Werk zn setzen. Selbst Herzog Johann Friedrich, welcher für diese Visitation eine besonders genaue Instruktion abfassen ließ, schrieb an Luther: hac visitatione magis necessariam et utiliorem operam Thuringiae conferri non potuisse. Melanchthon begab sich den 15. Okt. 1528 nach Thüringen, und zwar zunächst nach Weimar und Umgegend bis Neustadt. Gar bald fühlte er die Last der neuen Arbeit, ohne aber zu ermüden, und machte sehr traurige Erfahrungen. Von Kahla schreibt Melanchthon (s. Corp. Ref. I. p. 881) an Camerarius: Ego in molestissimis negotiis hoc tempore et quidem nullo cum fructu, quantum video, versor. Adeo sunt omnia perturbata partim inscitia docentium, partim improbitate. Und von Jena aus berichtet er (a. a. O. S. 883) dem Joh. Pomeranus: Non credis, quam inepte multi doceant, tam male imitantur optime scripta a Luthero et aliis bonis viris. Der Grundsatz, zu welchem er sich besonders in Betreff der Ceremonien bekannte und welchen er seinen Collegen an's Herz legte, war: Ne multa mutes. Auch sorgte er so viel als möglich dafür, die Beschwerden, Streitigkeiten u. s. w. auf eigene Hand mit seinen Gehülfen abzumachen, um nicht dem Hofe — wie er wußte — mit solchen Arbeiten lästig zu werden (a. a. O. S. 982). Die Visitatoren führten ihren Auftrag mit Besonnenheit und Klugheit, mit Kraft und Nachdruck aus, setzten die ganz ungeschickten und unbrauchbaren Pfarrer, von denen mehrere Handwerker waren, in den Ruhestand und sorgten für ihren Unterhalt. In den Nonnenklöstern zu Weimar und Heusdorf fanden sie ziemlich viele Nonnen, welche dem alten Glauben noch zugethan waren, obgleich sie schon einige Jahre evangelische Geistliche gehört hatten. Man verstattete ihnen dieß ferner und ließ sie nicht darben. Zu Gotha, Eisenach u. a. O., wo die Reformation der Kirche schon weit vorgeschritten, wurde das Geschäft der Visitatoren nicht wenig erleichtert. Der Graf Johann Heinrich von Schwarzburg bekannte sich zwar zur evangelischen Lehre, gestattete aber dennoch nicht, daß im Amte Rudolstadt die Visitation vorgenommen werden durfte, weil es, wie er vorgab, der Oberherrschaft des deutschen Reichs unterworfen wäre (s. Seckendorf II. S. 102). Die Visitationsakten, in welchen Namen und Eigenschaften der Pfarrer, die Beschreibung der Kirchspiele und ihrer Einkünfte, die Patronatsrechte und die Entscheidungen verschiedener streitiger Punkte aufgezeichnet sind, beweisen die Sorgfalt, mit welcher die Visitatoren ihre Instruktion befolgten *). Auf Grund dieses Berichts, in welchem die Visitatoren über Mangel an Mitteln theils zur Verwandlung der entfernt liegenden Filialkirchen in Mutterkirchen, theils zur Er-

*) S. die Chursächs. Visitationsartikel von Strobel. Altdorf 1776. — Rosenberg's histor. Abhandlung von der ersten Kirchenvisitation. Breslau 1754. — Den Inhalt der Visitationsartikel findet man auch bei Seckendorff Bd. II. S. 101.

haltung der bestehenden Parochien klagten, wurden auf Befehl des Kurfürsten die Einkünfte mehrerer Klöster zu diesem Zwecke verwendet. Im Hinblick auf die Unwissenheit der Geistlichen und des Volks in Sachen der christlichen Religion schrieb Luther (1529) seine beiden Katechismen, den großen als einen Unterricht für die Pfarrherren, den kleinen für die Jugend und das Volk, welche Schriften der thüringischen Kirche zu hohem Segen gereichten. Von diesem Zeitpunkt hebt die Gleichförmigkeit der thüringischen Kirche in Lehre und Cultus an, eine Gleichförmigkeit, welche noch sichtbar ist, nachdem sich im Laufe der Zeit mehrere Landeskirchen in Thüringen gebildet haben.

Um die bereits getroffenen Einrichtungen zu befestigen und zu verbessern, verordnete Kurfürst Johann Friedrich im J. 1533 eine zweite allgemeine Kirchenvisitation, welche in Thüringen von Georg von Wangenheim, Georg von Tennstedt, Myconius, Menius und dem Bürgermeister zu Eisenach, Johann Cotta, gehalten wurde. Wenn diese fürstlichen Commissarien (s. Pfefferkorn S. 174) auf einem Dorfe einen Pfarrer antrafen, so im Katechismus unerfahren, war der Kurfürst Johann Friedrich ganz unwillig auf ihn, setzte ihn ab und befahl absonderlich allen Pfarrern des Landes, daß sie auf den Dörfern bei allen Predigten zuvor die Hauptstücke des Katechismi lesen mußten, welcher Gebrauch auf die Sonntage zu Mittag an etlichen Orten in Thüringen und Meißen in Acht genommen. Bei dieser Visitation wurde auch verordnet, daß Niemand zur Gevatterschaft zugelassen werden solle, der nicht das Abendmahl unter beiderlei Gestalt nehme. Nach der Visitation erschien im Jahre 1534 von Eisenach aus eine im Namen des Kurfürsten von den Visitatoren abgefaßte Verordnung, der zufolge die Einkünfte der geistlichen Güter nicht zersplittert und von den liegenden Gütern nichts ohne Vorwissen und Einwilligung des Kurfürsten verkauft werden soll.

Die beiden eben erwähnten Kirchenvisitationen erstreckten sich nur auf das kurfürstliche Thüringen, indem derjenige Theil davon ausgeschlossen bleiben mußte, welcher dem Herzog Georg, dem größten Feind der Reformation, unterworfen war. Doch sein am 17. April 1539 erfolgter Tod eröffnete, wie bereits erwähnt, der Reformation den Weg auch in dieß Gebiet Thüringens. Herzog Heinrich, sein Nachfolger, ließ sich weder durch Vorstellungen noch durch Drohungen der Gegenpartei abhalten, die Reformation in seinem Lande einzuführen, und der Kurfürst Johann Friedrich leistete ihm redlich Beistand. Schon im Mai 1539 ordnete er eine Kirchenvisitation an. Für Thüringen wurde Melanchthon als Visitator auserkoren. Auf dieser nicht ganz vier Wochen dauernden Visitation machte Melanchthon noch einmal sehr üble Erfahrungen. In Weißenfels findet er einen Diakonus noch in der Kappe und sehr ungelehrt, welcher aber doch beibehalten werden muß, bis ein besserer an seine Stelle zu schaffen ist, der verspricht, orthodoxe zu predigen und die Sakramente legitime zu verwalten. In Eckartsberga ist ein böser, untüchtiger Pfarrer, in Weißensee ein Pastor, der ungelehrt, leichtfertig ist und ein schändlich Leben führt — die Leute, welche einen guten Willen zum Evangelium haben, bitten um einen tüchtigen Pastor. In Tennstedt trifft er einen Pastor, der ganz ein Unflath und alsbald wegzuthun ist. In Langensalza findet er außer einem Viceguardian der Franziskaner, der wohl zu gebrauchen ist, Niemand, dem die cura animarum anvertraut werden könnte. Nur in Kindelbrück trifft er einen Geistlichen, der von seinen Zuhörern ein gutes Zeugniß erhält und verspricht, sich nach christlicher Lehre zu halten. In Sangerhausen sind zwei Geistliche, die der Lehre halber bis zur Visitation zu dulden sind, aber Weiber bei sich haben, die andere eheliche Männer haben, die noch leben. In Freiburg treibt ein giftiger Lästerer sein Wesen, von Eck dahin geschickt, nachdem er vorher aus dem Bisthum Mainz vertrieben ist (s. Corp. Ref. III. p. 751 sq., wie auch Seckendorf III. S. 222).

Zwei Jahre darauf, nämlich im J. 1541, hielt Myconius in Verbindung mit Menius, Christoph von Planitz, Georg von Wangenheim und Cotta von Eisenach die vierte Kirchenvisitation, welche ein befriedigendes Ergebniß geliefert haben muß. Denn Myconius erzählt in seiner Historia Ref., daß nun jede Pfarrei ihren Lehrer und ihr

Einkommen und jede Stadt ihre Schulen und was zur Kirche gehört, bekommen habe. Mit Dank und Bitte fügt er hinzu: „Ach, lieber Gott, du hast gegeben, daß es ausgerichtet ist, gib, daß es auch wohl gehalten werde". Was Myconius weiter in seinem Wirkungskreise zu Gotha gethan hat, dieß dauerte noch lange Zeit fort und diente als feste Grundlage zu den weisen Einrichtungen, welche 100 Jahre darauf Herzog Ernst I. zum Segen der thüringischen Kirche getroffen hat.

5. Schade, daß bald nach dieser Kirchenvisitation viele, auf beiden Seiten mit Leidenschaft geführte Streitigkeiten ausbrachen, welche der thüringischen Kirche großen Nachtheil brachten, weil in dieselben die Diener am Worte Gottes, die Geistlichen in Städten und auf den Dörfern, mit hineingezogen wurden. Schon nach der ersten Grundlegung der Reformation bildeten sich zwei, nach und nach immer weiter auseinandergehende Parteien, welche alsbald auch in Thüringen ihre Anhänger fanden. Die eine, mit Melanchthon an der Spitze (Philippisten), ging von dem Gedanken aus, das mit den Katholiken und Reformirten gemeinsame Band nicht gänzlich zu zerreißen, sondern so viel als möglich zusammenzuknüpfen und zu bewahren mit tragender, duldender, versöhnender Liebe. Die andere, mit Flacius an der Spitze (Flacianer), wies diesen Gedanken mit Unwillen von sich, ließ sich in ihrem Eifer für Luther's Worte bis zur Uebertreibung derselben fortreißen, und verwarf schnöde jegliche Wahrheit auf der anderen Seite. Melanchthon's neue Ausgabe der augsburgischen Confession vom Jahre 1540, in welcher er die Lehre von dem Glauben und den Werken, wie auch vom Abendmahl milder gestaltete, galt den strengen Lutheranern als ein Verrath an der Kirche. Dazu kamen die Händel in Betreff des am 15. März 1548 zu Augsburg publicirten Interims, dem zufolge den Protestanten gegen Anerkennung des Concils die Priesterehe, der Kelch, einige abgeschaffte Feiertage und einige unbestimmte Auffassungen katholischer Lehrsätze zugestanden wurden. Als der Kaiser sammt den Papisten ernstlich begehrte, daß man in Thüringen das Interim annehmen sollte, widerrieth nicht allein der gefangene Kurfürst Johann Friedrich solches seinen Söhnen, sondern letztere beorderten auch ihre Theologen schon im März nach Weimar, wo sie ihnen vortrugen, sie sollten in der Furcht des Herrn überlegen, ob man in Adiaphoris oder Mitteldingen ein wenig rücken und dem erzürnten Kaiser etwas zu Gefallen thun könnte, zumal dergleichen in Meissen schon an etlichen Orten geschehen war. Doch die Theologi Vimarienses verwarfen die interimistische Lehre ganz und gar, setzten auch ihr Bekenntniß nebst den gewöhnlichen Kirchengebräuchen in Thüringen auf. Menius führte in diesem Aufsatz die Feder und bat im Namen der Anderen, weil die Bekenntniß und Gebräuche der thüringischen Kirchen Gottes Wort nicht zuwider, so wollten Ihre Kaiserl. Majestät nicht weiter in sie dringen, sie könnten in Sachen Gottes nichts vergeben (Pfefferkorn S. 91). Das unter Melanchthon's Autorität entstandene Leipziger oder kleine Interim, nach welchem hinsichtlich des Glaubens Unevangelisches abgelehnt, aber der größte Theil des katholischen Ceremoniells als gleichgültig (Adiaphoron) zugestanden wurde, verwarfen die Lutheraner als ein Verderben für die Kirche mit Abscheu. Als im Jahre 1549 wegen des Interims ein Landtag durch des gefangenen Kurfürsten Gemahlin und Söhne gehalten und die Stände gefragt wurden, ob sie das Interim annehmen wollten, waren fast alle dagegen. Besonders erklärten die Grafen von Gleichen mit Entschiedenheit, bei der Augsburger Confession bleiben zu wollen und gegen das Ewige allenfalls das Zeitliche fahren zu lassen.— Außerdem machte sich Melanchthon verhaßt durch seinen Synergismus, dem zufolge der Mensch, wie in der Augsburg. Confession vom J. 1548 näher bestimmt ward, die facultas se applicandi ad gratiam oder das Vermögen besitzt, das dargebotene Heil aus eigenem Antriebe zu ergreifen — eine Lehre, welche den strengen Lutheranern ein Gräuel war. Melanchthon und seine Anhänger hatten die Lehrstühle Wittenbergs inne, während Flacius nebst Amsdorf und Wigand auf der neugegründeten (1557) Universität Thüringens, in Jena, der Burg des ächten Lutherthums, den Kampf führten. Letztere wollten die Kirche, welche sie die lutherische nannten, von solchen verderblichen

Elementen um jeden Preis gereinigt sehen. Im Auftrage des Herzogs Johann Friedrich des Mittlern, welcher, seit dem Wormser Colloquium (1557) umgestimmt, Melanchthon's Richtung verwarf und den Befehl gab, daß hinfort Luther's Lehre einzig und allein gelten sollte, verfaßte (1558) Flacius sammt seinem Anhange die berüchtigte Confutationsschrift*), welche nicht bloß für die jenaischen Theologen, sondern für die protestantische Welt überhaupt als neue Lehrform des gereinigten Lutherthums aufgestellt wurde, obschon die übrigen protestantischen Fürsten, besonders der Landgraf von Hessen, Philipp, wie auch der Kurfürst von Sachsen, August, von solchem Ansinnen abriethen. Jetzt kamen die Melanchthonianer Strigel, Schnepf, Professoren zu Jena, und Hügel, Superintendent daselbst, in gewaltiges Gedränge. Schnepf starb darüber, Strigel jedoch wurde, weil er die Unterschrift zu der erwähnten Confutationsschrift versagte, nebst Hügel, welcher sich nicht dazu verstehen konnte, dieselbe von der Kanzel zu verlesen, in der Nacht des 27. März durch eine bewährte Mannschaft von 300 Köpfen nach der Leuchtenburg bei Kahla abgeführt. Eine traurige Zeit für Thüringens Universität und Kirche!**). Die Flacianer errichteten ein förmliches Inquisitionstribunal in Jena und erlaubten sich hierarchische Uebergriffe aller Art und nach allen Seiten hin. Als Strigel den wackern Matth. Wesenbeck, Christianorum iurisperitissimum et iurisperitorum christianissimum, nebst zwei Anderen zum Pathen seines Söhnchens erwählte, duldete der erhitzte Vice-Superintendent Winter, der sich wie ein thüringischer Pabst benahm, schlechterdings nicht, daß der Erwählte Gevatter stehen durfte, weil er Calvinist sey und die Confutationsschrift nicht unterschrieben habe***). Selbst als Wesenbeck den Herzog um seine Entlassung von der Universität, auf welcher es ihm nicht erlaubt sey, ein Christ zu seyn, bat, bestand der geistliche Oberhirt öffentlich auf seinem strengen Urtheilsspruch. Da Niemand seinen Feuereifer abkühlte, behandelte er auch viele andere Männer auf ähnliche schmachvolle Weise. Den Prof. iuris Dürfeld z. B. excommunicirte Winter wegen des Wortes: Theologie und gute Sitten könnten aus dem Philosophen Seneca besser gelernt werden, als aus den mageren und trockenen Predigten der Kirchenmänner. Durch solche papistische Bestrebungen machten sich aber die Flacianer nicht nur bei vielen jenaischen Notabilitäten verhaßt, sondern brachten sich auch je mehr und mehr um Gunst und Zuneigung des Herzogs. Bald völlig umgestimmt, verstattete er dem gefangenen Strigel, welcher eine von Schweizer Theologen gebilligte ausgleichende Declaratio gegeben, die Rückkehr nach Jena. Um zu ermitteln, auf welcher Seite der streitenden Parteien die Wahrheit sey, veranstaltete der Herzog im Jahre 1560 eine Zusammenkunft seiner Theologen zu Weimar. Außer den angesehensten Männern Thüringens hatten sich ein gut Theil Bürger und Studenten von Jena, Leipzig und Wittenberg eingefunden, um zu sehen, wer den Sieg davontrüge. Zur Entscheidung kam's natürlich nicht. Die Verwirrung wurde noch ärger, als Flacius in der Heftigkeit des Streites behauptete, daß die Erbsünde nicht eine Accidens, wie Strigel erklärte, sondern Substanz der menschlichen Natur sey. Nach solcher Erfahrung hielten die evangelischen Fürsten für gut, im Jahre 1561 einen Convent zu Naumburg, den sogenannten Naumburger Fürstentag (s. d. Art.), abzuhalten, auf welchem sie zur Vermeidung oder vielmehr Beseitigung alles Streites auf die ursprüngliche augsburgische Confession vom Jahre 1530 zurückgingen. — Auf beide Convente folgte von Neuem eine sehr trübe Zeit für Thüringens Universität und Kirche. Strigel und Stößel, auf's Kräftigste unterstützt vom Kanzler Brück, brachten es bei dem Herzog dahin, daß die Theologen der Universität, wo selbst die Studenten zwei Parteien, die der Substantiarii und die der

*) Solida confutatio et condemnatio praec. corruptelarum, sectarum et errorum. Jen. 1558. 4. (Corp. doctrinae Thuring.).

**) S. Stigel's Briefe an Paul Eber, welche in Göttling's Vita Joh. Stigelii (Jena 1858) abgedruckt sind.

***) S. Joh. Joach. Müller's Entdeckt. Staats-Cabinet I. S. 38 ff. — Vgl. Balth. Winter: Wahrhafftiger Bericht und gründliche Verzeichniß u. s. w. Jen. 1560.

Accidentiarii, bildeten, und die Geistlichen seines Landes zur Unterschrift der Strigel'schen Deklaration genöthigt wurden. Gegen 40 Theologen und Geistliche, welche dieselbe nicht unterschreiben wollten, wurden (1562) ihres Amtes entsetzt und mit Weib und Kindern aus dem Lande gejagt. Die angesehensten, welchen dies Schicksal widerfuhr, waren: Flacius, Wigand, Judex und Musäus, Professoren der Theologie, Cölestin, Professor der griechischen Sprache, Winter, Superintendent zu Jena, der seinen Abschied auf dem Todtenbette bekam, Eggert und Rosinus, die Superintendenten zu Gotha und Weimar, Timoth. Kirchner, Pfarrer zu Herbsleben, später Superintendent in Weimar. Die Universität und die Pfarreien wurden nun durch Kanzler Brück mit Melanchthonianern besetzt. Als ihm der Pfarrer Ziebeler zu Sulzbach, der auch mit vertrieben wurde, in's Gesicht sagte, wenn er nicht ernste Buße thue, so werde ihn Gott gewiß auf die Finger klopfen, antwortete er: „Packet euch, ihr losen Pfaffen, daß einmal unser Land der Clamanten loswerde. Gott wird euch wohl auf die Finger klopfen." Dieser Worte erinnerte sich Brück, als er in Folge der Grumbachischen Händel im J. 1567 in Gotha zum Tode verurtheilt wurde. Er ließ auch sein Bekenntniß und eine Abbitte auf allen Kanzeln in Thüringen verlesen und bekannte, daß er jene Worte nicht vergessen, und wenn er die Todesstrafe verdient habe, so habe er sie nicht jetzt, sondern um jener Verfolgung willen verdient. Nun komme Gott und klopfe ihn auf die Finger.— Als Johann Wilhelm (1567) zur Regierung kam, gelangte die lutherische Partei in Thüringen wieder zur Herrschaft. Er hob durch ein gedrucktes Ausschreiben die Strigel'sche Erklärung wieder auf, räumte den abgesetzten Pfarrern ihre Stellen wieder ein und verstattete den Gemeinden von Neuem das Recht, ihre Seelsorger selbst zu wählen.

Um völlige Uebereinstimmung in Sachen der Religion zu bewirken, wurde unter dem Vorsitz des Herzogs Johann Wilhelm ein Colloquium mehrerer Theologen zu Altenburg gehalten, welches man, weil viel gesprochen, aber nichts ausgerichtet wurde, das Gänsecolloquium nannte. Da dieser Versuch mißglückte, that der Herzog, um der Kirche zu Ruhe und Frieden zu verhelfen, einen anderen Schritt. Unter seiner Leitung entstand im J. 1570 das sogenannte „Corpus doctrinae Christianae, das ist Summa der christlichen Lere, aus den Schriften der Propheten und Apostel, fein kurtz, rundt und gründlich, durch Dr. Martinum Lutherum sonderlich und andere dieser Lande Lerer zusammengefasset." Ende August verordnete der Herzog eine allgemeine Kirchenvisitation, bei welchem jedem Pfarrer dieses Corpus, dessen vornehmster Verfasser Wigand war, zum Gebrauch in den Kirchen übergeben wurde. Aber die Streitigkeiten dauerten fort, indem sich unter den thüringischen Geistlichen noch viele Anhänger des Flacius befanden, an deren Spitze der weimarische Hofprediger Christoph Irenäus stand. Diese machten die Kirche zu ihrem Tummelplatz, indem sie die jenaischen Professoren und die Prediger, welche nicht ihrer Meinung waren, mit argen Reden auf der Kanzel angriffen. Ein lateinischer Katechismus, von den Wittenberger Theologen herausgegeben, setzte, weil er calvinische Elemente zu enthalten schien, die ganze lutherische Welt, besonders zu Jena, in Bewegung.

Unter solchen Streitigkeiten und Zänkereien, welche in der thüringischen Kirche heimisch geworden waren, starb Herzog Johann Wilhelm. Ueber die Söhne des wegen der Grumbachischen Händel in Gefangenschaft lebenden Herzogs Johann Friedrich des Mittlern übernahm Kurfürst August die Vormundschaft. Voll Unwillen über die jenaischen und weimarischen Theologen verordnete er den 6. Juli 1573 eine Kirchenvisitation, um den flacianischen Streitigkeiten ein Ende zu machen. Die Commissare waren: Stößel, damals Superintendent in Pirna, Widebram, Pastor in Wittenberg, Morlin (s. d. Art.), Superint. in Coburg, Mirus, Superint. in Jena, nebst einigen weltlichen Herren. Ihrer Instruktion zufolge hatten sie allen Superintendenten und Pfarrern folgende drei Punkte einzuschärfen: 1) daß sie wollen den christlichen Consens nach Gottes Wort, der Bibel, den prophetischen und apostolischen Schriften, der augsburgischen Confession, und den Büchern Lutheri und Philippi, mit andern Kirchen im Kurfürstenthum

einträchtiglich halten; 2) sich des unbilligen Condemnirens, Schmähens und Lästerns wohlverdienter unschuldiger Personen, Kirchen und Schulen hinfort gänzlich äußern; und 3) dem geordneten Superintendenten jedes Orts, und Consistorium zu Jena sich unterwerfen und demselben gebührenden Gehorsam leisten. — Am 5. Oktober war die Visitation beendigt, durch welche über die thüringische Kirche harte Schläge kamen. Schon vor der Visitation wurden sieben Geistliche, und während derselben neun Superintendenten und 95 Pfarrer enturlaubt, d. h. gänzlich entsetzt, nämlich in dem fürstlich weimarischen Theile, wozu außer der Superintendentur Weimar auch die Superintendenturen Königsberg, Saalfeld, Orlamünda, Jena, Altenburg und Ronneburg gehörten, 70 Geistliche, und in dem fürstlich coburgischen Theile, welcher außer der Superintendentur Coburg auch die Superintendenturen Gotha, Eisenach, Römhild, Heldburg und Eisfeld umfaßte, 25 Geistliche. Die Ursache dieser Entsetzung von 111 thüringischen Geistlichen ist gewesen: 1) daß sie Philippum Melanchthonem öffentlich beschuldigt des Adiaphorismi, Synergismi und Majorismi, und also seine Scripta als irrig und ketzerisch verdammet; 2) daß sie des Victorini Strigelii Declarationem verdammet, und daß sie vom Flacianischen Irrthum de conversione, iustificatione, de bonis operibus, de fide etc. nicht abgelassen; und 3) daß sie die ihnen vorgehaltene obenangeregte Artikul de doctrina et consensu, item de vitandis iniustis condemnationibus nicht eingehen wollen, sondern abgeschlagen. Die Mehrzahl der thüringischen Geistlichen befolgte die obigen drei Punkte, welche ihnen von den Visitatoren eingeschärft wurden, so daß im fürstlich weimarischen Theile 231 Pfarrer und im fürstlich coburgischen Theile 192 Pfarrer, also zusammen 423, in ihren Aemtern blieben (s. Müller's Annales S. 164 ff.).

Bald merkte jedoch der Kurfürst August, daß er durch sein hartes Verfahren dem Kryptocalvinismus Vorschub geleistet habe. Er gab mehreren der abgesetzten Geistlichen ihre Stellen wieder und meinte, daß eine Schrift, welche die Einigkeit in der Lehre unumstößlich befestige, das beste Mittel sey, allen Religionsstreitigkeiten für immer ein Ende zu machen. Unter seinem Schutz und mit seinem Gelde brachten mehrere Geistliche, zu welchen anfänglich auch die beiden Superintendenten aus den Ländern des ernestinischen Hauses, Morlin in Coburg und Jagenteufel in Weimar gehörten, die ersehnte Eintrachtsformel, formula concordiae (s. d. Art.), den 28. Mai 1577 zu Klosterbergen zu Stande. Von Calvinisten und Katholiken als Zwietrachtsformel verspottet, von vielen Ländern und Ständen verworfen, fand sie unter den Geistlichen und Lehrern Thüringens bereitwillige Aufnahme — ob aus wahrer Ueberzeugung von der inneren Wahrheit dieser Schrift, oder aus Furcht, des Amtes entsetzt und mit Familie in's Elend gejagt zu werden, muß unentschieden bleiben. Kurfürst August schickte Abschriften der Concordienformel nach allen Seiten hin. Durch Andreä und Selnecker wurde ein Exemplar dem gothaischen und eisenachischen Sprengel überbracht. In Gotha wurde die Concordienformel am 19. und 20. August 1577 des Morgens von dem neuen Superintendenten Frey, ingleichen seinen Diakonen und dem eisenachischen Superintendenten Röhn in der Margarethenkirche öffentlich vorgelesen und am 21. August von allen gothaischen Predigern und Lehrern unterschrieben. In nachstehenden Inspektionen Thüringens: Freiburg, Eckartsberga, Weißensee, Langensalza, Sangerhausen, Weida, Neustadt a. d. Orla, Coburg, Königsberg, Heldburg, Eisfeld, Gotha, Weimar, Orlamünda, Jena, Saalfeld, Altenburg, Ronneburg, Themar, Schmalkalden, Kühndorf, Obermaßfeld, Gleichen, Mühlhausen, wurden mehr als 1000 Unterschriften zu Stande gebracht, allerdings, wie sich die Sammler rühmten, nicht erzwungen, aber bekannt ist, daß wer nicht unterschrieb — Pfarrer oder Schullehrer — abgesetzt wurde. Nachdem eine hinreichende Anzahl von Unterschriften gesammelt war, erfolgte mit dem am 25. Januar 1580 feierlich publicirten Concordienbuche, einer Sammlung aller lutherischen Bekenntnißschriften, die völlige Bekanntmachung der Concordienformel, von welcher jeder Kirche ein gedrucktes Exemplar zugestellt wurde.

6. Unter vielen Kämpfen war die eben berührte Entwickelung und Gestaltung der Reformation bis zur Aufstellung der Concordienformel in Thüringen vor sich gegangen. Der Katholicismus hatte durch die Kraft des Evangeliums fast allen Grund und Boden in den Herzen der Thüringer verloren. Nur in sehr wenigen Gegenden, wie z. B. in Erfurt und Umgegend und in dem westlichen Theile Thüringens, bestanden noch katholische Gemeinden. Während des ersten Siegeslaufes der Reformation hielt es der Erzbischof zu Mainz nicht für zweckdienlich und ersprießlich, sein vermeintes Recht geltend zu machen und die Abtrünnigen seinen Krummstab fühlen zu lassen. Doch nach der am 24. April 1547 bei Mühlberg für die protestantische Partei unglücklich ausgefallenen Schlacht und nach Veröffentlichung der kaiserlichen Reformationsformel, des sogenannten Interim vom 14. Juni 1548, machte der Erzbischof Sebastian noch einmal den Versuch, sein altes Ansehen und Recht in Ausübung zu bringen. Es wurden im Jahre 1548 die Pfarrer des gothaischen und anderer Sprengel Thüringens zu einer Synode nach Erfurt berufen, auf welcher sie dem Kaiser Hülfsgelder verwilligen sollten. Aber auf der Fürsten Verordnung erschienen sie nicht. Der Sigillator zu Erfurt schrieb hierauf das folgende Jahr an Justus Menius nach Gotha und drohte mit dem Kirchenbann. Da wurden drei Pfarrer als Abgeordnete nach Erfurt geschickt, um zu hören, was für Anträge geschehen würden. Nach deren Zurückkunft setzten alle übrigen eine Protestation auf und übergaben sie dem Official in Erfurt. Dieser drang zwar noch das folgende Jahr in sie, vermuthlich aber machte der Vertrag zu Passau im J. 1552 und der 1555 zu Augsburg gehaltene Reichstag diesen, dem Geiste der Zeit nicht mehr entsprechenden Ansprüchen im Herzen Thüringens ein Ende. — Glücklicher war Sebastian's Nachfolger, der Erzbischof Daniel, in Betreff des Eichsfeldes. Als er dort den Katholicismus (s. d. Art. „Mainz" S. 720) fast ganz verdrängt fand, restituirte er ihn bei eigener Visitation in nicht wenigen Orten, gründete ein Jesuitencollegium zu Heiligenstadt und eröffnete demselben durch Zuweisung der Schulen und der Pfarrkirche den größten Einfluß (s. Wolf, Gesch. der Stadt Heiligenstadt. Götting. 1800. S. 59. 60). Unter dem Erzbischof Wolfgang von Dalberg (1582—1601) betrieb die Ritterschaft auf dem Eichsfelde im Vereine mit den evangelischen Nachbarfürsten die Restitution des Protestantismus eifrig, doch umsonst. Die Katholisirung und Verfolgung der Evangelischen dauerte fort. In einer unter Johann Suicard für das Eichsfeld erlassenen Kirchenordnung vom 4. Juni 1605 wurde geradezu vorgeschrieben, daß die Unterthanen sich zur katholischen Religion bekennen müßten und diejenigen, welche nicht regelmäßig den katholischen Gottesdienst besuchen würden, eine große Kirchenstrafe zum Besten der Kirchenfabrik erlegen sollten. Diese Verordnung war von solcher Wirkung, daß bis 1610 in Heiligenstadt alle Protestanten zur alten Kirche zurückkehrten. Mit noch größerem Erfolge wirkten die Jesuiten, welche von Erfurt aus, wo sie eine Niederlassung hatten, fast sämmtliche Bewohner des Eichsfeldes in den Schooß der römischen Kirche zurückführten.

Was die evangelische Kirche Thüringens anlangt, so waren an die Stelle des Erzbischofs von Mainz als des seit Bonifacius anerkannten geistlichen Oberhauptes in der Noth und Bedrängniß derselben auf Bitten der Reformatoren die Fürsten getreten, welche als Summi episcopi ihre Rechte und Pflichten nach und nach durch besondere, aus weltlichen und geistlichen Mitgliedern zusammengesetzte Behörden (Consistorien) ausüben ließen. Um der Streitsucht der Flacianer zu Jena Schranken zu setzen, errichtete Herzog Johann Friedrich (1561) ein landesherrliches Consistorium zu Weimar, dessen geistliche Beisitzer Morlin, Stössel, Rosinus und Molitor, die Superintendenten zu Coburg, Heldburg, Weimar und Orlamünda waren, und welchen die Censur und das Recht des Kirchenbannes übertragen wurde. Dieses Consistorium wurde einige Jahre später als gemeinschaftliches Consistorium für alle Lande des ernestinischen Hauses nach Jena verlegt, und zwar mit der Bestimmung, daß die Bestätigung der Pfarrer nicht bei ihm, sondern bei den beiden fürstlichen Regierungen zu Weimar und Coburg gesucht

werden sollte. Herzog Johann Wilhelm ernannte den Hofrath Brehme zum Präsidenten desselben. Beisitzer waren dortige Professoren der Theologie und der Rechtsgelahrtheit. Auch versah es der Herzog mit einer gedruckten Ordnung. Doch seit dem 4. Januar 1613 wurde das gemeinschaftliche Consistorium zu Jena, nachdem es unter der vormundschaftlichen Regierung des Kurfürsten eine neue Ordnung erhalten (s. Müller's Annales S. 240), aufgelöst und dafür je eins zu Weimar und Altenburg errichtet (s. a. a. O. S. 265).

Schon ehe die äußeren Angelegenheiten der thüringischen Kirche geordnet waren, wurden die inneren, der Cultus, nach Umständen und Kräften gepflegt. Derselbe gestaltete sich seit der Reformation in Thüringen ebenso wie in anderen Ländern lutherischen Bekenntnisses. Auch in Thüringen war weder Luther noch Melanchthon der Meinung, daß die lateinische Sprache beim Gottesdienst auf einmal ganz abgeschafft würde. Letzterer schrieb (s. Corp. Ref. I. pag. 991) an Balthasar Döring in Coburg: Si latina missa non est abolita, non aboleas eam totam. Auch in Betreff der Beschränkung der Festzeiten verfuhr man mit Besonnenheit. Mit der Reformation kam auch Luther's deutsches Gesangbuch, anfangs 8, nach und nach 63 Lieder enthaltend, nebst ihren herrlichen Melodien nach Thüringen, wo beide Segen brachten für Kirche und Schule, für Haus und Herz. Auf Grund dieses Gesangbuchs erschienen im Jahre 1526 zu Erfurt „3 Enchirid. geystlicher gesenge vnd Psalmen, so man itzt (Got zu Lob) yen der kirchen singet, getzogen auß der heyligen schrifft, gemehret, gebessert und mit fleyß corrigirt." Diesen Enchiridien folgte im J. 1527 das Erfurter Gesangbuch (s. Wackernagel's Bibliograph. S. 97). Schon das Jahr zuvor erschien ebendaselbst die älteste thüringische liturgische Schrift unter dem Titel: „Teutsch Kirchenampt So man itzt (Gott zu Lob) yen der Kirchen singet. Zum anderemal vbersehen, gebessert, vnd mit vleys corrigiert". Mit dieser Kirchenagende scheint man sich in Thüringen begnügt zu haben, bis im J. 1539 Herzog Heinrich von Sachsen eine neue Kirchenordnung auf Grund der liturgischen Schriften Luther's und der wittenberger und kursächsischen Einrichtungen ausarbeiten ließ. Die sogenannte Heinrichs-Agende hat einen guten Klang. Sie verbreitete sich nicht bloß in seinem Herzogthum und im Kurfürstenthum, sondern fand auch in sämmtlichen thüringischen Landen ungetheilte Aufnahme (s. L. Tümpel, die liturgischen Verhältnisse Thüringens. Gotha 1861. Bd. I. S. 115 ff.).

7. Auf solche Weise, besonders aber nach Durchkämpfung oben berührter Lehrstreitigkeiten, war die Reformation in Thüringen mit der Concordienformel in dem Concordienbuch zum Abschluß gekommen. Geistliche und Lehrer hatten nun eine Schrift in den Händen, welche nicht ein Glaubensbekenntniß, sondern einen förmlichen Lehrausdruck mit kirchenrechtlicher Gültigkeit und symbolischem Ansehen enthielt. Aber was damit bezweckt wurde, nämlich Einheit in der kirchlichen Lehre und religiösen Anschauung, ging nicht in Erfüllung. Schon nach wenigen Jahren sah man sich in Kursachsen und in den Provinzen von Obersachsen, also auch in Thüringen, genöthigt, die Hauptpunkte der Concordienformel von Neuem einzuschärfen. Zu diesem Behufe erschienen (1592) die Articuli visitatorii — iuducibus Consistoriorum, Superintendentibus, Ministris Ecclesiarum et Scholarum, nec non Administratoribus Bonorum ecclesiasticorum, quin et ipsis Patronis et Collatoribus, ad subscribendum et servandum propositi et demandati. In diesen Visitationsartikeln, vier an der Zahl, wurde pura et vera doctrina nostrarum Ecclesiarum de sacra coena, de persona Christi, de baptismo, de praedestinatione et aeterna providentia dei mit zugespitzten Worten hervorgehoben, worauf dann die Falsa et erronea doctrina Calvinistarum über dieselben Gegenstände in entsprechender Weise nachfolgt. Die exklusive Stellung, welche die lutherische Kirche dem Calvinismus oder der reformirten Kirche und ihren Gliedern gegenüber durch diese Visitationsartikel je mehr und mehr einnahm, trat in Thüringen bald zu Tage. Als Herzog Johann Ernst mit der hessischen Landgräfin Christine, welche im calvinischen Glauben erzogen war, im Jahre 1598 sein Beilager in Eisenach hielt,

welchem ihr Bruder, der Landgraf Moritz von Hessen beiwohnte, ließ Johann Casimir den wackeren Diakonus Nikol. Rebhahn von Gotha dorthin kommen, um in seiner Gegenwart auf dem Rathhause mit dem calvinischen Landgrafen über das Sitzen des Herrn Christi zur Rechten Gottes zu disputiren. Der lutherische Geistliche hielt sich so tapfer, daß der Landgraf seinen Argumenten weichen mußte. Nach dieser Niederlage des Calvinismus ließ sich die junge Herzogin nicht abhalten, ihrem Bekenntniß einen öffentlichen Ausdruck zu geben. Durch die Blödigkeit eines alten und furchtsamen Superintendenten und seines Collegen, welche den Wolf nicht anschreien wollten, geschah es, daß Christine, von dem listigen Canzler Kniech unterstützt, den sogenannten Lobwasser (ein reformirtes Gesangbuch) im Jahre 1600 in den Kirchen einführen ließ. Auch kam es so weit, daß die lutherischen Ministri der Herzogin das Abendmahl, welches sie doch sensu et fide Calvinianorum genoß, bereitwillig reichten, und die nackichten Kinder bei der Taufe, welche sie nicht sehen konnte, ihr zu Gefallen zuerst in Windeln tauften. Kurze Zeit darauf wurde aber der erwähnte Rebhahn als Superintendent nach Eisenach versetzt. Die Herzogin, welche die Abwesenheit ihres mit diesen Zugeständnissen unzufriedenen Gemahls benutzte, ließ dem neuen Superintendenten durch einige Räthe zu wissen thun, daß sie zwar den lutherischen Begriff vom Abendmahl nicht verwerfe, aber doch die Lehre der Reformirten dem Worte Gottes gemäßer und entsprechender finde. Deshalb wünsche sie, das heil. Abendmahl nach reformirter Weise vorzunehmen. Als Rebhahn in einem ziemlich weitläufigen Schreiben der Herzogin auseinandersetzte, daß er ihrem Wunsche nicht entsprechen könne, theilte sie dasselbe ihrem Bruder mit, welcher es an seine geistlichen Räthe zu Marburg schickte mit dem Auftrag, sich über die Angelegenheit auszusprechen. Wie vorauszusehen, lautete ihre einmüthige Erklärung dahin, daß Rebhahn verbunden sey, die Herzogin zum Abendmahl zuzulassen, wenn sie es auch im Sinne der Reformirten genießen wollte. Doch Rebhahn ging auf diesen Bescheid nicht ein. Nach einer weitläufigen Unterredung wußte er die Herzogin zur Ableguug eines ihn ziemlich befriedigenden schriftlichen Bekenntnisses zu bringen. Nach und nach durch Rebhahn belehrt, gab Christine das calvinische Bekenntniß ganz auf und legte ein neues, dem Lutherthum völlig entsprechendes Bekenntniß ab, worin es heißt: „Ich bleibe bei den Worten meines Herrn Jesu und glaube, daß ich kraft derselben im heiligen Abendmahl seinen wahren Leib und Blut wahrhaftig esse und trinke: wie es aber zugehe, darum bekümmere ich mich nicht, sondern lasse Christum, den allerweisesten, allmächtigen und wahrhaftigen Stifter sorgen." Als die Herzogin für das Lutherthum gewonnen war, that Rebhahn sammt seinen Collegen ungesäumt Schritte zur Ausrottung der Reformirten. Herzog Johann Ernst freute sich ohne Zweifel über den glücklichen Erfolg, und ließ darum das hundertjährige Jubelfest der Reformation auf's Feierlichste begehen*).

Gleichzeitig mit diesem Kampfe und Siege des Lutherthums über den Calvinismus tauchten zu Langensalza neue Schwärmer auf, welche sich selbst Purianer nannten und fast 25 Jahre hindurch ihr Wesen trieben. Esaias Stiefel, Weinhändler daselbst, in engster Verbindung mit seinem Schwestersohn Ezechiel Meth lebend, stand an der Spitze dieser Sekte. Mit Verwerfung der Kirchenlehre und Sakramente behauptete er unter Anderem, daß Christus, der Sohn Gottes, in ihm wäre nicht nur nach der Kraft, sondern nach dem Wesen. Die Belehrungs- und Bekehrungsversuche, welche der dortige Superintendent Thilesius und sein College Dedekind seit 1605 in sorgfältigster Weise mit ihm anstellten, blieben ohne Erfolg. Von dem Consistorium zu Leipzig zur Verantwortung gezogen und mit Geld- und Gefängnißstrafe belegt, begab er sich anfänglich nach Erfurt, wo er den Stadtobristen D. Wilhelm Fach zum Patron erhielt, dann aber nach dem nahegelegenen Gispersleben, wo er sich durch Vorschub seiner wohlhabenden

*) S. Galletti, Gesch. Thüringens. Bd. V. S. 299 ff. — Pfefferkorn, merkwürdige und auserlesene Geschichten von Thüringen S. 310.

Anhänger ein Besitzthum kaufte. Durch Wort und Schrift verbreitete er von da seine schwärmerische Lehre nach allen Seiten hin. Darum aber veranlaßte der Stadtrath und das geistliche Ministerium zu Langensalza Stiefel's Verhaftung in Erfurt. Von hier wurde er (1614) nebst Meth, welcher behauptete, er sey Christus, Gottes neuer erstgeborner Sohn der Herrlichkeit u. s. w., und anderen Gesinnungsgenossen nach Dresden gebracht. Im folgenden Jahre wieder in Freiheit gesetzt, kehrte Stiefel nach Erfurt zurück, kam aber wegen seiner mündlichen und schriftlichen Lehren bald wieder in Untersuchung und mußte widerrufen. Doch kurze Zeit darauf betrat er wieder den alten Weg und fand auch von Neuem in Erfurt und Umgegend Anhang und Unterstützung seiner Schwärmerei, besonders von Seiten der verwittweten Gräfin von Gleichen, Erdmuthe Juliane, welche ihn zu ihrem Hausverwalter in Erfurt auserkor, während sie den Meth zu ihrem Chymicus machte. Als Dr. Weber, Gräflich Gleichenscher Hofprediger und Superintendent in Ohrdruf, von diesem Verhältniß der Gräfin zu dem berüchtigten Schwärmer Kunde erhielt und auch auf der Kirchenvisitation der Grafschaft Gleichen mit Stiefel und Genossen, welche dorthin ihre Schriften massenweise verbreiteten, viel Händel bekam, suchte er die Gräfin mündlich und schriftlich mit Gelindigkeit und Strenge auf bessere Wege zu bringen. Doch seine Bemühungen blieben fruchtlos. Darum schloß er die Gräfin vom Beichtstuhl und Abendmahl aus und fuhr fort, den Stiefel mit öffentlichen Schriften zu widerlegen. Darüber wurde aber die Gräfin so ungehalten, daß sie den strengen Superintendenten — eines Schäfers Sohn von Hundsbrunn — nur den „bösen Doktor aus dem Hundeloch" nannte. Endlich wurde Stiefel (1625) abermals vom Stadtrath zu Erfurt verhaftet und soll, auf Fürbitte der Gräfin wieder in Freiheit gesetzt, nicht allein seine vorigen Meinungen alle widerrufen und seine Schriften zu unterdrücken verlangt, sondern sich auch zur augsburgischen Confession und den übrigen symbolischen Büchern der Lutheraner öffentlich bekannt haben (s. Gottfried Arnoldi, Kirchen- und Ketzer-Historie. Bd. III. S. 31 ff.).

8. Während des Verlaufes dieser Schwärmerei war der 30jährige Krieg ausgebrochen, welcher trotz kaiserlicher Schutzbriefe dem Thüringer Lande und seiner Kirche viel Noth und Elend brachte. Als am 16. März 1629 das Restitutionsedikt erschien, wonach alle seit dem Passauer Vertrage eingegangenen Stifter, Klöster und Klostergüter wieder in den vorigen Stand gesetzt, die Calvinisten vom Religionsfrieden ausgeschlossen und die katholischen Stände an der in ihrem Lande vorzunehmenden Reformation nicht gehindert werden sollten, empfanden auch Thüringens Fürsten große Besorgniß. Der Generalvikar des Augustinerordens in Thüringen und Sachsen, Walther Heinr. Streußdorf, schrieb alsbald einen lateinischen Brief an Herzog Johann Casimir und verlangte von ihm, daß er seinem Orden das Augustinerkloster zu Gotha wieder einräumte. Auf Befehl des Herzogs widerlegte aber der gothaische Superintendent Walther die Forderung desselben in einer Deduktion an das coburgische Consistorium (s. Tentzel's Suppl. S. 881). Auch der Stadtrath in Erfurt, welcher mehrere Klöster eingezogen hatte, wurde durch das Restitutionsedikt in die größte Verlegenheit und Unruhe versetzt. Die ehemaligen Besitzer verlangten sogleich dasjenige, was ihnen abgenommen war, wieder zurück. Sie geriethen aber untereinander selbst in Streitigkeiten, und da nicht lange darauf die Ankunft Gustav Adolf's, des Königs von Schweden, erfolgte, so schlug ihre Absicht meistentheils fehl. Nur der Augustinerorden war so glücklich, verschiedene Güter zu erlangen, welche seine Wiederherstellung beförderten (s. Falkenstein S. 701). Dagegen wurde der Protestantismus in Erfurt wieder in seine Rechte eingesetzt. Auch feierte die Stadt, wie Thüringen überhaupt, unter dem Schutze dieses wackeren Königs das erste Jubelfest der Uebergabe der Augsburgischen Confession drei Tage lang. Auf dem Eichsfelde restituirte Gustav Adolf ebenfalls den Protestantismus (s. d. Art. „Mainz" S. 722), indem er dem Herzog Wilhelm von Weimar dasselbe übergab, welcher in Heiligenstadt eine besondere Regierung und ein Consistorium errichtete und die Jesuiten vertrieb. Allein nach dem Prager Frieden vom 20. Mai 1635 trat Mainz in seine

alten Rechte wieder ein. Die Alleinherrschaft der katholischen Kirche in den Mainz eigenthümlich gehörigen Orten wurde durch Visitationen 1652, 1653 und eine besondere Commission 1655 befestigt und dem Eindringen der Evangelischen durch den Visitationsreceß von 1666 und die Kirchenordnung von 1670 vorgebeugt. Nur in Duderstadt konnte sich ein Privatexercitium der Protestanten erhalten, während in dem von anderen Herren gemeinsam besessenen Bezirken die öffentliche Religionsübung fortbestand.

Während des 30jährigen Krieges machten sich mehrere Fürsten Thüringens um ihre Kirche verdient. Der vorhin genannte Herzog von Sachsen-Coburg, Johann Casimir, hat sich ein bleibendes Denkmal dadurch errichtet, daß er im Jahre 1626 eine Ordnung erscheinen ließ, „wie in seinem Fürstenthum und Landen, Orts Franken und Thüringen, in der Kirchen mit Lehre, Ceremonien, Visitationen, und was solchen mehr anhängig, dann im fürstlichen Consistorio mit verbothenen Gradibus in Ehesachen und sonsten, auch im Fürstl. Gymnasio sowol Land- und Particular-Schulen, gehalten werden soll." — „In der Kasimirianischen Kirchenordnung", sagt Landrath Brückner (s. die Landesgesetze des Herzogthums Gotha, 1862. S. 53. 54) sehr wahr und schön, „tritt das Bestreben eines protestantischen Fürsten hervor, durch die dem Pabste und seiner Kirche abgerungene landesfürstliche Kirchengewalt für seine Lande den Lehrbegriff der lutherischen Kirche nicht allein gewissen durch die protestantischen Bekenntnißschriften bekämpften kanonischen Irrlehren, sondern auch den in der protestantischen Kirche selbst entstandenen Spaltungen und Lehrstreitigkeiten gegenüber, den lutherischen Bekenntnißschriften gemäß festzustellen, sowie die dem lutherischen Kirchen- und Schulwesen entsprechenden Einrichtungen zu sichern und zu vervollständigen, nachdem die älteren päbstlichen in vielfacher Beziehung aufgegeben worden waren oder hatten aufgegeben werden müssen. In Beziehung auf den Lehrbegriff setzt die Kasimirianische Kirchenordnung — getreu dem obersten Grundsatz des Protestantismus — die reine Lehre der prophetischen und apostolischen Bücher nach ihrem wahrhaften Verständniß stets über die späteren Auslegungen, Zusätze und symbolischen Bücher. Daß aber Herzog Kasimir das wahrhafte Verständniß genau nach diesen symbolischen Büchern befestigt und daß er hiermit vermöge landesfürstlicher Kirchengewalt das fortgesetzte Streben nach wahrhaftem Verständniß beseitigt wissen wollte, dieß hatte in der Anschauung, den Verhältnissen und Bedürfnissen jener Zeit seinen Grund. Die Kraft seiner Ueberzeugung, mit welcher der Herzog Kasimir dieß that, ist an sich ehrenwerth. Seine Einrichtungen für Kirchen- und Schulwesen verdienen größtentheils die dankbarste Anerkennung. Der Kirchenbann, die Kirchenbuße und so Manches im Lehrbegriff selbst erinnern freilich sehr an das Hervorgehen der protestantischen Kirche aus der päbstlichen und an die Nothwendigkeit, dem Fortschritt der Zeit niemals, auch nicht in der Auffassung der christlichen Lehre und des Kirchenwesens, die gebührende Achtung zu versagen."

Nächst diesem wackeren Fürsten hat sich Herzog Wilhelm von Sachsen-Weimar durch den frommen Eifer einen Namen gemacht, mit welchem er während der Drangsale jenes Kriegs durch Entziehung aller öffentlichen Lustbarkeiten sich und seine Unterthanen des göttlichen Beistandes würdig zu machen suchte. An Stelle derselben ordnete er öffentliche Betstunden an, welche Dienstags und Freitags vor Tische um halb 11 Uhr gehalten und von Jedermann besucht werden sollten. Von größtem Segen für die Kirche nicht bloß seines Landes und Thüringens überhaupt, sondern weit über dessen Gränzen hinaus, war und blieb die ganze Erscheinung und Wirksamkeit des vom Lichte des Evangeliums mächtig erleuchteten und erwärmten Herzogs Ernst I. oder des Frommen. Nach heißem Kampfe für den Bestand und die Freiheit der evangelischen Kirche trug er, ein eifriger Anhänger von Luther's Lehre, und von seinem Kirchenrathe Evenius und seinem Hofprediger Brunchorst (welchen der weimarische Generalsuperintendent Kromayer für einen Schwärmer und Schwenkfeldianer erklärte, bis er in einer Predigt sein Glaubensbekenntniß ablegte) wohlberathen, stete und treue Fürsorge für alle Kirchen- und Schulangelegenheiten seines Landes. Schon im Jahre 1626 ließ Herzog Ernst I. die

biblischen Historien in Kupfer stechen und unter dem Titel herausgeben: „Christliche, Gottselige Bilderschule, das ist, Anführung der Ersten Jugend zur Gottseligkeit in und durch Biblische Bilder“ u. s. w. Im Jahre 1642 ließ er ein Ausschreiben drucken, „Wegen angeordneter Christlicher Information und Unterrichtung der erwachsenen Unwissenden, in den nothwendigsten Stücken der Christlichen Lehr, so in dem Catechismo Lutheri begriffen.“ Zwei Jahre später berief er eine Synode nach Gotha, zu welcher nicht nur die Superintendenten und Adjunkten, sondern auch etliche verständige und gelehrte Pfarrer gezogen wurden, um den Mängeln in der Kirche abzuhelfen. Der gedruckte Synodal-Schluß vom 18. Aug. 1645 verbreitet sich über die wichtigsten Gegenstände des kirchlichen Lebens. Auf dieses hochwichtige Schriftstück folgten mehrere andere, das Kirchen- und Schulwesen, wie auch Christliche Disciplin betreffende Verordnungen. Zu gleicher Zeit gründete Herzog Ernst I. einen Wittwen- und Waisenfiskus, wozu er selbst 2000 Thaler schenkte. Im Jahre 1647 versah er die Kirche mit einer vollständigen Agende, sorgte zur Erhöhung der öffentlichen Gottesverehrung für gute Kirchenmusik, führte strenge Sonntagsfeier ein und verlegte demgemäß alle Märkte, die am Sonntag gehalten wurden, auf den folgenden Mittwoch, damit der Gottesdienst nicht versäumt wurde. Das wichtigste und bedeutungsvollste Werk aber, welches Herzog Ernst I. mit Vertrauen auf Gott und zur Ehre Gottes unternahm und ausführte, war das schon im Jahre 1636 angeordnete Bibelwerk, welches nach seinem Namen das ernestinische, nach dem Orte der Zusammenstellung das weimarische und nach dem Druckorte das nürnbergische genannt wird. Um seinen Zweck zu erreichen, nämlich ein fruchtbares Lesen der Bibel einzuleiten und zu verbreiten, beauftragte er 29 thüringische Theologen mit Abfassung dieses Bibelwerks und versah sie mit der weisen Instruktion: „alle Controversen unterbleiben; bei der Erklärung, welche der lutherischen Uebersetzung durch kleinere Schrift einverleibet wird, ist genau auf den reinen Wortverstand zu sehen und dasjenige, was der Jugend und den Einfältigen dunkel scheinen möchte, faßlich und womöglich kurz auszudrücken; bei jedem Kapitel ist vorher der Inhalt anzugeben und zuletzt die Nutzanwendung davon zu machen.“ Die Revision des Bibelwerks übertrug Ernst I. den jenaischen Theologen Maior, Gerhard, Himmel und Dillherr, und nach Gerhard's, des größten lutherischen Theologen, Tode (1637) dem Professor Glaß zu Jena, späterhin Superintendent in Greußen und zuletzt Generalsuperintendent in Gotha, welcher auch die Vorrede und eine Instruktion über den Gebrauch desselben hinzugefügt hat. Wie dieses schon im Jahre 1640 vollendete herrliche Bibelwerk, so wurden auch unter Ernst's I. Auspicien mehrere Erbauungsschriften, besonders das im Jahre 1666 mit Luther's Vorrede versehene und aus 270 Liedern bestehende Gesangbuch in den Kirchen Thüringens mit Freuden aufgenommen und mit Segen gebraucht.

9. Schon dieses Gesangbuch enthielt manches Lied von frommen Sängern Thüringens, noch mehr aber die in kurzen Zwischenräumen auf einander folgenden und zwar immer vermehrten Auflagen bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts. Aus dieser Blüthenzeit geistlicher Dichtung, welche auf thüringischem Boden erwachsen ist, nennen wir hier nur nachstehende Thüringer der verschiedensten Berufsarten mit Angabe einiger ihrer herrlichen Herzensergießungen: Michael Altenburg, erst Pfarrer zu Tröchtelborn, hernach zu Großen-Sömmern, dann zu Erfurt („Verzage nicht, du Häuflein klein“ — „Herr Gott! nun schleuß den Himmel auf“); Heinrich Bergmann, Bürgermeister zu Gotha („O Lamm Gottes! mein Bräutigam!“); Johann Chiomusus (Schneesing), Pfarrer zu Friemar („Allein zu dir, Herr Jesu Christ“); Adam Drese, Kapellmeister zu Weimar („Seelenbräutigam Jesu, Gotteslamm“); M. Christoph Fischer, Sup. in Meiningen („Wir danken dir, Herr Jesu Christ“); Michael Frank, Schul-Collega zu Coburg („Sey Gott getreu, halt' seinen Bund“ — „Ach, wie flüchtig, ach, wie nichtig“ — „Kein Stündlein geht dahin“ — „Was mich auf dieser Welt betrübt“); Ahasverus Fritsch, Gräfl. Schwarzb. Canzler zu Rudolstadt („Jesus ist mein Freudenleben“); Jo-

hann Gerhard, Dr. u. Prof. der Theol. zu Jena („Ich dank' dir, Väter, daß du hast"); Johann Andreas Gering, Pf. zu Milda („Groß ist die Noth, daß jetzt der Tod"); M. Johann Gigas (Henne) aus Nordhausen, erster Rektor zu Pforta („Ach, lieben Christen, seid getrost"); Ludwig Andreas Gotter, Fürstl. S. Hofrath zu Gotha („Mein Jesu! auf der schnöden Erden" — „Womit soll ich dich loben"); Burchhard Großmann, Consul und Amtmann zu Jena („Brich an, du heller Morgen"); Heinrich Hartmann, Cantor zu Coburg („Mir ist ein geistlich Kirchelein"); Barthol. Helder, erst Schullehrer zu Friemar, hernach Pfarrer zu Remstedt („Gott sey gedankt durch Jesum Christ" — „In großer Kraft, Herr Jesu Christ" — „Send' uns, Herr Jesu Christ, die Engel dein"); M. Ludwig Helmbold, Sup. zu Mühlhausen („Du Friedefürst, Herr Jesu Christ" — „Ihr lieben Kinder, freuet euch"); Joh. Benjamin Huhn, Generalsup. zu Gotha („Fröhlich, Herr, ich vor dich trete" — „Ich trete heut' in dieser Stund'" — „Herr! es ist von meinem Leben"); Dr. Justus Jonas, Prof. in Wittenberg, endlich Sup. zu Eisfeld („Wo Gott der Herr nicht bei uns hält"); D. Joh. Kämpf, Diakonus zu Gotha („Wenn ich in Todesnöthen bin"); D. Andreas Kesler, Generalsup. zu Coburg („Keinen hat Gott verlassen"); M. Joh. Christ. Kohlhans, Prof. und Rektor zu Coburg („Ach! wenn werd' ich dahin kommen"); Dr. med. Eccard. Leichner zu Erfurt („Mein Gott, der wahre Gottessohn"); Johannes Leo, Pf. zu Wölfis („Des heil'gen Geistes reiche Gnad'" — „Ich armer Mensch doch gar nichts bin"); D. Joh. Maior, Prof. u. Sup. zu Jena („Gleichwie sich fein ein Vögelein"); Veit Theodorikus Marold, Cantor zu Gotha („Ach! das quält Vater- und Mutterherz"); D. Casp. Melissander, Sup. zu Altenburg („Herr! wie du willt, so schick's mit mir"); D. Joh. Matth. Meyfarth, Prof. d. Theol. zu Erfurt („Sag', was hilft alle Welt, mit allem Gut und Geld" — „Jerusalem! du hochgebaute Stadt"); M. Caspar Friedr. Nachtenhöfer, Sub-Senior in Coburg („Kommst du nun, Jesu, vom Himmel herunter auf Erden?" — „So gehest du, mein Jesu, hin"); Georg Neumark, Herzogl. Archivsekretär zu Weimar („Wer nur den lieben Gott läßt walten" — „Ich bin müde, mehr zu leben"); M. Joh. Georg Olearius, Sup. zu Arnstadt („Geht ihr traurige Gedanken"); M. Georg Mich. Pfefferkorn, Sup. zu Tonna („Mein Gemüth, wie so betrübt?" — „Was frag' ich nach der Welt" — „Ach! wie betrübt sind fromme Seelen"); M. Andr. Reyher, Rektor zu Gotha („Meine Seele, sey zufrieden" — „Mein' Augen sehen stets zu Gott" — „Nun ist vollbracht auch dieser Tag"); M. Hartmann Schenk, Pf. zu Ostheim („Nun, Gott Lob! es ist vollbracht"); M. Cyriac. Schneegaß, Pf. und Adj. zu Friedrichroda („Das neu gebohren Kindelein" — „Gieb Fried', o frommer treuer Gott"); D. Barth. Schneider, Sup. zu Saalfeld („Vater unser in der Höh'"); D. Christoph Sonntag, Sup. zu Schleusingen („Jesum lieb ich ewiglich"); Joh. Spangenberg, Pf. zu Nordhausen („der Heiligen Leben thut stets nach Gott streben"); Joh. Steuerlein, Fürstl. Henneberg. Sekretär und Stadtschultheiß zu Meiningen („Das alte Jahr vergangen ist"); D. Adam Tribbechov, Generalsup. zu Gotha („Meine Liebe hängt am Kreuz!"); Melchior Vulpius, Cantor zur Weimar („Uns ist ein Kind gebohren" — „O heiliger Geist, du göttlichs Feuer"); Martin Wandersleb, Sup. zu Waltershausen („Heut fangen wir in Gottes Nah'm" — „Wir danken dir, o höchster Gott" — „Ach, sey uns gnädig, treuer Gott"); Dr. med. Georg Wolfgang Wedel, Fürstl. S. Rath und Leib-Medicus, auch Prof. zu Jena („Gott Vater, der du ewig bist"); D. Joh. Weißenborn, Sup. zu Jena („Wunderlich ist Gottes schicken"); M. Joh. Ludwig Winter, Sup. zu Suhla („Dich, Herr Jesu Christ! mein Hort"); D. Sam. Zehnerus, Sup. zu Schleusingen („Ach, Herre, du gerechter Gott"). — Außer diesen thüringischen Liederdichtern nennen wir noch einige Fürstinnen Thüringens, deren Lieder einen guten, edlen Klang haben: Aemilia Juliana, Gräfin zu Schwarzb.-Rudolstadt („Ich bin in Allem wohl zufrieden" — „O du dreiniger Gott, den ich mir auserlesen" — „Ich hör' dich donnern, Gott, und sehe deine Blitze"); Elisab. Eleonora, verwittwete Herzogin zu S.-Meiningen („Gott! mein Trost und mein Vertrauen"); Ludemilia Elisabetha, Gräfin zu Schwarz-

burg („Jesus, Jesus, nichts als Jesus soll mein Wunsch seyn und mein Ziel"). — Fürwahr! ein ehrwürdiger Chor religiöser Dichter und Dichterinnen Thüringens! Wohl schwerlich hat ein anderer Volksstamm Deutschlands in der nachreformatorischen Zeit solche zahlreiche Herzensergießungen aufzuweisen. Sie gereichen der thüringischen Kirche zur größten Zierde, zum höchsten Ruhm und bringen, wo sie nicht von kalten Händen zurückgedämmt worden sind, Frucht von Geschlecht zu Geschlecht, durch alle Zeiten.

10. Während in diesen Liedern, welche frommen Seelen Thüringens in guten und bösen Tagen entströmt waren, die christlichen Gedanken und Anschauungen vom Christenthum einen dem Worte Gottes fast durchgängig entsprechenden, lautern und reinen Ausdruck erhielten und den Gemeindegliedern der thüringischen und nichtthüringischen Kirche zum Segen gereichten, hatte die Theologie auf Grund der Concordienformel in Theorie und Praxis eine ganz scholastische Form angenommen. Nicht nur in gelehrten Schriften, sondern auch in kirchlichen Vorträgen wurden die dogmatischen Sätze und Formeln jener Grundschrift mit maßloser Heftigkeit und Bitterkeit gegen alle abweichenden Anschauungen verfochten und das Herzenschristenthum vernachlässigt zum Schmerz und Nachtheil der Gemeinden. Die Predigt, strotzend von dogmatischem Wust und homiletischen Künsteleien, entbehrte fast durchgehends jeglichen erbaulichen Stoffes und Karakters. Ungeachtet aller fürstlichen Mandate und Hochnothpeinlichen Hexenprocesse, welche auch in Thüringen, sogar in Herzog Ernst's des Frommen Landen (s. Brückner a. angef. O. S. 56 u. 57) mit barbarischer Strenge geführt wurden, nahm unter allen Ständen Thüringens der Unglaube und Aberglaube gewaltig überhand, so daß die Gefahr nahe war, um des Buchstabens willen das christliche Leben zu verlieren. Kein Wunder daher, daß Spener's Richtung und Bestrebung, die Religion durch Gottes Wort zu einer Sache des Herzens zu machen, nach Herzog Ernst's I. Vorgang, an mehreren Orten Thüringens nicht nur bei einzelnen Geistlichen, sondern auch bei vielen Nichtgeistlichen einen empfänglichen Boden fand. Der Pietismus in seiner Lauterkeit und Reinheit war ein wohlthuender und stärkender Balsam für Herz und Leben vieler nach dem Evangelium hungernden Seelen Thüringens. Als Spener's treuer Gesinnungsgenosse, Aug. Herm. Francke, nach manchem Kampf in Leipzig es doch für gerathen hielt, den dortigen Verfolgungen auszuweichen, wurde ihm durch seinen gleichgesinnten Freund, den Pastor Breithaupt in Erfurt, der Ruf zum Diakonat an der Augustinerkirche daselbst zu Theil. Dort arbeitete er mit Liebe und Treue im Weinberge des Herrn. Bei weitem war es ihm nicht genug, bloß auf dem durch Amtsverpflichtung ihm vorgeschriebenen Wege, d. h. in Predigt, Beichtstuhl und Kinderlehren den Seelen nachzugehen. Zum Besten der Erfurter Studirenden hielt er täglich praktische Vorlesungen über die Bibel. Mit den Gemeindegliedern stellte er in ihrem Hause Wiederholungen der von ihnen gehörten Predigten an. Da es in den Häusern an Gottes Wort fehlte, verschrieb und vertheilte er das Neue Testament, Arndt's wahres Christenthum und andere erweckliche Schriften (s. Tholuck in Piper's evangel. Kalender auf 1851). Aber auch in Erfurt vergönnten ihm die Feinde des Evangeliums keine Ruhe. Da seine Predigten, welche sich mehr durch Herzlichkeit und warmen Eifer für das Wort Gottes als durch trockene Orthodoxie und homiletische Künsteleien auszeichneten, nicht nur von Protestanten, sondern auch von Katholiken zahlreich besucht wurden, fürchtete man in Mainz Gefahr für die Religion. Unerwartet kam ein kurfürstliches Reskript, dem zufolge der fromme Gottesmann schon nach segensreichster Wirksamkeit von 1 Jahr und 3 Monaten die Stadt binnen 48 Stunden verlassen sollte. Am 27. September 1691 kam er diesem Befehle nach, indem er sich von Erfurt zu seiner Mutter und Schwester nach Gotha begab. Welchen Anklang die neue religiöse Anschauung in Kirche und Schule Thüringens bereits gefunden, geht aus dem Umstande deutlich hervor, daß Aug. Herm. Francke nach Gotha und nach Coburg als Professor an die dortigen Gymnasien und nach Weimar als Hofprediger kommen sollte. Schade nur, daß auf diesen ächt christlichen, durch Gottes Wort in dem inneren Heiligthum

der Seele erweckten, erzeugten und erstarkten Pietismus auch in Thüringen gar bald ein unlauterer, von menschlichen Einfällen gemachter, aus Ueberspannung forcirter Pietismus folgte, aus welchem geistlicher Hochmuth und ein Geist des Separatismus erwuchs, welcher unter allen Klassen und Ständen der thüringischen Bevölkerung eine bedenkliche Gestalt annahm. Selbst Schuldirektoren, wie z. B. Bockerodt in Gotha, vergaßen in ihren pietistischen Bestrebungen Maß und Ziel und geriethen darum mit eifernden Geistlichen in heftigen Streit, welchem nur mühsam, oft nur gewaltsam durch die kirchlichen Behörden die äußersten Spitzen abgebrochen wurden. Besonders bedenklich wurde die Sache, als die häuslichen Andachtsversammlungen in ordnungswidrige Conventikel ausarteten (vgl. Wildvogelii dissert. de conventiculis extra ecclesiam illicitis hab. Jenae 1697). An vielen Orten Thüringens, besonders in den Städten, wurden Brüderschaften gestiftet zum Wachsthum der Gottseligkeit. „Es kommen" — so heißt's in einem Bericht aus Thüringen (s. Ein Büchlein von häuslicher Uebung der Gottseligkeit. Gotha 1739) — „zu bestimmten Tagen und Stunden 20, 30, 40 mehr oder weniger Brüder und Schwestern in einem Hause zusammen, vergönnen auch wohl anderen Leuten den Zutritt, und richten manchmal die Sache also ein, daß die Männer von den Weibern abgesondert und allein versammlet werden, da denn gemeiniglich bei dem weiblichen Geschlecht ein Mann, zu Zeiten aber auch eine oder die andere Weibsperson die Ansprache thut. Sie singen anfangs ein Lied, welches oftmals aus ausländischen, mit vielen von der evangelischen Kirche weder geprüften noch gebilligten, gemeiniglich aber sehr einfältigen und verworrenen Gesängen angefüllten Gesangbüchern genommen wird. Hierauf thun sie ein lautes Gebet aus dem Herzen, lesen ein Stück aus der heiligen Schrift, oder aus einem Lied, darüber einer oder mehrere aus den Brüdern, welchen nach einander zu reden freisteht, ihre Meinung eröffnen, und nach dessen Anleitung die versammelten ermahnen und erwecken. Solche Erklärungen lassen sie oftmals fremde Brüder und Schwestern, auch wohl durchreisende, ihren Meinungen beifällige Prediger thun, und beschließen die Uebung mit Beten und Singen. Der brüderliche und schwesterliche Liebeskuß wird eben nicht allezeit, auch nicht von allen Brüdern und Schwestern mitgetheilt. — Außer solchen gemeinsamen Versammlungen haben sie viele andere abgeredete, auf gewisse Stunden und Arten gestellte Versammlungen. Alle vier Wochen wird eine besondere Zusammenkunft gehalten, darinnen die eingelaufenen, vom Reich Christi handelnden Briefe verlesen werden. Nach Endigung der männlichen wird auf eben diese Weise eine weibliche Versammlung gehalten. Sie stellen ferner wöchentlich gewisse Prüfstunden an, in welchen ihrer 3, 4, 5, mehr oder weniger, so viel deren in jeder Bande sind, einander den Zustand ihrer Gemüther offenbaren, und zumal erforschen, ob ein Bruder einen Bann oder schwere Sünde in seinem Herzen habe, dabei Gebet, Ermahnungen, Tröstungen und andere Uebungen, mehrmals auf den Knien vorgenommen, und die Anwesenden, ohne Unterschied ihres Ehrenstandes, fast durchgängig mit dem Worte Du angeredet werden. Die Weiber und Jungfrauen halten solche Bandestunden unter sich allein, so daß kein Mann dazu kommt. Die ledigen Gesellen halten ebenfalls geformte Bandestunden, darinnen einem Jeden freisteht, eine Prüfung der Brüder anzustellen, und nach seiner Erkenntniß zu reden. Diese Bandestunden werden auf Hebr. 3, 12. 13. gegründet. Nicht minder haben sie abgesonderte Versammlungen der Knaben und Mägdlein, worinnen sie zur Gottseligkeit angewiesen und ermuntert werden, indem man ihnen saget, die Schrift zeuge zwar von Christo, man müsse aber bei diesem Wegweiser nicht stehen bleiben, sondern sich durch solchen Zeigefinger zu Jesu selbst nahen, damit er in der Seele verkläret werde. Die Kinder eröffnen dabei den Zustand ihrer Herzen, wo sie nämlich durch Bosheit, Eigensinn oder Leichtsinnigkeit gestrauchelt, folgbar weiset man ihnen, wie sie zum Herrn Jesu kommen, oder ihr Christenthum eifrig treiben sollen. Ueber die gemeiniglich fremde Lieder oder deren Theile, welche die Woche über von den Kindern gelernt wreden, hält man ihnen eine erweckliche Rede, so gemeiniglich bei dem Mägdlein von Weibspersonen geschiehet. — Es gehen

noch andere Verordnungen im Schwange, die insgemein auf der schönen Seite, ohne die eingerissenen und anklebenden Fehler erzählet werden, allesammt aber am Ende dahin auslaufen, daß auswärtige, meist sehr einfältige, oder auch einheimische Handwerksleutlein sich in der That des Lehrens und Predigens unterfangen, dazu sie Gott nicht berufen hat." — So stand's im Allgemeinen mit dem Pietismus in Thüringen. Er war ausgeartet, wollte nichts mehr wissen von der Kirche und dem verordneten Lehramte — was nicht im Sinne Spener's lag, der im letzten theologischen Bedenken sich dahin ausgesprochen hat: „Die promiscuos conventus, da Niemand eines öffentlichen Amtes präsidiret, billige ich nicht, und halte selbst solche zu inhibiren. Ich habe auch schon vorlängst, sowohl in dem geistlichen Priesterthum meine Meinung gegeben, wie ferne Christen zur Erbauung zusammen zu kommen Macht haben, da sobald große Versammlungen, und da sich einer zum Lehrer darstellete, ihnen abgesprochen werden, als auch in denen piis desideriis meine Vorschläge erklärt von collegiis extra academicis, aber unter der inspection des öffentlichen Lehramts." Da durch die Pietisten in Folge ihrer Ausartung wie anderwärts so auch in der thüringischen Kirche der Friede gestört wurde und ihr Hang zum Separatismus an einzelnen Orten Verordnungen erzeugte, so wurden die Privatversammlungen und das Polemisiren von den Kanzeln von den Obrigkeiten verboten. Mehr als dies Verbot wirkte dem Pietismus die philosophische und theologische Aufklärung entgegen, welche in der Mitte des 18. Jahrhunderts auch in Thüringen begann. Die Anhänger dieses Pietismus sind nicht ausgestorben, haben sich aber nach und nach mit der Kirche und dem öffentlichen Lehramt mehr ausgesöhnt. Als die Stillen im Lande finden die Pietisten in der seit 1742 entstandenen Brüdergemeinde Neudietendorf einen geeigneten Sammelplatz, wo sie Pflege und Nahrung erhalten für die Bedürfnisse ihres Herzens.

11. Von dieser Zeit an war äußerlich in der thüringischen Kirche Ruhe und Friede auch in den Stürmen, welche durch den siebenjährigen Krieg und in Folge der französischen Revolution über Thüringen kamen. Auf dem von Herzog Ernst I. gelegten Grunde bauten die Fürsten der verschiedenen Länder Thüringens durch ihre Consistorien sorgsam weiter fort. Leider! geschah dies je länger je mehr in streng abgeschlossener Haltung, indem jedes Landes-Consistorium, besonders was kirchliche Verordnungen anlangt, seinen eigenen Weg ging, wodurch der kirchliche Geschäftsgang für die Angehörigen der verschiedenen Landeskirchen mannichfach erschwert, zeitraubend und kostspielig gemacht, und zu der politischen Zerrissenheit Thüringens auch eine kirchliche hinzugefügt worden ist. — Die Protestanten, Lutheraner und Reformirte lebten unter sich, wenn auch nicht in kirchlicher Gemeinschaft, doch in bürgerlicher Eintracht. Das Verhältniß der Protestanten und Katholiken gestaltete sich, als das Princip der Toleranz gegen die ersteren mehr Eingang erhielt, immer freundlicher und erhielt bei Gelegenheit der Grundsteinlegung des Kandelabers, eines zum Andenken an den Apostel Thüringens, Bonifacius, am 17. Juni 1811 errichteten Denkmals bei Altenberga, seinen schönsten Ausdruck. Dort reichten sich ja der lutherische Generalsuperintendent Dr. Löffler zu Gotha, der reformirte Prediger Dr. Wittich zu Schmalkalden und der katholische Prälat Placidus Muth, Abt des ehemaligen Benediktinerklosters auf dem Petersberge zu Erfurt, als die Vertreter der drei Hauptconfessionen der thüringischen Kirche, brüderlich die Hand und feierten in Einigkeit des Geistes ein Fest, welches mit unauslöschlichen Zügen geschrieben steht im Buche der thüringischen Kirchengeschichte. Dies wahrhaft christliche Verhältniß wurde aber im Laufe der Zeit in Thüringen wie in anderen Ländern Deutschlands von Seiten der katholischen Kirche sehr getrübt. Als am 5. Juni 1855 der 1100jährige Todestag des Bonifacius am Candelaber unter großer Theilnahme aus der Nähe und Ferne gefeiert wurde, war die lutherische Kirche durch Generalsuperintendent Dr. Petersen zu Gotha, Geheimen Kirchenrath Dr. Schwarz zu Jena und Oberhofprediger Dr. Dittenberger zu Weimar, und die reformirte Kirche durch Pfarrer Ebert zu Kassel würdig vertreten, während die katholische Kirche sich von jeder Theilnahme an dem dor=

tigen Feste fern hielt und mit der Aufforderung zum Gebet für die Bekehrung der Ketzer sich begnügte. Vor und nach den in Erfurt abgehaltenen Jesuiten-Missionen wurden mit Eifer katholische Kirchen gebaut, z. B. zu Gotha, Coburg, Eisenach, Sömmerda — zum Theil prächtige Bauten, aber doch zu schwach, das protestantische Volk Thüringens zum Abfall zu verlocken. — Das Sektenwesen der neueren Zeit will in Thüringen nicht gedeihen. So hat der Irvingianismus, dessen Apostel seit dem Jahre 1836 in Deutschland thätig sind, nur in Erfurt und Umgegend eine kleine Zahl Anhänger gefunden, welche dort als „apostolische Gemeinde" ihre Versammlungen halten. Auch wurden die Vertreter der freien Gemeinde, welche aus der preußischen Provinz Sachsen nach Thüringen kamen, um Propaganda zu machen, mit Mißtrauen aufgenommen, so daß sie keinen Boden für ihre Bestrebungen fanden. Nur in Nordhausen wurde eine Gemeinde dieser Art gestiftet, welche kaum noch zusammengehalten wird. Ob die neuerdings in Apolda gestiftete, aus 8 Mitgliedern bestehende Gemeinde sich erweitern und von Bestand seyn wird, wird die Zukunft lehren. — Das zeitgemäße Unternehmen, welches seit 1845 durch eine am 18. April 1849 zu Jena abgehaltene Versammlung seiner Ausführung näher kommen sollte, nämlich aus den einzelnen Landeskirchen eine thüringische Kirche zu bilden, mißglückte, wie sich erwarten ließ (s. Allgem. Kirchenztg. 1849. Nr. 79 u. 80). Auch blieb das längst gefühlte Bedürfniß nach Einführung einer Presbyterial- und Synodalverfassung, welches seit jener Zeit lebhaften Ausdruck erhielt, in den meisten thüringischen Ländern ungestillt, obschon eine aus Geistlichen und Laien gebildete Commission der Herzogl. S. Staaten, welche seit dem 25. Juni bis zum 1. Juli 1849 in Meiningen tagte und einen Entwurf zur Presbyterialverfassung aufsetzte, einen guten Anfang dazu gemacht hatte. Nur in dem Großherzogthum S.-Weimar ist seit 1851 und in dem Fürstenth. Schwarzb.-Rudolstadt seit 1854 die Presbyterialverfassung eingeführt worden. Doch ist der Gedanke, den Gemeinden den Weg zu geeigneter Theilnahme und Mitwirkung am kirchlichen Leben zu verschaffen, nicht aufgegeben worden. Neuerdings haben die Geistlichen des Herzogthums Gotha die wichtige Angelegenheit wieder in Anregung gebracht*) und leben der Hoffnung, daß ihre Petition um Einführung der Presbyterialverfassung mit darauf folgender Synodalverfassung höchsten Orts Genehmigung erhalten und zur Ausführung gebracht werde. — Gewissermaßen zum Ersatz für die fehlende Einheit der thüringischen Kirchen bildete sich der Kirchentag, eine freie Versammlung thüringischer Geistlichen, welche jährlich einmal in einer der größeren Städte Thüringens sich einfindet und Gegenstände des kirchlich-praktischen Lebens zur Sprache bringt. Auch wurde im Jahre 1854 von den thüringischen Staaten die gemeinsame Einrichtung getroffen, daß das Gedächtnißfest der Verstorbenen je am letzten Sonntage des Kirchenjahres in allen Kirchen Thüringens gefeiert wird. Nach wie vor hält die thüringische Kirche die um die Reformation verdienten Männer in hohen Ehren. Ihre Todestage sind in allen Kirchen und Schulen feierlich begangen worden. Der evangelische Verein der Gustav-Adolf-Stiftung zählt Mitglieder unter allen Ständen, welche das von demselben gepflegte heilige Werk nach Kräften unterstützen. Auch die Missions- und Bibelvereine finden mehr und mehr Anklang und Förderung von Seiten der Geistlichen und Gemeinden.

12. Während seit der Mitte des 18. Jahrhunderts in der thüringischen Kirche äußerlich Friede herrschte, hatte dieselbe im Innern alle die Kämpfe mit durchzumachen, welche der Geist der Aufklärung durch die mit der Philosophie in Bund getretene Theologie herbeiführte. Obschon im Allgemeinen z. B. in Weimar noch 1780 an der von den Vätern ererbten Orthodoxie besonders von den älteren Geistlichen mit Eifer festgehalten wurde (s. J. G. Müller in Gelzer's protestant. Monatsblättern, März 1859,

---

*) S. H. Schwerdt: Wodurch empfiehlt sich die Einführung der Presbyterial- und Synodalverfassung? Eine Denkschrift für Alle, denen eine lebensvolle Herstellung des evangelischen Kirchenwesens am Herzen liegt. Sondersh. 1861.

S. 172), zeigte sich Thüringen diesem Geiste keineswegs verschlossen. Auch legten ihm seine erleuchteten Fürsten und Regierungen nichts in den Weg. Die theologische Facultät der thüringischen Hochschule zu Jena, fortbauend an dem großen Werke der Reformation, vermittelte die neuen Anschauungen in zeitgemäßer Weise, ohne je mit den ewigen Wahrheiten des Christenthums zu brechen, noch mit der Kirche zu zerfallen. Die geistlichen Mitglieder der thüringischen Consistorien und mehrere wackere Geistliche der Thüringer Lande nahmen an der Entwickelung und Gestaltung der deutschen Theologie je mehr und mehr lebhaften Antheil. Von hoher Wichtigkeit und Bedeutung zunächst für einen großen Theil der thüringischen Kirche war Herder's (s. d. Art.) Auftreten und Wirken in Weimar. Um der großen Unwissenheit und Rathlosigkeit seiner jungen Landgeistlichen abzuhelfen, schrieb er die Briefe über das Studium der Theologie (s. J. G. Müller in Gelzer's protestant. Monatsbl.). Nächstdem erwarb er sich großes Verdienst um die geistige, von dem Buchstaben des Dogma's freie Auffassung des Christenthums, so wie um die Erklärung der heil. Schrift, in welcher Beziehung sein Geist der hebräischen Poesie namentlich hervorzuheben ist. Kant's Philosophie fand in Thüringen bald Eingang, weil viele Elemente derselben schon vorbereitet waren. Auch wurde nun, wie anderwärts, Moral — viel Moral gepredigt, indem man das Heil des Menschen einzig und allein an seine Tugend knüpfte, zu dieser Tugend alle Kraft im Menschen voraussetzte und deshalb die positiven Glaubenssätze nicht selten gering achtete, wenigstens für etwas Gleichgültiges erklärte und auf sich beruhen ließ. Solche Anschauungen vermittelte nächst Salzmann in Schnepfenthal, der zahlreiche Schriften für Alt und Jung schrieb, Becker in Gotha dem deutschen, zunächst thüringischen Landmann durch sein „Noth- und Hülfsbüchlein oder Lehrreiche Freuden- und Trauergeschichte des Dorfes Mildheim". Zugleich verband er damit sein Mildheimisches Liederbuch und später sein Mildheimisches Evangelienbuch, die ebenfalls vielen Beifall fanden. Die Sittenlehre, welche er in seinem Noth- und Hülfsbüchlein schlicht und klar dem unverbildeten Landmann vorgetragen, brachte er in seinen Vorlesungen über die Rechte und Pflichten der Menschen in wissenschaftliche Form und Zusammenhang für die gebildeten Stände, und erläuterte sie mit wirklichen Beispielen aus der Geschichte des Tages. Nach solchen Vorarbeiten auf dem Gebiete der theoretischen und praktischen Philosophie und nach der fast ungetheilten Aufnahme, welche dieselben unter allen Ständen gefunden, konnte es nicht fehlen, daß der sogenannte vulgäre Rationalismus oder das System des gemeinen Menschenverstandes unter Geistlichen und Nichtgeistlichen, unter Gebildeten und Ungebildeten Thüringens immer mehr Boden gewann. Bald war Thüringen der Heerd dieses Rationalismus, an welchem besonders Röhr in Weimar durch seine Briefe und Journale sammt seinem Glaubensbekenntniß das Feuer schürte, bis es durch Hase's Streitschriften gedämpft wurde. Seitdem war das Ansehen und die Macht des vulgären Rationalismus gebrochen und dem Rationalismus, welcher, so alt als die Menschheit, niemals gestorben ist noch stirbt, von Neuem der Weg gebahnt. Zu dieser heilsamen Geistes- und Herzensarbeit haben nächst den von Baumgarten-Crusius, Hase, Schwarz und Rückert in Jena gehaltenen Vorlesungen und den „Theol. Studien u. Kritiken" die Schleiermacher'schen und Bunsen'schen Schriften den thüringischen Geistlichen treulichst Handreichung geleistet. Der sogenannten streng-gläubigen Partei, welche in Kliefoth's kirchlicher Zeitschrift zu Gericht sitzt, ist Thüringen, besonders das Herzogthum Gotha sammt Coburg, ungeachtet dieser dem Geiste des Christenthums durchaus entsprechenden Entwicklung und Gestaltung der theologischen Anschauung und des religiösen Lebens der thüringischen Kirche, ein Gräuel, ein trauriges Opfer des Rationalismus, eine verkommene Stätte wüsten Unglaubens. Schon vor Jahren ist diesem mehr als sonderbaren Richterspruch vom Generalsup. Dr. Petersen zu Gotha*) in sehr

*) Siehe „Die kirchlichen Verhältnisse Thüringens" in Gelzer's protestant. Monatsblättern, 1854. S. 367.

gediegener Weise ein offenes Wort entgegengesetzt worden. Wir schließen bei diesem Punkte den historischen Theil dieses Artikels mit einem Urtheil, welches wohl die meisten thüringischen Geistlichen und Gemeinden unterschreiben werden: Zwischen dem kleinen Reste vulgärer Rationalisten und den da und dort auftauchenden streng-lutherischen Confessionalisten steht in Thüringen eine kräftige Schaar Geistlicher, welche, erfüllt von wissenschaftlichem Sinn und Geist und geschmückt mit Duldung, Liebe und Humanität, das Licht der Wahrheit suchen auf dem Wege des Glaubens, und was sie in Schrift und Gewissen, auch in Natur und Geschichte gefunden haben, ohne Heuchelei, mit Freimuth im Hause des Herrn und im Umgang mit den Menschen verkündigen zum Segen der Gemeinden. Im Hinblick auf solche Verkündiger des göttlichen Wortes haben wir — ganz abgesehen von Hengstenberg's verheißungsreichem Worte, dem zufolge Thüringen „das Galiläa der Heiden" ist — Grund genug, der thüringischen Kirche nicht bloß eine segensreiche Zukunft, sondern auch eine hohe, gottgewollte Mission zuzuschreiben, welche sie, frei von staatlicher Bevormundung, mit Hülfe des Herrn ausführen wird zum Segen der evangelischen Kirche.

Literatur: Luther's Schriften. — Das Corp. Reformat. — Frider. Myconii Historia Reformationis vom Jahre 1517 bis 1542, herausgegeb. von Dr. E. S. Cyprian. Gotha 1715. — Joh. Mich. Pfefferkorn, Merkwürdige und auserlesene Geschichte von der berühmten Landgrafschaft Thüringen. Frankfurt 1684. — Joh. Seb. Müller, Annales des Chur- und Fürstl. Hauses Sachsen von Anno 1400 bis 1700. Weimar 1701. — Fried. Rudolphi, Gotha Diplomatica oder ausführliche Beschreibung des Fürstenthums Gotha. Frankf. 1717. — Joh. Heinr. v. Falkenstein, Historie von Erfurt. Daselbst 1739. — Viti Lud. a Seckendorf Commentar. hist. et apolog. de Lutheranismo. Lips. 1694. — Außerdem mehrere gelegentlich im Artikel selbst citirte Schriften.

III. Die gegenwärtigen Verhältnisse oder die Statistik Thüringens in kirchlicher Beziehung. — 1. Während in dem historischen Theile dieses Artikels ganz Thüringen mit seinen unbestimmten Gränzen ins Auge gefaßt werden mußte, werden in dem statistischen Theile nur diejenigen Ländergebiete, welche nach gewöhnlicher, seit Jahren gebräuchlicher Annahme die thüringische Kirche umschließen, in Betrachtung gezogen. Diese Ländergebiete — mit Ausnahme also der preußischen und hessischen Gebiete — sind: die ernestinischen Herzogthümer oder das Großherzogthum Sachsen-Weimar-Eisenach, die Herzogthümer Sachsen-Altenburg, Sachsen-Coburg-Gotha, Sachsen-Meiningen, und die schwarzburgischen Fürstenthümer oder die Fürstenthümer Schwarzburg-Rudolstadt und Schwarzburg-Sondershausen. Auch kann von den gegenwärtigen Verhältnissen oder der Statistik der in diesen sieben verschiedenen Ländergebieten bestehenden Kirchen nur das Allgemeine und Wichtigste hier kurz zusammengefaßt werden.

Was das Verhältniß dieser sieben thüringischen Landeskirchen zu ihren Staaten anlangt, so ist dasselbe gemäß dem seit der Reformation überkommenen Summepiskopat der Oberhäupter der betreffenden Staaten oder der Landesherren zwar ein abhängiges, aber ein solches, welches durch alle Zeiten bis in die Gegenwart frei von Druck und Willkür zum Segen der Kirchen bestanden hat. Fast 200 Jahre hindurch waren in sämmtlichen thüringischen Landen die Consistorien die obersten Behörden, durch welche die Landesherren das Kirchenregiment ausüben ließen. In neuerer Zeit hat man den Namen dieser obersten Behörden geändert, obschon die Verfassung des Kirchenregiments im Ganzen nach wie vor die alte consistoriale ist. Nur im Herzogthum Sachsen-Altenburg trägt die oberste kirchliche Behörde noch den Namen Consistorium, welches — wie's sonst überall gebräuchlich war — aus einigen geistlichen und weltlichen Räthen zusammengesetzt, im Namen des Landesherrn die Angelegenheiten der Kirche ordnet und verwaltet. In den übrigen thüringischen Staaten sind an die Stelle der Consistorien

die Staatsministerien mit besonderen Abtheilungen (Sektionen, Departements) für Kirchen- und Schulwesen, bei welchen die Staatsminister den Vorsitz haben, getreten. Diese Abtheilungen der Staatsministerien, an deren Spitze ein Chef (Ministerialrath, Staatsrath) steht und in welchen alle Angelegenheiten nach wie vor collegialisch und mit consistorialem Karakter behandelt werden, sind in sämmtlichen Staaten auf gleiche Weise, nämlich aus geistlichen und weltlichen Räthen, zu welchen im Herzogthum Sachsen-Meiningen ein Schulrath gehört, zusammengesetzt. Nur im Großherzogthum S.-Weimar-Eisenach und im Fürstenthum Schwarzburg-Rudolstadt bestehen abweichende Einrichtungen. Dort ist an die Stelle des Oberconsistoriums ein Kirchenrath getreten, welcher, aus 5 geistlichen Räthen gebildet, unter dem Vorsitze des Cultusministers alle Interna der Kirche verwaltet, während alles Uebrige von einer Abtheilung des Staatsministeriums für Kirchen- und Schulwesen besorgt wird, zu dem auch ein Schulrath gehört. Im Fürstenthum Schwarzburg-Rudolstadt übt der Landesherr das Summepiskopat in der Weise aus, daß dessen Beschlüsse im Ministerium, welches aus dem Präsidenten und dem stellvertretenden Vorsitzenden der Regierung, dem Präsidenten des Finanzcollegiums und dem Vorsitzenden des Consistoriums besteht, gefaßt und wenigstens von einem der verantwortlichen Minister contrasignirt werden.

Unmittelbar unter dem Consistorium im Herzogth. Sachsen-Altenburg und unmittelbar unter den Ministerien in den übrigen Staaten stehen die Kirchen-Inspektionen oder geistlichen Untergerichte, auch Kirchen- und Schulämter genannt, welche aus dem Ephorus und einem weltlichen Beamten (Landrath, Justizamtmann, bezüglich Bürgermeister) zusammengesetzt sind. Neben diesen Unterbehörden leiten und beaufsichtigen selbstständig die Ephorieen die inneren kirchlichen Angelegenheiten. — Nur in den schwarzburgischen Fürstenthümern finden besondere Einrichtungen statt. Im Fürstenthum Schwarzburg-Rudolstadt steht zwischen dem Staatsministerium auf der einen Seite und zwischen den Kirchen- und Schulinspektionen und Ephorieen auf der anderen Seite eine mittlere Behörde, das Consistorium, welches aus 2 Juristen, 2 Geistlichen und 1 Schulmann gebildet ist. Im Fürstenthum Schwarzburg-Sondershausen befindet sich ebenfalls unter dem Ministerium ein Consistorium, welches, aus einem weltlichen Präsidenten, 8 geistlichen Consistorialräthen und 3 Schulräthen zusammengesetzt, in ein engeres, das die laufenden Geschäfte besorgt, und in ein weiteres, das in 2 jährlichen Plenarsitzungen alle wichtigeren Kirchen- und Schulsachen beräth, getheilt ist. Außerdem hat man hier nur Ephorieen, nicht aber Kircheninspektionen, geistliche Untergerichte oder Kirchen- und Schulämter. Die Superintendenten, zugleich Consistorialräthe, sind die Organe des Consistoriums in inneren Kirchensachen, die Landräthe die Organe desselben in äußeren Kirchensachen. —

Die thüringischen Lande haben folgende Kircheninspektionen (geistliche Untergerichte oder Kirchen- und Schulämter) und Ephorieen:

		Kircheninspektionen	Ephorieen
I.	Sachsen-Weimar-Eisenach . .	27 Kircheninspektionen,	27 Ephorieen,
II.	„ Altenburg	7 *) „	7 „
III.	„ Coburg	5 „	5 „
IV.	„ Gotha	8 „	14 „
V.	„ Meiningen	22 „	16 „
VI.	Schwarzb.-Rudolstadt . . .	8 „	8 „
VII.	„ Sondershausen .	— „	3 „
		77 Kircheninspektionen,	80 Ephorieen.

Presbyterien (Kirchgemeindevorstände) sind bloß im Herzogthum Sachsen-Weimar-Eisenach und im Fürstenthum Schwarzburg-Rudolstadt vorhanden. In den übrigen Staaten repräsentiren die Ortsvorstände die Kirchengemeinde. Außerdem findet sich in

*) oder 10, da die altenburger Diöcese 1 Ephorus und 3 Gerichtsämter hat, mit denen jener 3 Kircheninspektionen bildet.

vielen Orten Thüringens noch die von Herzog Ernst dem Frommen herrührende Institution der Inspectores disciplinae, deren Einfluß aber im Laufe der Zeit sehr abgenommen hat.

2. Wie in der Organisation der Behörden der thüringischen Landeskirchen manche Verschiedenheit wahrnehmbar ist, so ist es auch der Fall in Betreff alles dessen, was das eigentliche Kirchenwesen darstellt und das kirchliche Leben bedingt und fördert. Jede Landeskirche schlägt auch in dieser Beziehung mehr oder weniger ihren eigenen Weg ein, so daß sie selbst in ihrem bald größeren, bald kleineren Bereiche sich fern hält von dem Streben nach Uniformität religiöser Anschauungen und ihrer Beförderungsmittel.

Diese Freiheit im besten Sinne des Wortes, welche ein Grundzug der thüringischen Kirchen und ihrer Angehörigen ist, spricht sich schon in der Art und Weise aus, wie die Geistlichen Thüringens zum Lehramt verpflichtet werden. Eine strikte Verpflichtung auf die Bekenntnißschriften, symbolischen Bücher, findet nirgends mehr statt. Die Verpflichtungsformel im Herzogthum S.-Weimar-Eisenach lautet: „Ich gelobe, das Wort Gottes, wie es in den Schriften der Propheten und Apostel enthalten ist, und nach den Bekenntnißschriften der evangelisch-protestantischen Kirche, insofern (quatenus) diese mit dem Worte Gottes übereinstimmen, rein und lauter zu predigen." — Im Herzogthum S.-Altenburg: „Ego — his literis testor, ex animi sententia polliceor et sancte in me recipio, in tradenda religionis christianae doctrina sacram utriusque foederis scripturam tanquam normam illius unice rectam me bona fide secuturum eandemque salutarem doctrinam libris symbolicis ecclesiae evangelico-lutheranae ad istam normam compositis convenienter esse traditurum." — Im Herzogthum S.-Gotha — ähnlich auch im Herzogthum S.-Coburg — wird dem Geistlichen folgender Eid vorgelesen: „Sie sollen geloben und schwören — — — daß sie Ihren Zuhörern das Wort Gottes nach der heiligen Schrift und den darin begriffenen prophetischen und apostolischen Büchern mit gewissenhafter Berücksichtigung der öffentlichen Bekenntnißschriften unserer evangelischen Kirche ohne Einmischung falscher Meinungen u. s. w. vortragen wollen." — Im Herzogthum S.-Meiningen hat der Geistliche anzugeloben: „die reine, lautere, im Worte Gottes enthaltene Lehre nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche, wie sie in den öffentlichen Bekenntnißschriften derselben ausgesprochen sind, zu predigen." — Im Fürstenthum Schwarzburg-Sondershausen findet die Verpflichtung statt „auf die Bibel, als Gotteswort, aus dem auch die evangelischen Bekenntnisse der lutherischen Kirche gezogen sind. Wir versprechen durch Eid, in der erkannten und bekannten Wahrheit zu beharren, unsere Lehre nach der Norm jener Schriften einzurichten und nichts zu lehren, was dieser Norm entgegen ist. — Ja, erst das Wort Gottes, dann die Bekenntnißschriften und zwar insofern oder soweit (quatenus) sie mit dem Worte Gottes übereinstimmen — dieß ist bei aller Verschiedenheit der Gestalt der thüringischen Verpflichtungsformeln der Grundgedanke derselben. — Um den Gemeinden nicht bloß einzelne Abschnitte, sondern das ganze Wort Gottes nahe zu führen, ist der seit länger als 1000 Jahren bestandene Perikopenzwang in einigen Landeskirchen, wie z. B. des Großherzogthums S.-Weimar-Eisenach und des Herzogthums S.-Coburg-Gotha, durch zweckmäßige Verordnungen gemildert und insoweit aufgehoben, als dem Prediger gestattet ist, wenn der Karakter des Tages oder das Bedürfniß der Gemeinde es erheischt, einen der Idee und dem Gange des Kirchenjahres entsprechenden Text frei zu wählen.

Was die Agenden anlangt, welche in den thüringischen Landeskirchen in Gebrauch sind, so gibt darüber Tümpel's treffliche Schrift (die Gottesdienstordnung der thüringischen Kirchen, Gotha 1861.) die beste Auskunft. Wir bemerken hier nur, daß fast alle nach der Heinrichsagende vom 19. Sept. 1539, die im Herzogthum S.-Altenburg noch benutzt wird, erschienenen Agenden in kirchlichem Gebrauche sind. Neben den alten Landesagenden sind die Privatagenden von Adler, Busch, Frosch, Keferstein, auch das württembergische Kirchenbuch, die verbreitetsten. Ob die Geistlichen des Großherzog-

thums S.-Weimar-Eisenach nach dem Erscheinen des neuen Evangelischen Kirchenbuchs (Weimar 1860) „sich des Gebrauchs von Privatagenden im Gottesdienst hinfort enthalten“, wie der großherzogliche Kirchenrath bei Gelegenheit nachträglicher Empfehlung desselben angeordnet hat, muß ungesagt bleiben. — Die Intonationen und Collekten nebst dem Segen werden der Ueberlieferung aus der katholischen Kirche zufolge fast überall in Thüringen von den Geistlichen gesungen, eben so auch das Vaterunser sammt den Einsetzungsworten beim Abendmahl, mit und ohne Orgelbegleitung.

Den verschiedenen Agenden entspricht die Verschiedenheit der Gesangbücher, welche in den thüringischen Kirchen zur Erbauung der Gemeinden dargeboten werden. Nicht 2 Landeskirchen haben ein gemeinschaftliches Gesangbuch. Nur in 2 Landeskirchen wird aus je einem Gesangbuch ausschließlich gesungen, nämlich in den Kirchen des Herzogthums S.-Altenburg, wo an Stelle eines trefflichen Gesangbuchs das 1807 durch den Generalsuperintendenten Dr. Demme gearbeitete als Landesgesangbuch gilt, und in den Kirchen des Fürstenthums Schwarzburg-Rudolstadt, wo seit 1856 ein neues Gesangbuch eingeführt worden ist. Im Herzogthum S.-Gotha ist zwar das 1825 vom Generalsuperintendenten Dr. Bretschneider herausgegebene in allgemeinem Gebrauch, doch ist auch in einigen Gemeinden daselbst das ältere Gothaische vom Jahre 1778 beibehalten worden. Etwas Aehnliches findet auch im Herzogthum S.-Coburg statt. Im Fürstenthum Schwarzburg-Sondershausen bestehen 2 Gesangbücher zu Recht, nämlich in der Oberherrschaft (Arnstadt) das von Busch im Jahre 1811 herausgegebene, und in der Unterherrschaft (Sondershausen) das von Cannabich im Jahre 1798 besorgte, mit einem neueren und neuesten Anhange, welcher letztere aber noch nicht Eingang gefunden hat. Im Großherzogthum S.-Weimar-Eisenach sind außer dem in mehreren Parochieen der Diöcese Vacha benutzten Gesangbuch der reformirten Kirche nicht weniger als 5 Gesangbücher in Gebrauch. Das Weimarische Gesangbuch, 1795 von Herder nach einsichtsvollem Plane herausgegeben, enthält im ersten Theile die alten Lieder unverändert, im zweiten die späteren; in neuerer Zeit wurde es, mit dem Trostliede Johann Friedrich's bereichert, stereotypirt. Am auffallendsten ist der Reichthum an Gesangbüchern im Herzogth. S.-Meiningen. Dort werden 14 theils auf eigenem, theils auf fremdem Grund und Boden erwachsene Gesangbücher benutzt. Für diejenigen Gemeinden, welche alte, nicht mehr im Druck erscheinende Gesangbücher und dem zu Folge Mangel an Gesangbuchsexemplaren haben, wird jetzt ein neues, vom Oberhofprediger Dr. Ackermann redigirtes Gesangbuch gedruckt. — Gemäß der natürlichen Sangeslust der Thüringer ist der Kirchengesang fast durchgehends gut, voll und kräftig. Nur die oft sehr langen und abgeschmackten Zwischenspiele, welche hie und da, namentlich in Landgemeinden, noch an der Tagesordnung sind, hemmen den Fluß des Gesanges und stören die Andacht.

Was die Katechismen als volksthümlichen Ausdruck der christlichen Lehre anlangt, so bildet selbstverständlich Luther's kleiner Katechismus die Grundlage und Norm für den Jugendunterricht. Es fehlt jedoch in den verschiedenen Landeskirchen nicht an mancherlei Bearbeitungen desselben, welche, größtentheils auf thüringischem Boden entstanden, theils als Landeskatechismen Geltung haben, theils vom Kirchenregimente zu ungestörtem Gebrauch gestattet werden. Die einfachste und natürlichste Gestaltung hat Luther's kleiner Katechismus mit einem biblischen Spruchbuche für die Schulen im Herzogthum Gotha vom Generalsuperintendenten Dr. Petersen erhalten. Im Großherzogthum S.-Weimar-Eisenach ist der Herder'sche Katechismus nebst einem neulich eingeführten Spruchbüchlein zu Luther's kleinem Katechismus in Gebrauch. Im Herzogthum S.-Altenburg gilt der Katechismus von Martin Caselius als Landes-katechismus. Im Fürstenthum Schwarzburg-Rudolstadt ist dieses Jahr eine Bearbeitung des Kolde'schen Katechismus als Landeskatechismus eingeführt worden. Im Fürstenthum Schwarzburg-Sondershausen ist an die Stelle des Herder'schen Katechismus der von Ernesti getreten, welcher aber in der Oberherrschaft, wenigstens in Arnstadt keinen Eingang finden will. Im Herzogthum Sachsen-Meiningen sind von neueren Katechismen

am verbreitetsten: der Katechismus von Dr. Weidemann und Luther's Katechismus mit Bibelsprüchen von Dr. Ackermann. Außerdem sind dort viele andere Katechismen von Wölfing u. s. w. in Gebrauch.

3. Der Umfang der 7 thüringischen Landeskirchen ergibt sich aus folgender Zusammenstellung.

I. Im Herzogthum S.-Weimar-Eisenach: 1) Die Hofgemeinde mit 1 Oberhofprediger, 1 Hofprediger und 1 Hofdiakonus; 2) 285 Pfarrgemeinden; 3) ca. 205 Filialgemeinden, von welchen mehrere von ausländischen Geistlichen versorgt werden, während umgekehrt weimarische und eisenachische Geistliche ausländische Gemeinden versorgen. Zusammen 339 Geistliche.

II. Im Herzogthum S.-Altenburg: 1) Die Hofgemeinde mit 1 Hofprediger; 2) 121 Pfarrgemeinden; 3) 110 Filialgemeinden. Zusammen 143 Geistliche.

III. Im Herzogthum S.-Coburg: 1) Die Hofgemeinde mit 1 Oberhofprediger und 1 Hofprediger; 2) 40 Pfarrgemeinden; 3) 8 Filialgemeinden — abgesehen von den vielen eingepfarrten Ortschaften. Zusammen 51 Geistliche.

IV. Im Herzogthum S.-Gotha: 1) Die Hofgemeinde mit 1 Oberhofprediger und 1 Hofprediger; 2) 116 Pfarrgemeinden; 3) 29 Filialgemeinden. Zusammen 125 Geistliche.

V. Im Herzogthum S.-Meiningen: 1) Die Hofgemeinde mit 1 Oberhofprediger, 1 Hofkaplan und 1 Hülfsprediger, dem sog. Apostelprediger; 2) 174 Pfarrgemeinden; 3) 96 inländische Filialgemeinden, wovon 5 von ausländischen Geistlichen versehen werden; dagegen werden von meiningenschen Geistlichen 8 Filiale im Auslande versehen, welche unter der Zahl 96 nicht mit enthalten sind. Zusammen 155 Geistliche.

VI. Im Fürstenthum Schwarzburg-Rudolstadt: 1) Die Hofgemeinde, von Stadtgeistlichen versehen; 2) 66 Pfarrgemeinden; 3) 70 Filialgemeinden. Zusammen 80 Geistliche.

VII. Im Fürstenthum Schwarzburg-Sondershausen: 1) Die Hofgemeinde, von Stadtgeistlichen versehen; 2) 66 Pfarrgemeinden; 3) 25 Filialgemeinden — 5 Orte sind eingepfarrt, 4 in rudolstädtische Kirchen und 1 in eine meiningensche Kirche. Zusammen 73 Geistliche.

Es gibt also in den 7 thüringischen Landeskirchen zusammen ca. 1418 Gemeinden mit ca. 966 Geistlichen.

Thüringen, seit der Reformation das Land fleißiger Kirchenvisitationen, besonders seit Ernst des Frommen Fürsorge in den ernestinischen Landen, erfreut sich derselben bis auf den heutigen Tag. Aber Verschiedenheit tritt auch in diesem Theil des thüringischen Kirchenregiments hervor. Im Großherzogthum S.-Weimar-Eisenach finden Specialvisitationen in einem dreijährigen Turnus durch die Superintendenten der Diöcese, und Generalvisitationen in einem sechsjährigen Turnus durch die Mitglieder des Kirchenrathes, von denen einem Jeden ein gewisser Kreis zugetheilt ist, statt. Im Herzogthum S.-Altenburg bestehen Generalvisitationen alle 12 Jahre durch den Generalsuperintendenten, welchem nach Bedürfniß noch ein anderes Mitglied des Consistoriums oder der Landesgeistlichkeit beigegeben werden kann, Specialvisitationen alle 6 Jahre durch die Kircheninspektionen (Ephorieen und Gerichtsämter, bezüglich Stadträthe) und Ephoralvisitationen durch die Ephoren, ohne vorher angekündigt zu werden und nicht an einen bestimmten Turnus gebunden. Im Herzogthum S.-Gotha wird die Generalvisitation nach einem Turnus von 5 Jahren durch den Generalsuperintendenten, und alljährlich (mit Ausnahme des Jahres für die Generalvisitation) die Specialvisitation durch den Ephorus vorgenommen. Nur letztere findet im Herzogthum S.-Coburg statt. Im Herzogthum S.-Meiningen halten die Ephoren jedes Jahr Specialvisitationen; doch in vielen Ephorieen werden nicht alle Parochieen jedes Jahr visitirt, sondern nur 6 bis 7. Die Generalvisitation geschieht durch 2 geistliche Mitglieder von Abtheilung IV des Staatsministerii nach einem 7jährigen Turnus. In den schwarzburgischen Fürsten-

thümern gibt's keine Generalvisitationen, sondern nur Specialvisitationen, welche im Fürstenthum Schwarzburg-Rudolstadt durch die Kircheninspektionen, und im Fürstenthum Schwarzb.-Sondershausen durch die Superintendenten alle 3 Jahre vorgenommen werden.

Die christlichen Bewohner im Bereiche der 7 thüringischen Landeskirchen, ohngefähr 869200 in der Gesammtzahl, sind nach den Confessionen über die einzelnen Staaten auf folgende Weise vertheilt:

I. S.-Weimar-Eisenach	252000 Luth.	8000 Ref.	10600 Röm.-Kath.	53 Griech.-Kath.
II. Sachsen-Altenburg	137162 "	12 "	50 "	1 "
III. " Coburg .	45050 "	20 "	c^a 500 "	— "
IV. " Gotha .	112150 "	16 "	c^a 250 "	— "
V. " Meiningen	169870 "	19 "*)	842 "	— "
VI. Schw.-Rudolstadt	71573 "	3 "	73 "	— "
VII. " Sondershausen	61000 "	— "	30 "	— "
	848805 Luth.	8070 Ref.	12345 Röm.-Kath.	54 Griech.-Kath.

Die Reformirten des Großherzogthums S.-Weimar-Eisenach finden sich vorzugsweise in den von Kurhessen im Jahre 1815 abgetretenen Bezirken Vacha, Frauensee ꝛc.; in den Städten Weimar und Eisenach und deren Umgegend bestehen, dort seit dem Jahre 1818 und hier seit dem Jahre 1843, unirte Gemeinden. — Die Katholiken im Großherzogthum S.-Weimar-Eisenach gehören zur Diöcese Fulda und mit dieser zum Erzbisthum Freiburg und sind in 11 Pfarreien mit 15 Geistlichen vertheilt, welchen ein Geistlicher des Landes als Dechant vorsteht. Die Katholiken im Herzogthum S.-Gotha sind dem Sprengel des Bischofs von Paderborn einverleibt und haben 1 Pfarrer. Die coburgischen Katholiken mit 1 Pfarrer wie auch die im Herzogthum S.-Meiningen lebenden Katholiken gehören zum Sprengel des Erzbischofs von Bamberg. Die letzteren leben größtentheils in dem ganz katholischen Dorfe Wolfmannshausen mit 1 Pfarrer und 1 Kaplan. Die altenburgischen Katholiken werden von Leipzig aus geistlich und kirchlich in einem Betsaale der Residenzstadt versorgt. In Sondershausen ist eine katholische Kapelle, in welcher jährlich ein- oder zweimal ein Geistlicher aus Erfurt predigt und Abendmahl hält. — Die Griechisch-Katholischen, welche fast alle in Weimar leben, werden von einem Probst und Diakonus kirchlich versorgt.

Daß der Associationsgeist der neueren Zeit auch in den thüringischen Landeskirchen wirkt und lebt, ergibt sich aus dem hier gepflegten Vereinswesen. Von dem Thüringer Kirchentag, einer freien Versammlung der thüringischen Geistlichen zu kirchlich praktischen Zwecken, von der regen Theilnahme an dem überall wohl organisirten evangelischen Verein der Gustav-Adolf-Stiftung, wie auch von der wachsenden Betheiligung an den Bibel- und Missionsvereinen, in welcher Beziehung besonders das Großherzogthum S.-Weimar-Eisenach und das Herzogthum S.-Altenburg reges Leben entwickelt, ist schon im historischen Theile dieses Artikels gesprochen worden. Deshalb gedenken wir hier nur der Conferenzen, welche zur Fortbildung der Geistlichen in jeder Diöcese unter der Leitung des Ephorus jährlich wenigstens zweimal gehalten werden. Außer diesen Diöcesan-Conferenzen finden im Großherzogthum S.-Weimar-Eisenach Special-Conferenzen von 4 bis 6 Geistlichen in größeren Diöcesen, und bei der Generalvisitation eine Conferenz der Diöcesan-Geistlichen unter dem Vorsitz des General-Visitators statt. Im Herzogthum S.-Gotha wird alljährlich, gewöhnlich in der Pfingstwoche, unter dem Vorsitz des Generalsuperintendenten eine allgemeine Landesconferenz in der Residenzstadt Gotha abgehalten.

Quellen: Originalbeiträge aus den 7 thüringischen Landeskirchen. — Dr. Julius Wiggers, Kirchliche Statistik. 2. Band. Hamburg und Gotha, 1843. — M. Friedr. Teuscher, Handb. des evangel. Kirchenrechts im Großherzogth. S.-Weim. Eisenach. Neustadt a. d. Orla, 1848.

Pf. Lic. Dr. Ludwig Koch.

*) In der Stadt Meiningen lebend. Die Zahl der Reformirten in II.—VI. ist überhaupt nicht genau zu ermitteln.

Thummim, s. Urim und Thummim.

Thyatira, *Θυάτειρα,* Stadt im nördl. Lydien (Plin. hist. nat. 5, 31; Ptolem. 5, 2, 16) gegen Mysien hin, zu welchem es Einige zogen, am Flusse Lykos, 33 röm. Meilen nördlich von Sardes an der Straße von da nach Pergamum (Itiner. Antiq. p. 331). Sie war eine macedonische Kolonie (Strab. 13. p. 625; Stephan. Byz. s. v.), in merkantiler und militärischer Hinsicht von Bedeutung (Strab. p. 646; Polyb. 16, 1, 7; 32, 25, 10 u. a). Die Einwohner trieben vorzüglich Purpur-Färberei und -Wirkerei, wie wir denn eine dortige „Purpurkrämerin" Namens Lydia in dem macedonischen Philippi antreffen, wo sie den Apostel Paulus in ihr Haus aufnahm (Apg. 16, 14.). Frühe finden wir in Thyatira eine christliche Gemeinde (Offb. 1, 11.); an sie ist das vierte Sendschreiben der Offenbarung gerichtet 2, 18—29. Dasselbe erkennt rühmend an ihre „Werke" und den Fortschritt in denselben, ihre Liebe, ihre Dienstleistungen, ihren Glauben und ihre Standhaftigkeit; dagegen hält es ihr vor das Eindringen nikolaitischer Irrlehre mit ihrer heidnischen Unsitte, bestehend in Unzucht und Genuß von Götzenopferfleisch und allerlei gnostisirende „Tieflehren", besonders geltend gemacht durch ein Weib, das unter dem symbolischen Namen des „Weibes Jesabel" bezeichnet wird; diese Sektirerin gab sich für eine Prophetin aus und verführte „des Herrn Knechte", und ihr und ihren Anhängern werden daher, da sie die anberaumte Frist zur Buße nicht benutzen wollte, schwere Drangsale, ja der Tod gedroht von dem Herzenskündiger; die übrigen Gemeindeglieder aber, die „nicht erkannt haben die Tiefen des Satans", werden zu treuem Ausharren bis an's Ende ermahnt im Hinblick auf den herrlichen Lohn. — Der Ort heißt heute Akhissar und ist noch immer gewerbreich. Seine Ruinen und Denkmäler beschreiben O. v. Richter, Wallf. S. 509; Arundell, seven churches p. 188 sqq.; Prokesch, Denkw. III, 60 f. Rüetschi.

Tiberias. Am westlichen Ufer des See's von Genezareth (s. d. Art.), da, wo derselbe sich allmählich etwas zu verengern beginnt, dehnt sich etwa eine kleine Stunde lang ein schmaler Streifen wellenförmigen, sehr fruchtbaren Landes aus, welcher in der Mischna (Schebiith 9; 2. vgl. Reland, Paläst. S. 306) הָעֵמֶק, „das Thal", genannt wird und vom See im Westen, von den hier etwas zurücktretenden Berghöhen im Osten und Süden eingeschlossen ist. Hier, im schönsten Theile von Niedergaliläa, in einer Lage von 617 Pariser Fuß unter dem Meeresspiegel (nach Russegger, Reisen III. S. 113; Lynch, Jordan-Expedit., übers. v. Meißner, gibt S. 332 den Spiegel des See's von Tiberias an als 612 Par. Fuß unter dem Meere gelegen), erbaute der Tetrarch Herodes Antipas die schnell berühmt gewordene Prachtstadt, welche er seinem kaiserlichen Gönner Tiberius zu Ehren Tiberias nannte, Jos. Antt. 18, 2, 3. vgl. Plin. H. N. 5, 15. Anfangs zwar hatte er Mühe, sie zu bevölkern; obwohl nämlich die Stadt nicht an der Stelle des alten Chinnereth, wie Hieronymus im Onomast. vermuthet, oder des alten Rakkath oder Hammath nach der Meinung der Rabbinen zu stehen kam, da diese Orte sämmtlich im Stamme Naphthali lagen (Jos. 19, 35), dessen Gränze (vgl. Matth, 4, 13.) nördlicher lief (Reland, Paläst. S. 161), so muß doch eine ältere Ortschaft in einiger Nähe vorhanden gewesen seyn, indem man beim Bau der neuen Stadt eine alte Begräbnißstätte fand, deren Gebeine entfernt werden mußten, so daß die Juden die Stätte für unrein ansahen. Herodes zog daher theils durch Gewalt, theils durch Schenkungen von Haus und Feld und andere bedeutende Vorrechte eine große, anfänglich mehr aus Heiden, theilweise niedrigem Gesindel, bestehende Bevölkerung in seine neue Stadt (Jos. vita §§. 12. 54.) und schmückte dieselbe mit einem Stadium, einem Amphitheater und einem glänzend ausgestatteten Palaste, der im Beginn des jüdischen Krieges wegen der daran befindlichen, den jüdischen Eiferern anstößigen Thierfiguren vom Volke zerstört wurde, wobei Josephus mit Mühe den königlichen Hausrath rettete, Jos. vita 12 sq.; Antt. 19, 8, 1. Der Tetrarch, welchen unser Herr den „Fuchs" nennt (Luk. 13, 32.), scheint gewöhnlich in Tiberias residirt zu haben, und daraus hat man nicht ohne Wahrscheinlichkeit es erklären wollen, daß

Jesus diese Stadt nach den Evangelien nie betrat; sie wird nur im Evang. Johannis 6, 1. 23. 21, 1. und stets nur in Verbindung mit dem nach ihr benannten See erwähnt. Agrippa veranstaltete hier eine Conferenz mehrerer ihm befreundeten Vasallenkönige Roms, welche aber der syrische Oberstatthalter Marsus wieder nach Hause schickte und so die Zusammenkunft auflöste. Fürstliche Gunst wie Gewerbe und Verkehr auf dem See, Fischerei und Transportschifffahrt, selbst Handel in die Ferne, vermittelt theils durch die nahe vorbeiziehende Damaskusstraße und die sonstige günstige Lage der Stadt — sie war 30 Stadien von Hippo, 60 von Gadara, 120 von Scythopolis, 30 von Tarichäa, nahe dem Südende des See's, 18 römische Meilen von Sepphoris entfernt, Jos. vita §§. 32. 65 —, theils durch einen eigenen Hafen am Mittelmeere, das zu Tiberias gehörende, durch seine Purpurfischerei berühmte Sykaminon am Fuße des Karmel, das spätere Hepha oder Haipha (Reland, Päläst. S. 819 f.), sowie endlich die nahegelegenen Bäder hoben die Stadt zu einer solchen Blüthe, daß sie sich zur Metropole von Galiläa emporschwang und neben Sepphoris die größte Stadt dieser Provinz war, Jos. vita §§. 9. 25. 40. 45. 65. Wir haben noch Münzen von Tiberias bis in die Zeiten des Antoninus Pius; eine solche trägt den Kopf des Claudius und den Zusatz *ἐπὶ βασιλέως Ἀγρίππα* (Eckhel, doctr. num. vet. I, 3. p. 492 sq.; Reland, Päläst. S. 1042). Herodes Agrippa II., welcher die Stadt von Nero zum Geschenk erhalten hatte (Jos. Antt. 20, 8, 4; bell. jud. 2, 13, 2), gab aber die alten Metropolrechte an Sepphoris zurück und verlegte den „königlichen Tisch“, d. h. die Finanzen und die Archive von Tiberias weg in letztere Stadt (Jos. vita §. 9.); ein landesherrlicher Eparch residirte in Tiberias. Dieß rief in der unruhigen Proletariermenge große Mißstimmung hervor. Es gab wiederholt Volksaufläufe und Kämpfe, in welche auch der Geschichtschreiber Josephus, der als Befehlshaber des jüdischen Heeres in Galiläa die wichtige Stadt befestigt hatte und sie mehrmals eroberte und wieder verlor (Jos. bell. jud. 3, 10, 1; vita §. 37), vielfach verflochten war, die wir aber hier nicht im Einzelnen verfolgen können (s. Jos. vita §§. 8 sq. 17 sqq. 32 sq. 53 sq. 57. 62 sqq. 70; bell. jud. 2, 20, 6). Als Vespasian gegen die Stadt anrückte, ergab sich dieselbe nach einem Versuche zum Widerstande von Seite des Pöbels, und der römische Feldherr ließ in Anerkennung der schleunigen Uebergabe und mit Rücksicht auf Agrippa's Fürbitte nur einen Theil der südlichen Mauern niederreißen, behandelte aber sonst die Stadt mit Milde und Gunst (Jos. bell. jud. 3, 9, 7 sq.). Auch in den späteren Stürmen der jüdisch-römischen Kriege scheint Tiberias verschont geblieben zu seyn und war bis in's vierte Jahrhundert n. Chr., wie Sepphoris, Nazareth und Kapernaum, nur von Juden bewohnt, mit Ausschluß von Christen, Samaritern und Heiden (Epiph. adv. haer. I, 11). Hierhin hatte sich nämlich der aus dem zerstörten Jerusalem flüchtige Sanhedrin endlich gewendet und blieb dort mehrere Jahrhunderte lang. Dort ließen sich, nachdem der Wundermann Simon ben Jochai ausgemittelt hatte, welcher Stadttheil von Gräbern frei, also rein sey (R.-Enc. Bd. XIV. S. 388), die berühmtesten Rabbinen nieder. Tiberias wurde so der Mittelpunkt der jüdischen Hierarchie und Gelehrsamkeit; hier blühte lange Zeit eine berühmte rabbinische Akademie; hier vermuthlich hat R. Juda die Mischna vollendet, hier wurde durch R. Jochanan die Gemara beigefügt und soll auch die Masorah ihren Ursprung genommen haben (vergl. die Artt. „Thalmud“ und „Masorah“). Dreizehn Synagogen befanden sich in dieser Stadt. Und wenn auch später die hohe Schule von Babylon ihren Ruhm verdunkelte, so blieb doch Tiberias bis heute, wie Safed, eine heilige und gelehrte Judenstadt in Nordpalästina. Seit Constantin dem Großen war das Christenthum auch in Tiberias siegreich eingedrungen; das unvollendete Hadrianeum wurde zum Bau einer christlichen Kirche benutzt; Helena soll die Stätte des wunderbaren Fischzuges (Joh. 21.) mit einem dem Petrus geweihten Heiligthum überbaut haben. Von 449—553 finden wir Bischöfe von Tiberias in Unterschriften von Concilien. Justinian I. erneuerte ihre Mauern (Procop. de aedif. 5, 9). Der Haß der dortigen Juden gegen das Christen-

thum zeigte sich aber noch in ihrem Anschluß an den Verheerungszug des zweiten Chosroes gegen Jerusalem im J. 614. Seit Omar (637) ist die Stadt den Muhammedanern unterworfen; nur vorübergehend war sie in den Kreuzzügen ein Lehen Tancred's, der sie sich unterworfen hatte und daselbst Kirchen, wahrscheinlich auch die heutige Petruskirche dicht am See im nördlichen Stadttheile, ein rohes und geschmackloses Gebäude, das jetzt dem lateinischen Kloster in Nazareth gehört, errichtete. Der Bischof der Stadt stand unter dem Erzbischof von Nazareth. Schon im Jahre 1187 ging Tiberias wieder an die Sarazenen verloren und blieb seit 1247 beständig in ihrer Gewalt, in der es zur Unbedeutendheit herabsank und daher wenig mehr erwähnt wurde. Erdbeben vollendeten die Zerstörung und den Verfall des alten Tiberias.

Wenn die alte Stadt sich beinahe eine Stunde dem See entlang gezogen hatte, so wurde dagegen die moderne Tubariyeh, طبريّة, etwa eine halbe Stunde nördlich von den Bädern nahe dem nördlichen Ende des beschriebenen Ufersaumes aus den Trümmern der antiken Stadt aufgebaut, von denen sich viele Fragmente in ihren Mauern vorfinden. Sie hat die Form eines schmalen, etwa eine Viertelstunde langen Parallelogramms und ist nach dem See zu offen, auf der Landseite aber mit einer dicken, früher 20 Fuß hohen Mauer und 20 Thürmen von schwarzem Basalt umgeben; an der Nordwestecke ist ein unregelmäßig gebautes Kastell. Zu Seetzen's Zeit (Reisen I, 345 ff.) hatte die Stadt nur ein Thor, einen Umfang von beiläufig einer halben Stunde und zählte circa 100 jüdische, 20 christliche und in mittlerer Menge muhammedanische Häuser. Es war nicht viel mehr als ein Dorf. Obstbäume waren keine vorhanden, nur ein Weingarten, einige Palmen und viele Tabakpflanzungen; ein einziges Seegelboot, ähnlich den Booten von Helgoland, fuhr auf dem See. Burckhardt (Syrien II, S. 560 ff.) gab die Zahl der Einwohner auf 4000 an, wovon die Hälfte Juden. Allein am Neujahrstage 1837 wurde die Stadt, wie Safed, durch eines der in jenem tiefen Erdspalt des Jordanthales nicht seltenen Erdbeben völlig zerstört; wenige Häuser kamen ohne Schaden davon, selbst die Mauern zerborsten an vielen Stellen oder fielen ganz nieder; von den damals etwa 2500 Einwohnern kamen ungefähr 700 um. Robinson schätzte die Einwohnerzahl auf 2000, wovon etwa 800 Juden und 150 griechische Christen, deren Sammelplatz die erwähnte Peterskirche ist, während jene vor dem Erdbeben zwei Schulen in ihrem mitten in der Stadt gelegenen Viertel hatten. Noch Russegger fand zwischen den Trümmerhaufen erst einige Bretterhütten aufgerichtet; das Ganze ist jetzt ein erbärmlicher Ort, ein Bild widerlichsten Schmutzes und schrecklicher Armseligkeit, wimmelnd von Ungeziefer, so daß es sprüchwörtlich heißt, der König der Flöhe habe dort seinen Hof aufgeschlagen. Die Juden halten aber die Stadt immerfort in hohen Ehren, denn sie glauben, Jakob habe dort gewohnt und von der Küste dieses See's aus werde der Messias kommen. Die zahlreichsten und kostbarsten Ruinen der alten Tiberias, Mauern, Fundamente, Säulen, liegen auf dem Wege von der jetzigen Stadt nach den Bädern, die etwas höher am Südende des Uferstreifens liegen, etwa 20 Schritte vom Ufer und wahrscheinlich in alter Zeit von der Stadtmauer umschlossen und daher zu der Stadt gerechnet, Jos. bell. jud. 2, 21, 6. 4, 1, 3; vita §. 16. Hebräisch hießen diese + 48° R. heißen, Schwefel, Salz und Eisen haltenden, bitter schmeckenden und ekelig riechenden Quellen, jetzt 4—6 an Zahl, חַמַּת (vgl. Jos. 19, 35), gräcisirt Ἐμμαοῦς oder Ἀμμαοῦς, jetzt Hummâm. Sie werden, wie in den ältesten Zeiten, noch heute besonders zur Sommerszeit namentlich von Rheumatischen sehr stark besucht. Das ältere Badhaus, von Dscheffar Pascha von Akre dicht am See am Fuße ziemlich hoher und steiler Basaltberge erbaut, ist jetzt ganz im Verfall, ein schöneres hat weiter nördlich Ibrahim Pascha im Jahre 1833 herstellen lassen. Die durch ein heißes, etwas ungesundes Klima begünstigte Uferebene könnte ein vollständiger Garten seyn, trägt jetzt aber nur einige Gurken- und Melonenbeete und Hirsfelder, einige Palmen, etwas Indigo, Weizen, Gerste und Tabak. Die ganze Gegend ist vulkanisch.

Vergl. Lightfoot, centur. chorogr. ad hor. hebr. et talm. in evang. Matth.

c. 72—81. p. 134 sqq. ed. Cantabrig. 1658. 4°. — Reland, Paläst. S. 302. 454. 1000. 1036 ff. — Winer's Real-WBuch. — v. Schubert, Reise III, 232 ff. 246 f. — Russegger, III. S. 132 ff. — Robinson, Päläst. II, 234. 294. III, 500—529. 431. — Ritter, Erdk. XV, 1. S. 300 ff. 315 ff. — Cleß in Pauly's R.-Enc. VI. S. 1928 f. — Ewald, Gesch. Isr. V, 49 f. VI, 322. 324. 542. 650 f. 654. 659. 669. — Lynch a. a. O. S. 90 ff., woselbst auch eine Ansicht der Stadt wie in Kitto, Palästina (Lond. 1841) S. CLXIII. — Van de Velde, Reise II. S. 340 ff. mit Titelkupfer (Ansicht von Tiberias). Rüetschi.

Tigris, *Τίγρις*, *Τίγρης*, ist bei Griechen und Römern der Name eines der bekanntesten, größten und wasserreichsten Ströme Asiens, des Zwillingsbruders des Euphrat nach der Lage ihrer Quellen, ihrer Richtung und ihrer Mündung. Die Hebräer nannten den Strom חִדֶּקֶל, 1 Mos. 2, 14. Dan. 10, 4., die Aramäer ܕܩܠܬ und die Araber دِجْلَة, wie schon Plin. H. N. 6, 27, 31 weiß und anmerkt: „ipsius nomen Diglitho, qua tarde fluit, Tigris inde nominatur, unde concitatur . . . ita Medi sagittam appellant", cf. Curt. 4, 6, 16. Den Grund des Namenwechsels hat freilich der römische Polyhistor schwerlich richtig angegeben; die Namen sind vielmehr nur dialektisch verschieden, indem l in r übergeht, so daß Benfey und Stern, Monatsnamen der Perser, S. 203, muthmaßten, der Namenwechsel dürfte die Gränze zwischen r und l oder zwischen den persisch und den semitisch (richtiger: chamitisch) redenden Stämmen anzeigen, vgl. Pott in Kuhn's Zeitschr. VI, 255 u. in d. Zeitschr. der d.-morgenl. Ges. XIII. S. 379. Auf den altpersischen Keilinschriften lautet der Name Tigra. Das im Hebräischen vorschlagende חד ist vielleicht (Gesenius) ein bloß verhärtetes א prostheticum, vgl. *Εὐφράτης*, und hängt schwerlich mit חַד, „scharf", „rasch", zusammen (vgl. Jos. Antt. 1, 1, 3). Etymologisch ist natürlich ganz werthlos die allegorische Spielerei des Philo (opp. I. p. 57. 61. ed. Mangey), nach welchem der 4te Strom des Paradieses die *σωφροσύνη* andeute gegenüber der *ἡδονή* und *ἐπιθυμία*, welche er in den *Ἀσσυρίοις* findet, denen „entgegen" (*κατεναντί*) daher der Tigris sey wie die *σωφροσύνη* der *ἡδονή* u. s. w.!

Der Strom entspringt in Armenien und zwar aus mehreren Quellen in einer vom Euphrat umflossenen Gebirgsgruppe, dem Niphates der Alten, bloß ein paar tausend Schritte (nach Strabo 11. S. 521 wären es aber 2500 Stadien) von dem südlichen Hauptarme seines Zwillingsflusses. Der anfangs unbedeutende Bach nimmt erst bei der Stadt Egil die ersten Gebirgswasser auf, die aus dem schneereichen Kurdengebirge im Nordosten kommen. Als ein beträchtlicher Fluß erscheint der Tigris südlich von Diarbekr, wo er sich gegen Osten wendet; weiterhin durchbricht er die südliche Tauruskette und wird bei Mosul, also in der Gegend des alten Ninive, schiffbar für Flöße, die auf Schläuchen aus Ziegenfellen liegen (Tavernier, Reise, I. S. 87; Ker Porter, travels II. p. 259). Von hier strömt er wieder fast direkt südwärts und bildete die westliche Gränze von Assyrien. Das und nichts Anderes wollen auch 1 Mos. 2, 14. die Worte sagen: „er fließt vor Assur", d. h. nicht „östlich von Assur", als hätte der Verf. den Namen Assur im späteren Sinne vom Reiche Assyrien gebraucht, das sich auch westlich über den Tigris nach Mesopotamien erstreckte (vgl. Jes. 7, 20); zu solch' mißbräuchlicher Anwendung des Namens, gesetzt auch, sie wäre dem Verf. bekannt gewesen, hatte er keinen Anlaß und bezeichnet sonst (1 Mos. 24, 10) Mesopotamien ganz anders; קִדְמַת „vor" ist einfach gesetzt nach der Anschauung eines in Kanaan Schreibenden, welchem Assur „hinter" dem Chiddekel lag, s. Knobel z. d. St. Weiter durchbricht der Tigris den Querdamm el-Fattcha, trägt von Bagdad an Boote und nähert sich in der Gegend des alten Seleucia bis auf etwa 6 Stunden dem Euphrat (Niebuhr, Reise II, 292), mit dem er sich bei Korna völlig vereint und nun unter dem gemeinsamen Namen Schatt-el-Arab, شَطّ اَلْعَرَب, sich in mehreren Mündungen in den persischen Golf ergießt. Nur Eine Mündung hat übrigens für größere Schiffe

Fahrwasser und verschlämmt noch dazu immer mehr, wie überhaupt der Alluvialboden um diese Mündungen sich so rasch erweitert, daß die ehemaligen Hafenstädte, eine nach der anderen, zu Binnenstädten geworden sind, s. Rawlinson im Journal of the R. Society t. XXVII. p. 185 sqq. Der Tigris, der in einem schmalen, häufig durch Felsgebirge verengten oder gesperrten Bette brausend dem Meere zueilt und die von den östlichen und nordöstlichen Gebirgen herabfließenden Bergströme, unter denen der große und kleine Zab, der Kerkhah (Choaspes), der Kuran (Pasitigris), Coprates die bedeutendsten sind, in sich aufnimmt, galt schon bei den Alten für einen der reißendsten Flüsse Asiens, vgl. bei Horat. Od. 4, 14, 46: rapidus Tigris. Doch wird er dieß erst unterhalb Hasn Keifa, wo er jenen östlichen Zufluß aufnimmt, der aus dem Nimrud Dagh westlich vom Van-See kommt und sich mehrmals unter der Erde verliert und Seen durchströmt, wovon schon Plinius aus Nachrichten römischer Offiziere Merkwürdiges erzählt. Bei Mosul schwillt er öfter an, zumal zur Zeit der Schneeschmelze (Sirach 24, 23 [35]; vgl. Strab. 16. p. 742) und tritt dann verheerend über seine Ufer, entführt den Feldern die leichte, lockere Fruchterde und verwandelt die Ebene in ein weites, mit hohem Schilf- und Rohrwald überdecktes Sumpf- und Wasserland. „Die Bewohner hatten daher" — bemerkt G. Weber, allgem. Weltgesch. I. S. 478 — „schon in den ältesten Zeiten die doppelte Aufgabe, durch Dämme der Gewalt des Stromes Einhalt zu thun und die verheerende Ueberfluthung zu verhindern, andererseits durch Kanäle und Wasserbehälter der befruchtenden Flüssigkeit einen sicheren Lauf zu bereiten." Daher von Alters her die Verbindungskanäle zwischen Euphrat und Tigris, wovon schon Bd. I. S. 646 f. IV, 225 f. X, 255 dieser Encykl. die Rede gewesen ist, vgl. Xenoph. Anab. 1, 7, 15. 2, 4, 13; Arrian. Alex. 7, 7, 6. Die Dämme wurden als der Schifffahrt hinderlich von Alexander durchbrochen, aber bis in neuere Zeiten findet sich 11 Stunden südlich von Mosul, 3 Stunden nördlich von der Mündung des großen Zab ein solcher alter Steindamm quer über den Fluß (Tavernier, voyages I. p. 185; Niebuhr, Reise II. S. 243). Bei Mosul beträgt die Breite des Stroms nach Niebuhr II, 343 noch bloß 300, bei Bagdad über 600 Fuß, weiter hin 800—900 Schritt; seine Länge von der Quelle bis Korna wird annähernd auf 230 geographische Meilen geschätzt; seine Tiefe ist in dem untersten Laufe sehr bedeutend, 18—42 Fuß, so daß Schiffe mit 40 Kanonen und 500 Tonnen Last bis Bosra, kleinere Kriegsschiffe sogar bis Korna segeln können. Das Wasser des Stromes ist weiß und bewirkt bei Solchen, die nicht daran gewöhnt sind, leicht Durchfall, sonst wird es als Trinkwasser gerühmt. An Fischen ist der Fluß reich, s. Strab. 11, 529; vgl. Tob. 6, 1 sqq., wo weder ein Verstoß des Verfassers, noch eine Verwechselung des Tigris mit dem Zab (vgl. Herod. 5, 52.) anzunehmen ist, indem Tobias auf der Reise von Ninive nach Ekbatana sehr wohl erst eine Tagereise südlich dem Tigris entlang reisen konnte, ehe er sich östlich wandte.

Hauptstellen der Alten außer den oben angeführten: Xenoph. An. 2, 2, 3; 4, 1, 3; 4, 4, 3; Strab. 11. p. 521 sqq; Plin. H. N. 6, 27, 31; Justin. 42, 3, 9; Ptol. 5, 13, 7; von Neueren außer Winer's RWBuch besonders Forbiger, Handbuch der alten Geogr. II. S. 65 ff. und in Pauly's Real-Enc. VI. S. 1963 ff. und Ritter's Erdkunde im 10. u. 11. Bd. Rüetschi.

Tilemann, Günther, Prediger in Danzig im Jahre 1414, Schüler des Joh. Huß, s. Preußen, Herzogthum, Bd. XII. S. 143.

Tillemont. Sebastian Le Nain de Tillemont, einer der besseren französischen katholischen Kirchenhistoriker, ward geboren zu Paris im J. 1637, gebildet in der Schule von Port-Royal und zum geistlichen Stande bestimmt; er entschloß sich jedoch erst sehr spät (1676), die Priesterweihe zu empfangen; historische Studien waren seine vornehmste Beschäftigung. Er theilte die Ansichten und Schicksale der Jansenisten von Port-Royal und starb zu Paris 1698. Für manche kirchengeschichtliche Werke, die von Freunden Tillemont's herausgegeben wurden, hat er bald das Material, bald Anmer-

kungen und selbst längere Abhandlungen geliefert; so die Biographieen zu den Ausgaben mehrerer Kirchenväter. In seinem 53. Jahre gab er zuerst ein eigenes Werk heraus, den ersten Band seiner Histoire des Empereurs et des autres princes qui ont régné durant les six premiers siécles de l'Eglise, des persécutions qu'ils ont faites aux chrétiens etc. 1690. 4°. In den folgenden Jahren gab er noch 3 Bände heraus, die zwei letzten erschienen erst nach seinem Tode. Dieses Werk sollte ursprünglich nur einen Theil des folgenden bilden, das Tillemont's vorzüglichste Arbeit ist: Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles; er gab davon nur die drei ersten Bände heraus, 1694 u. f., dreizehn andere, die die Geschichte bis zum Jahre 513 fortführen, wurden erst nach seinem Tode gedruckt. Diese Kirchengeschichte ist die erste, die in Frankreich mit gewissenhafter Genauigkeit aus den Quellen geschöpft war; sie besteht indessen dem größten Theile nach nur aus einer chronologischen Aneinanderreihung von Citaten der alten Schriftsteller, die Tillemont nicht frei überarbeitet hat; seine eigenen Bemerkungen sind in Klammern und seine kritischen Untersuchungen über einzelne schwierige Fragen als Anmerkungen beigefügt. Wenn auch trocken in der Darstellung, so war doch dieses unparteiische Zusammentragen der älteren Quellen für das Studium der Kirchengeschichte damals von bedeutendem Nutzen, und wenn auch Tillemont's Kritik im Ganzen den Forderungen der heutigen Wissenschaft nicht mehr entspricht, so hat er doch im Einzelnen manchen hergebrachten Irrthum beseitigt und ein unbefangeneres Urtheil begründet. Die katholische Geschichtschreibung in Frankreich könnte heutzutag viel von ihm lernen, wäre es auch nur das gewissenhafte Streben, die Wahrheit zu erforschen und ohne Vorurtheil die Berichte zu prüfen. C. Schmidt.

Tillotson, Johann (der ursprüngl. Familienname lautet „Tilston v. Cheshire"). Dieser berühmte englische Kanzelredner, der eine neue Epoche in der Homiletik einleitet, ist geboren im Herbst des Jahres 1630 zu Sowerby und getauft den 3. Oktbr. in der Kirche zu Halifax (in der Grafschaft York). Sein Vater war Tuchfabrikant, der zwar nicht, wie Einige angeben, zu den Quäkern gehörte, aber zu den Frommen des Landes. Des Kindes erste religiösen Eindrücke waren die der puritanischen Frömmigkeit. Die Werke von Chillingworth, mit denen der junge Tillotson frühzeitig bekannt wurde, gaben jedoch seinem Geiste eine andere, mehr philosophirende Richtung. Seine höheren Studien begann er seit 1647 und vollendete sie in Cambridge. Dort erhielt er auch die üblichen akademischen Grade. Nachdem er erst einige Stellen als Hülfsgeistlicher versehen, wurde er 1663 Prediger zu Lincoln*) und bald darauf an der Lorenzenkirche in London. Seine Predigten machten großes Aufsehen und zogen eine bedeutende Zuhörerschaft auch aus der vornehmen Welt an sich. Die Ansichten, die er über die Gottheit Christi in seinen Kanzelreden entwickelte, zogen ihm den Vorwurf des Socinianismus zu. Er vertheidigte sich dagegen und wußte sich auch durch sein würdiges, sittliches Verhalten so sehr in Achtung zu setzen, daß ihm im Jahre 1669 das Kanonikat von Christ-Church in Canterbury und von da an noch weitere Präbenden übertragen wurden. Endlich sah er sich unter der Regierung Wilhelm's I. im Mai 1691 auf die höchste Stufe der englischen Hierarchie gehoben, auf den erzbischöflichen Stuhl von Canterbury, der durch Absetzung des Eid verweigernden W. Sancroft erledigt worden war; zugleich ward er geheimer Rath des Königs. Die strenge Partei sah diese Erhebung ungern und seufzte: Actum est de ecclesia Anglicana! Auch jetzt veröffentlichte Tillotson verschiedene Predigten, in denen er auch bemüht war, seine Rechtgläubigkeit gegen die fortgesetzten Angriffe der Gegner zu vertheidigen. Er starb, von Vielen hochgeachtet und betrauert, den 22. November 1694 zu Lambeth. Die Leiche wurde in der Lorenzkirche von London beigesetzt. Tillotson gehört mit seinem ganzen Wesen jener Uebergangsperiode an, die aus den starren Fesseln der Orthodoxie hinausstrebte, ohne sich jedoch ihres Zieles klar bewußt zu seyn. Seine Richtung war die, welche in England als Latitudinarismus

*) Die Gemeinde versammelte sich in einem Gasthofe der Stadt (Lincolns-Inn).

bezeichnet wurde (s. den Art. „Latitudinarier"). Er glaubte mit den Arminianern von der Strenge des Calvinismus nachlassen zu müssen, um desto nachhaltiger den Deismus zu bekämpfen. Damit hängt auch seine Predigtweise zusammen. Im Gegensatz gegen die alte scholastische, pedantisch-schwerfällige Methode der herrschenden Kirche sowohl, als gegen die form- und oft geschmacklose Herzens-Beredtsamkeit der Puritaner, befliß sich Tillotson einer nüchternen, reflektirenden, wenn man will bequemen, aber doch in Stil und Ausdruck möglichst vollendeten Rede, wie sie vor Allen die Gebildeten ansprechen mußte. Er wurde das Vorbild einer Kanzelberedtsamkeit, die lange auch in Deutschland beliebt war; namentlich war es Mosheim, der die deutsche Lesewelt mit Tillotson's Predigten bekannt machte und der sich selbst nach diesem Muster bildete (man vergl. die Vorrede Mosheim's zur Uebersetzung der Tillotson'schen Predigten*)). Den reformirten Franzosen haben Barbeyrac und Beausobr den englischen Kanzelredner zugänglich gemacht. Auch in's Holländische sind seine Predigten übersetzt worden. So fein und regelrecht ausgearbeitet Tillotson's Predigten waren, so wenig scheint eine natürliche, in jedem Augenblick schlagfertige Beredtsamkeit, seine Gabe gewesen zu sein. Er pflegte seine Predigten abzulesen, und soll sich einst in großer Verlegenheit befunden haben, als er unverhofft von einem Landpfarrer eingeladen wurde, für ihn die Predigt vor der ländlichen Gemeinde zu halten; er mußte schon nach zehn Minuten die Kanzel wieder verlassen. Seine Verehrer, zu denen namentlich in der englischen Kirche Gilbert Burnet gehört, loben an ihm die edle Schreibart, den reinen, klugen, friedfertigen Wandel, heben aber hervor, wie er gleichwohl nicht unterließ, sowohl das Pabstthum auf der einen, als den Unglauben, der damals über England hereinbrach, auf der andern Seite mit Entschiedenheit zu bekämpfen. Auch Wohlthätigkeit, Leutseligkeit und Bescheidenheit werden als Tugenden hervorgehoben, die ihn zierten**). Die Zahl der in seinen sämmtlichen Werken enthaltenen Predigten und Reden (darunter mehrere über moralische Themen, z. B. über Kindererziehung) betrifft 54. Außerdem hat er noch einige Abhandlungen dogmatischen Inhalts geschrieben. So gegen die Angriffe des Katholiken Sergeant die Beleuchtung der Glaubensregel (the rule of faith) und eine Darstellung der römisch-katholischen Lehre (the doctrines and practices of the church of Rome truly represented. London 1685, deutsch von Lessing. — Ueber sein Leben ist zu vergleichen: the life of the most Reverend father in God John Tillotson, Arch-Bishop of Canterbury, compiled from the minutes of the Rev. Mr. Young. late Dean of Salisbury by F. H. M. A. with many curious Memoirs, communicated by the late Right Rev. Gilbert, Lord Bishop of Sarun. London 1717. Fol. — Gilbert (Burnet) a sermon preached at the funeral of the most Rev. father in God John (Tillotson) by the Divine Providence Lord Arch-Bishop of Canterbury, Primate and Metropolitan of all England. Lond. 1694. 4°. — Birch, Thom., Leben des hochwürd. Herrn Dr. Joh. Tillotson, Lord-Erzbischofs zu Canterbury, aus dessen eigenen Schriften und Briefen hauptsächlich entworfen, ins Deutsche übersetzt. Leipz. 1754.

Die einzelnen Predigtsammlungen Tillotson's sind unter verschiedenen Titeln erschienen; vollständig findet man sie in der Ausgabe seiner Werke, Lond. 1707 (5. Ausg.).

Hagenbach.

Timotheus, Freund und Mitarbeiter des Apostel Paulus ***). Ueber die beiden Briefe an Timotheus — und desgleichen auch über den Brief an Titus — war bereits

---

*) Joh. Tillotson's auserlesene Predigten über wichtige Stücke der Lehre Jesu Christi, mit Vorrede von Mosheim. Helmstädt 1728.

**) Die wider ihn gerichteten Schmähschriften packte er in einen Bündel zusammen, dem er die Ueberschrift gab: „Gott vergebe den Verfassern dieser Schriften ihre Sünden, ich vergebe sie ihnen".

***) Bei der Abfassung dieses Artikels wurde von folgenden Voraussetzungen, welche wegen der Beschränktheit des Raumes nicht näher begründet werden konnten, ausgegangen: 1) daß eine zweimalige Gefangenschaft Pauli in Rom Statt hatte; 2) daß die Pastoralbriefe ächt seyen;

unter dem Artikel „Paulus, Apostel“, zu handeln. Es erübrigt daher nur noch eine Zusammenstellung der biblischen Nachrichten über die Person und das Leben des Timotheus. *Τιμόθεος* (zu deutsch: Gott ehrend, ein Name, der sich bekanntlich bei den Griechen ziemlich häufig findet) war der Sohn eines heidnischen Vaters und einer jüdischen Mutter, Namens Eunike (Apgesch. 16, 1; 2 Tim. 1, 5). Seine Heimath ist nicht mit Sicherheit zu bestimmen; wahrscheinlich jedoch war dieselbe Lystra, schwerlich Derbe, vgl. Apgesch. 16, 1. 2. (in Apgesch. 20, 4. will *Δερβαῖος*, wie die Stellung des *καὶ* zeigt, nicht mit *Τιμόθεος*, sondern mit *Γάϊος* verbunden seyn). Von seiner frommen Mutter und seiner späterhin ebenfalls um ihres Glaubens willen gerühmten Großmutter Lois (2 Tim. 1, 5.) scheint er von Kindheit an in den heiligen Schriften des Alten Testaments und somit wohl überhaupt in der Religion des alten Bundes unterrichtet worden zu seyn (2 Tim. 3, 15); ein wirklicher Jude war er jedoch nicht geworden, denn es fehlte ihm die Beschneidung (Apgesch. 16, 3). Seine Bekehrung zum Christenthum hat er, wie auch wohl seine Mutter und seine Großmutter die ihrige, dem Apostel Paulus zu verdanken; denn Paulus nennt ihn wiederholt sein *τέκνον* (1 Kor. 4, 17; 1 Tim. 1, 2. 18; 2 Tim. 1, 2. 2, 17; vgl. 2 Tim. 3, 10. 11). Da Timotheus zu der Zeit, als Paulus auf seiner zweiten Missionsreise nach Derbe und Lystra kam, bereits ein *μαθητής* war und als solcher bereits in einem guten Rufe bei den Gläubigen von Lystra und Iconium stand, so muß seine Bekehrung bereits bei dem erstmaligen Aufenthalte Pauli in Lystra, also auf dessen erster Missionsreise (Apgesch. 14, 6 ff.), stattgefunden haben. Zur Zeit seiner Bekehrung war Timotheus noch sehr jung, denn noch zur Zeit der Pastoralbriefe setzt Paulus die Möglichkeit, daß man ihn um seiner Jugend willen gering schätze (1 Tim. 4, 12), und noch in jener Zeit findet er es für nöthig, ihn vor den *νεωτερικαὶ ἐπιθυμίαι* zu warnen (2 Tim. 2, 22). Als Paulus auf seiner zweiten Missionsreise wiederum die Städte Derbe und Lystra berührte und das gute Zeugniß, welches dem Timotheus allenthalben gegeben wurde, vernahm, entschloß er sich, denselben als Reisebegleiter und Gehülfen am Dienste des Wortes mit sich zu nehmen. Zu dem Ende wurde ihm (wohl in Lystra) nach vorausgehendem Bekenntniß seines christlichen Glaubens (1 Tim. 6, 12.) vor dem dortigen Presbyterium und von Paulus (1 Tim. 4, 14; 2 Tim. 1, 6.) die Handauflegung ertheilt, gleichwie auch Paulus selbst und Barnabas erst nach zuvor ertheilter Handauflegung von der antiochenischen Gemeinde zu ihrem Missionswerk ausgesandt worden waren (Apgesch. 13, 3). Mit der Handauflegung empfing Timotheus auch das *χάρισμα* einer hervorragenden Begabung zum Lehramt und ergingen Weissagungen über ihn, welche ihn als zum Evangelisationswerke sonderlich befähigt und geschickt bezeichneten (1 Tim. 1, 18. 4, 13—16; 2 Tim. 1, 6). Da aber Timotheus nicht beschnitten war und Paulus, der sich mit seiner Predigt des Evangeliums immer zuerst an die Juden wandte, diesen nicht ohne Noth ein Aergerniß geben wollte, so vollzog er an ihm die Beschneidung (Apgesch. 16, 3). So begleitete nun Timotheus den Apostel auf dessen zweiter Missionsreise von Lystra aus über Troas durch Macedonien nach Thessalonich und Beröa (Apgesch. 16, 1—17, 14; die Apostelgeschichte erwähnt zwar den Timotheus auf dieser ganzen Reise von Lystra bis Beröa nirgends, da sie aber Kap. 16, 1—3. von des Apostels Absicht spricht, den Timotheus mit sich zu nehmen, und ihn dann Kap. 17, 14. 15. bei Paulus in Beröa seyn läßt, so wird eben doch anzunehmen seyn, daß er den Apostel von Lystra aus begleitet habe). Als Paulus, von den Thessalonicher Juden verfolgt, bald aus Beröa flüchten mußte und sich nun nach Athen wandte, ließ er vorerst den Timotheus mit Silas zur Befestigung der neugegründeten Gemeinde in Beröa zurück (Apgesch. 17, 14); durch die zurückkehrenden beröensischen Christen aber,

3) daß ihre Abfassung in die Zeit nach der ersten römischen Gefangenschaft falle. Zugleich wurde, um nicht einzelne Parthien aus dem Leben Pauli zweimal darstellen zu müssen, Mehreres über Titus gleich hier behandelt, so daß im Artikel „Titus“ auf den Artikel „Timotheus“ verwiesen werden konnte.

welche ihn nach Athen begleitet hatten, that er beiden zu wissen, daß sie ihm baldmöglichst nach Athen folgen sollten. Beide treffen auch in der That mit Paulus in Athen zusammen, werden aber beide (1 Theſſ. 3, 1: *εὐδοκήσαμεν καταλειφθῆναι ἐν Ἀθήναις μόνοι.* Apgesch. 18, 6. Ob unter den *ἀδελφοί* 2 Kor. 11, 9. Timotheus und Silas zu verstehen seyen, ist zweifelhaft) von ihm sofort wieder nach Thessalonich entsandt, da inzwischen die Nachricht eingelaufen war, daß gegen die dortige Gemeinde bereits eine Verfolgung ausgebrochen sey. Mit sehr guten Nachrichten über den Glaubensstand der Gemeinde kommen Timotheus und Silas zu Paulus zurück (1 Tim. 3, 6 ff.), treffen denselben aber nicht mehr in Athen, sondern müssen ihm nach Korinth nachreisen, wohin Paulus bereits vorausgegangen ist (Apgesch. 18, 1. 6). An der Abfassung der beiden Briefe, welche Paulus in Folge der erhaltenen günstigen Nachrichten rasch nacheinander an die Thessalonicher schreibt, ist auch Timotheus nebst Silas betheiligt (1 Thess. 1, 1; 2 Thess. 1, 1). Gemeinschaftlich mit Paulus arbeiteten hierauf beide an der Verkündigung des Evangeliums in Korinth (2 Kor. 1, 19).

Von nun an verschwindet Timotheus aus der Geschichte, bis wir ihm wieder auf der dritten Missionsreise Pauli in Ephesus begegnen. Ueber den Aufenthalt Pauli und seiner Begleiter Timotheus und Titus in Ephesus erhalten wir nähere Nachrichten — abgesehen von Apgesch. 19 — besonders durch die beiden Korintherbriefe. Darnach unternahm Paulus während seines ephesinischen Aufenthaltes eine (von der Apostelgesch. übergangene) kurze Besuchsreise nach Korinth, um daselbst die Sammlung einer Collekte für die dürftige Muttergemeinde in Jerusalem in's Werk zu setzen (1 Kor. 16, 7; 2 Kor. 2, 1. 12, 14. 13, 1. 2). Auf dieser Besuchsreise nahm er in der korinthischen Gemeinde manche bedenkliche Symptome wahr, welche ihn nach seiner Rückkunft nach Ephesus veranlaßten, an die Korinther ein (uns nicht erhaltenes) Ermahnungsschreiben zu richten (1 Kor. 5, 9). Wahrscheinlich unterließen es die Korinther, dem Apostel hierauf sogleich zu antworten; dieß vermehrte noch die Besorgniß des Apostels über den Zustand der korinthischen Gemeinde, so daß er sich entschloß, den Timotheus dahin abzuordnen (1 Kor. 4, 17. 16, 10). Kurz nach des Timotheus Abreise kamen aber sowohl mündliche Nachrichten über Korinth durch die Leute der Chloë (1 Kor. 1, 11), als auch ein (uns nicht erhaltener) Brief der Korinther (1 Kor. 7, 1. 8, 1), wahrscheinlich von den 1 Kor. 16, 17. genannten Personen überbracht. Diesen Brief beantwortete der Apostel sofort in dem ersten uns erhaltenen Korintherbrief und gab ihn den Ueberbringern des Schreibens der korinthischen Gemeinde mit. Da Paulus den Brief der Korinther kurz nach des Timotheus Abreise erhielt und sofort beantwortete, so konnte er hoffen, daß sein Brief noch früher als Timotheus, der wahrscheinlich den Umweg über Macedonien machte, nach Korinth kommen werde (1 Kor. 16, 10); er gibt daher den Korinthern die Weisung, den Timotheus nach Ephesus zurückzusenden (1 Kor. 16, 11), um baldige Nachricht über die Wirkung seines Briefes auf die korinthische Gemeinde zu erhalten. Allein Timotheus war eher nach Korinth gekommen und auch wieder von dort abgereist, als der Brief Pauli daselbst angelangt war; dieß ersieht man daraus, daß in dem zweiten (uns erhaltenen) Korintherbriefe, den Paulus gemeinschaftlich mit Timotheus, somit aber nach dessen Rückkehr, verfaßte (2 Kor. 1, 1), keine Rücksicht genommen wird auf Nachrichten, welche Timotheus überbracht hätte. Da mithin Timotheus über den Eindruck, welchen der erste (uns erhaltene) Brief an die Korinther auf die dortige Gemeinde machte, nichts berichten konnte, Paulus aber dieß zu wissen um so mehr wünschen mußte, als er demnächst selbst nach Korinth gehen wollte, so ordnete er den Titus mit noch einem Bruder zur Einholung von Nachrichten nach Korinth ab (2 Kor. 7, 14. 12, 18). Bevor er Ephesus verließ, sandte er auch noch den Timotheus mit Erastus nach Macedonien voraus, um dort die Collekte für die jerusalemische Gemeinde zu betreiben (Apgesch. 19, 22). Durch den Aufruhr des Demetrius (Apgesch. 19, 23—41) sieht sich dann Paulus veranlaßt, Ephesus noch früher zu verlassen und seine Reise nach Macedonien und Griechenland anzutreten, als er ursprünglich beabsichtigt hatte.

In Troas hoffte er bereits mit dem aus Korinth zurückkehrenden Titus zusammenzutreffen; allein vergeblich (2 Kor. 2, 12. 13). Besorgt reist er daher weiter nach Macedonien, wo endlich Titus anlangt (2 Kor. 7, 6). Da Titus günstige Nachrichten über die Wirkungen des apostolischen Sendschreibens mitbrachte (2 Kor. 7, 7 ff.), so sandte Paulus ihn mit zwei weiteren Brüdern abermals nach Korinth voraus, um die Collekte für Jerusalem zu beschleunigen (2 Kor. 8, 6. 16—24) und den zweiten (uns erhaltenen) Korintherbrief, an dessen Abfassung Timotheus ebenfalls betheiligt ist (2 Kor. 1, 1), zu überbringen. Bald darauf reiste Paulus selbst von Macedonien ab und nach Korinth weiter; von Macedonien an scheint Timotheus ihn wieder begleitet zu haben; wenigstens ist Timotheus zur Zeit der Abfassung des zweiten Korintherbriefs in Macedonien bei Paulus und desgleichen treffen wir ihn während Pauli Anwesenheit in Korinth ebenfalls daselbst (Röm. 16, 21). Als Paulus nach dreimonatlichem Aufenthalt Korinth wieder verläßt, begleitet ihn Timotheus — abgesehen von der kurzen Strecke von Macedonien nach Troas (Apgesch. 20, 5) — bis Asien (Milet? Apgesch. 20, 3. 4). Ob er ihn auch bis Palästina begleitete, läßt sich nicht bestimmen.

Die Nachrichten von Timotheus verlassen uns jetzt gänzlich bis in die letzte Zeit der ersten Gefangenschaft Pauli in Rom. In dieser Zeit treffen wir nämlich Timotheus bei dem Apostel in Rom (Kol. 1, 1; Phil. 1, 1; Philem. 1). Kurz vor seiner Freilassung scheint ihn Paulus nach Macedonien (Philippi) geschickt zu haben (Phil. 2, 19—24). Die weiteren Nachrichten über das Leben des Timotheus lassen sich nur aus den Pastoralbriefen und dem Schluß des Hebräerbriefes (Kap. 13, 23) entnehmen; ihr Verständniß ist abhängig von der Auffassung und Zusammenstellung der in diesen Briefen enthaltenen und durch die Tradition theilweise vervollständigten Nachrichten über das Leben Pauli nach seiner Befreiung aus seiner ersten römischen Haft. Nun sind aber diese letzteren der Art, daß sie sich nicht mit völliger Sicherheit zu einem Ganzen vereinigen lassen: es bleibt daher auch aus dem späteren Leben des Timotheus Manches ungewiß. — Als die wahrscheinlichste Combination erscheint uns folgende: Als Paulus Rom verließ (im Frühjahr des Jahres 64), wandte er sich in den Orient (Phil. 2, 24; Philem. 22), zunächst wohl nach Antiochia Syria als seiner zweiten Heimath und dem Ausgangsort seiner sämmtlichen Missionsreisen. Sein Weg führte ihn über Kreta, wo er den Titus zur Ordnung der gemeindlichen Verhältnisse der dort bereits zahlreich vorhandenen Christen, besonders zur Einsetzung von Presbytern zurückließ (Tit. 1, 5). Von Antiochien aus unternahm er seinem schon in Rom gefaßten Plane gemäß (Philem. 22; Phil. 2, 24) eine Besuchsreise zu den kleinasiatischen und macedonischen Gemeinden. Ob er auf dieser Reise Ephesus selbst berührte, bleibt ungewiß; jedenfalls aber erfuhr er auf dieser Reise, daß in der ephesinischen Gemeinde Richtungen Eingang gefunden hatten, welche mit Vorliebe spitzfindigen und theilweise auch abgeschmackten theologischen Fragen (auf Grund des alten Testaments? Tit. 1, 14) ergeben waren und einer falschen Ascese huldigten (1 Tim. 6, 4. 5. 4, 1—6). Daher ermahnte er (ob mündlich oder schriftlich, ist unbestimmbar) den Timotheus, welcher wohl nach dem vorübergehenden Aufenthalt in Philippi (Phil. 2, 19—23) nach Ephesus übergesiedelt war, in Ephesus auszuhalten und den Verbreitern jener in einer falschen Weise theologisirenden und ascetischen Richtung entgegenzutreten (1 Tim. 1, 3 ff.). Bald aber erhielt er (wohl während seines Aufenthaltes in Macedonien) noch schlimmere Nachrichten über den Zustand der ephesinischen Gemeinde, und auch nicht sonderlich günstige Nachrichten über das Verhalten des Timotheus bei den dortigen Wirren; Timotheus scheint selbst an jener scheinbar tieferen Erkenntniß Gefallen gefunden (1 Tim. 4, 7. 8. 6, 20. 21) und eine übertriebene Ascese geübt zu haben (1 Tim. 5, 23; vgl. 4, 1—6); vielleicht wurde ihm sogar parteiische oder doch unweise Behandlung der Gemeindevorsteher (1 Tim. 5, 1. 2. 17—22) und Habsucht (1 Tim. 6, 6—11) Schuld gegeben. Daher schrieb ihm der Apostel (von Macedonien aus?) unseren ersten Timotheusbrief, worin er ihm Anweisung gibt, wie er sich sowohl in seiner amtlichen als in seiner persönlichen Stellung zu verhalten habe;

zugleich spricht er gegen ihn die Hoffnung aus, bald selbst nach Ephesus zu kommen, setzt aber zugleich die Möglichkeit, daß er noch länger an diesem seinem Vorhaben verhindert würde (1 Tim. 3, 14. 4, 13). Und in der That scheint sich dem Apostel die Hoffnung auf eine Reise nach Ephesus bald zerschlagen zu haben; kurze Zeit nach dem (ersten) Brief an Timotheus schrieb er (wohl ebenfalls von Macedonien aus) an Titus und ladet ihn ein, sobald Artemas oder Tychikus auf Kreta angelangt seyn würde, nach (dem epirotischen) Nikopolis zu kommen, da er dort den Winter (von 64 auf 65) zuzubringen beschlossen habe (Tit. 3, 12). Von Macedonien aus ging also der Apostel wahrscheinlich nach dem epirotischen Nikopolis, von wo er weiter nach dem Westen vorzudringen suchte. Ob er nun aber, wie die Tradition berichtet, wirklich an das *τέρμα τῆς δύσεως*, nach Spanien, gereist sey oder ob er durch die Neronischen Christenverfolgungen davon abgehalten und noch längere Zeit im Morgenlande zurückgehalten wurde, läßt sich nicht bestimmen. Jedenfalls aber kam er, sey es aus dem Abendlande, sey es von Nikopolis aus, wieder nach Griechenland, und zwar nach Korinth zurück (2 Tim. 4, 20), reiste von da über Troas (2 Tim. 4, 13) nach Milet (2 Tim. 4, 20), jedoch ohne Ephesus zu berühren (denn sonst hätte er nicht nöthig gehabt, dem Timotheus die Mittheilung 2 Tim. 4, 20[a]. zu machen). Bald nach dieser Reise (wie daraus hervorgeht, daß nach des Apostels Voraussetzung dem Timotheus die 2 Tim. 4, 20. gemeldeten Thatsachen noch unbekannt sind) treffen wir den Apostel als Gefangenen in Rom, sein baldiges Ende erwartend (2 Tim. 1, 8. 12. 16. 17. 2, 9. 10. 4, 6—8. 14). Von hier aus schrieb er dem Timotheus unseren zweiten Timotheusbrief nach Ephesus (2 Tim. 1, 18. 4, 12. 13); er ladet ihn ein, möglichst bald, jedenfalls noch vor Winter, über Troas (2 Tim. 4, 13) zu ihm nach Rom zu kommen und auch den Markus mitzubringen, da Alle, mit Ausnahme des Lukas, ihn verlassen haben (2 Tim. 4, 9—11. 21). Wie es scheint, hatte Paulus den Tychicus zur Ersetzung des Timotheus nach Ephesus gesandt, bis zu dessen Ankunft Timotheus wohl noch in Ephesus verbleiben sollte (2 Tim. 4, 12). Auch in diesem zweiten Brief an Timotheus finden wir eben so ernstliche Ermahnungen des Apostels an ihn, wie im ersten. Timotheus soll sich des Evangeliums nicht schämen, sondern um desselben willen auch zu Leiden bereit seyn (2 Tim. 1, 8. 2, 3); soll die ihm verliehene Lehrgabe, welche er, wie es scheint, seit längerer Zeit unbenutzt hatte liegen lassen, wieder anfachen (2 Tim. 1, 6. 4, 1. 2. 5), dabei jedoch das Vorbild gesunder Lehre festhalten und von jenen spitzfindigen theologischen Streitfragen und den abgeschmackten Mährchen absehen (2 Tim. 1, 13. 2, 16. 23. 3, 2—9. 14); er soll jene *ἐπιθυμίας* fliehen, mit denen besonders die Jugend zu kämpfen hat (2 Tim. 2, 22). Vergleicht man diese Ermahnungen, welche dem Timotheus in den Pastoralbriefen gegeben werden, mit den so überaus günstigen Aeußerungen, welche Paulus früher über ihn gethan hatte (z. B. 1 Theff. 3, 1 ff.; 1 Kor. 16, 10; besonders Phil. 2, 19—23), und nimmt man an, daß die Ermahnungen des Apostels entsprechende Mängel bei Timotheus voraussetzen, so läßt sich allerdings nicht läugnen, daß wir aus den Pastoralbriefen ein ganz anderes Bild des Timotheus entnehmen müssen, als aus den übrigen paulinischen Briefen; es ist dieß eines der gewichtigsten Bedenken gegen die Aechtheit der beiden Timotheusbriefe. Indeß ist es doch immerhin wohl denkbar, daß, wie bei so manchen Neubekehrten das Feuer der ersten Liebe im Laufe der Jahre durch die Berührung mit der Außenwelt und die Regungen des alten Menschen immer mehr gedämpft wird, so auch bei Timotheus in der späteren Zeit eine Periode der Erschlaffung eintrat, aus welcher ihn aufzuwecken Paulus in seinen beiden Briefen an ihn bestrebt ist. Daß dieß dem Apostel gelungen sey, dürfen wir wohl voraussetzen, da der Apostel zu ihm noch das gute Vertrauen hat, er werde auf sein Geheiß willig zu ihm nach Rom kommen, um bei ihm in seiner gefährlichen Haft, welche bereits die meisten seiner Freunde von ihm entfernt hatte (2 Tim. 1, 15—17. 4, 10. 11), bis zum Ende auszuharren. Ist der Hebräerbrief, wie höchst wahrscheinlich, nach des Apostels Tode von Lukas noch in Italien (Süditalien) verfaßt, so hat Timotheus die Erwartung Pauli

erfüllt: Timotheus kam nach Rom und wurde dorten selbst gefangen genommen, aber nach des Apostels Tode wieder freigelassen (Hebr. 13, 23). Nach der Tradition (vgl. Eusebius, hist. eccl. III, 4; Constit. Apost. VII, 46; Nicephorus, hist. eccl. III, 11) wäre er der erste Bischof von Ephesus gewesen und unter dem Kaiser Domitian den Märtyrertod gestorben.

Die gewöhnliche Literatur ist vollständig in den neueren Commentaren zu den Pastoralbriefen, z. B. von Wiesinger, Huther u. Anderen, sowie in den Handbüchern der Einleitung in das Neue Testament aufgezeichnet. Wir nennen daher von älteren Bearbeitungen nur H. Witsius, miscellanea sacra, tom. II, exerc. XVI., und als die neuesten: C. W. Otto, die geschichtlichen Verhältnisse der Pastoralbriefe. Lpz. 1860. F. Märcker, die Stellung der drei Pastoralbriefe in dem Leben des Apostels Paulus. Meiningen 1861. A. Köhler.

Timotheus, Aelurus, s. Bd. IX. S. 744.

Timotheus, nestorianischer Patriarch, s. Bd. X. S. 286.

Timotheus, Salophakiolus, s. Bd. IX. S. 745.

Tindal, Vorgänger der Reformation in England, s. England, Reformation.

Tindal, Deist, s. Bd. III. S. 317.

Tirol. Die ältesten Einwohner Rhätiens waren, so weit die Geschichte uns leitet, eingewanderte Etrusker und Gallier, denen später die Germanen folgten. Vor der Einwanderung der Germanen, als Rhätien unter Augustus von den Römern erobert ward, kam auch hierher das Christenthum. Der Sage nach soll schon Prosdocimus, ein Zeitgenosse des Apostels Petrus, das Christenthum von Padua aus nach Rhätien verpflanzt haben. Besonders gern verweilt die Sage bei dem brittischen König Lucius, der zur Zeit Marc Aurel's durch das Wunder der legio fulminatrix erweckt, seine Königswürde niedergelegt, ein Missionar geworden und in Chur als Märtyrer sein Leben beschlossen haben soll. Es bleiben das aber unbegründete, unwahrscheinliche Sagen; so sicher die späteren Gemeinden Rhätiens auf eine frühere allmähliche Verbreitung des Christenthums in Rhätien schließen lassen, so sind doch keine sicheren Nachrichten über die Anpflanzung der christlichen Kirche in Rhätien erhalten. Erst im vierten Jahrhundert werden Bischöfe und Gemeinden in Rhätien genannt, so der Bischof von Trient Abundantius auf der Synode zu Aquileja 381 und Vigilius von Trient in demselben Jahrhundert. Als die ältesten Märtyrer werden genannt zur Zeit des Vigilius drei Griechen, Sisinnius, Martirius und Alexander, die von Mailand nach Tirol zum Vigilius kamen; sie wurden ihres christlichen Eifers wegen, da sie an den heidnischen Festen nicht Antheil nehmen wollten, erschlagen. Auch Vigilius selbst erlitt, nachdem er viel zur Gründung des Christenthums in jenen Gegenden gethan hatte, als er ein Götzenbild zertrümmerte, den Märtyrertod. Heiden muß es also damals noch viele in jenen Gegenden gegeben haben, doch dachten die Christen schon unbedingt an Sieg, da Ambrosius von Mailand es dem Bischof Vigilius dringend an's Herz legt, keine Ehe zwischen Heiden und Christen zu gestatten. Manche Rhätier hatten auch damals keineswegs dem Götzendienst ganz entsagt, wenn sie gleich Christum schon verehrten. Als erster Bischof von Seben (Sabiona), welches im 11. Jahrhundert nach Brixen verlegt wurde, wird Cassian genannt, doch gibt es keinen Beweis für diese Sage, wohl aber weiß man, daß Cassian als Märtyrer zu Imola in Italien gestorben ist. Das Bisthum Seben wird, historisch gesichert, zuerst am Ende des sechsten Jahrhunderts im Dreicapitelstreit genannt, als damaliger Bischof von Seben Ingenuin. Das Bisthum fiel dann in die Gewalt der Longobarden und kam erst 765 unter Thassilo wieder an die bayerischen Herzöge. Im fünften Jahrhundert wird als ein Bischof in Rhätien Lucanus genannt, der, weil er in den Fastenzeiten Milchspeisen erlaubte, bei dem Pabst Cölestin verklagt und von seinem Sitze vertrieben wurde. Ein anderer Bischof, der in Rhätien viele Heiden zum Glauben geführt haben soll, hieß Valentin; auch er wurde von seinem Sitze vertrieben und zog sich in die Gebirge Rhätiens zurück. Der größte unter allen

diesen Glaubenshelden war Severin, doch bezog sich seine Arbeit vorzugsweise nicht auf Rhätien, sondern auf Noricum, dessen Apostel er genannt wird. Die Sprengel der Bischöfe waren damals noch keineswegs genau begränzt, auch wechselten sie nach den Bedürfnissen mit ihrem Aufenthalt und reisten viel umher, um als Missionare bald hier bald dort die Heiden zu gewinnen. Neben den Bischöfen findet man auch damals schon in Rhätien nicht nur Pfarrer, sondern auch die niederen Kirchenämter: Diakonen, Lektoren, Thürhüter. Die wandernden Bischöfe, wie Severin, führten zum Theil selbst ein asketisches, mönchisches Leben; ihrem Beispiele folgten manche der Neubekehrten, die sich aus des Lebens Last und Mühen in einsame Zellen zurückzogen oder mit gleichgesinnten Brüdern sich zu diesem Zwecke vereinigten, doch lagen die von Severin gegründeten Klöster nicht gerade in dem jetzigen Tirol. Unter der Herrschaft der Gothen und Longobarden hatte die katholische Kirche in Tirol von diesen arianischen Herrschern zunächst für ihre Rechtgläubigkeit zu fürchten; doch war der Eifer dieser deutschen Völker für ihr abweichendes System nicht eben groß, theils gehörte auch ein großer Theil Tirols zu Bayern; im 8. Jahrh. endlich fiel alles Land in die Gewalt der katholischen Franken. Seitdem entwickelte sich die Kirche in Tirol, wie in dem übrigen Deutschland. Die Bischöfe von Trient (bis 1703 rechnet man 106 auf einander folgende Bischöfe) und von Brixen (bis 1703 werden ihrer 87 gerechnet), erwarben sich große weltliche Bisthümer, wodurch sie so vielfach mit dem Adel in Streitigkeiten geriethen. Haß gegen die Geistlichkeit zeigte sich auch in Tirol bei dem Bauernaufstande im Anfange des 16. Jahrhunderts. Schon früh verbreitete sich auch nach Tirol die Reformation, mit ihr zugleich fanden sich hier auch die Wiedertäufer ein, von denen mehrere hingerichtet wurden. Schon 1522 war Urban Rhegius zu Hall im Innthal für das Evangelium thätig; er fand großen Beifall bei dem nach Freiheit begierigen Volke; doch dauerte jene Wirksamkeit hier nicht lange. Der Protestantismus hat in Tirol nie feste Wurzel geschlagen, doch kam damals der katholische Gottesdienst in Verfall, selbst ein Theil des Adels schloß sich der neuen Lehre an, so die Lichtensteiner auf Schöna, Balthasar von Spaur auf dem Nonsberge, die Helmsdörfer auf Völlan, die Mayrhofer auf Gufidaun und Andere im Innthal. Die Regierung in Insbruck schwankte, sie glaubte, daß die zu erwartende Kirchenversammlung zu Trient wenigstens bedeutende Concessionen werde machen müssen; die lutherischen Predigten und Gesänge übten auf das Tiroler Landvolk schon großen Einfluß aus. Da verbanden sich Wilhelm von Wolkenstein mit Jakob v. Boimont und Baiersberg, gewannen einen Theil des Adels an der Etsch, wandten sich an die Regierung von Insbruck und suchten ihr die Nothwendigkeit eines ausschließlich katholischen Bekenntnisses in Tirol deutlich zu machen; bei der Duldung eines anderen Bekenntnisses, behaupteten sie, sey ein Umsturz der Verfassung unvermeidlich. Dies Manifest der Landschaft machte auf die Regierung Eindruck, sie ging auf dasselbe ein und hielt daran fest. Dadurch brachten sie es in 40 Jahren (von 1560 bis 1600) dahin, daß Tirol von den Protestanten verlassen wurde. Die Auswanderung derselben wurde sehr erleichtert, die Termine, ihre Güter zu veräußern, wurden auf viele Jahre ausgedehnt. Seit der Zeit kehrte die Ruhe in Tirol zurück, die Landschaft wachte beständig über die Aufrechthaltung des Katholicismus. Deswegen wurde auch das Toleranzedikt Joseph's II. in Tirol nicht bekannt gemacht. Es werden in Tirol keine Protestanten geduldet, auch widerrechtlich dann nicht, als 1815 durch die Bundesakte Lutheranern, Reformirten und Katholiken gleiche bürgerliche Rechte zugesagt wurden. Dennoch tauchte das evangelische Christenthum in Tirol von Neuem auf, so bildete sich 1836 im Zillerthal eine kleine evangelische Gemeinde. Die dortigen Einwohner wurden theils angeregt durch reisende Tiroler, die evangelische Bücher mit nach Hause brachten, theils durch Ueberreste der 1730 vertriebenen Salzburger. Die kleine Gemeinde wuchs auf 400—500 Seelen; sie hatte von dem Klerus viel zu leiden, ihre Todten mußten auf dem Felde oder im Walde begraben werden, Trauungen wurden ihnen verweigert, und alle ihre Bemühungen, ein freies Glaubensbekenntniß bewilligt zu erhalten, blieben er-

folglos, selbst eine Audienz beim Kaiser Franz. Da wandten sie sich an den König von Preußen, Friedrich Wilhelm III., durch dessen Vermittelung erlangten sie im J. 1837 die Erlaubniß zur Uebersiedelung nach Schlesien, einigen unter ihnen wurde später, da sie sich an die preußische Art und Weise nicht gewöhnen konnten, die Erlaubniß ertheilt, in andere österreichische Länder zu wandern, wo sich schon Protestanten befanden, Tirol sollte frei von ihnen bleiben. Das Patent vom 8. April 1861, das den Protestanten in allen österreichischen Staaten vollkommene Religionsfreiheit verspricht, hat dem katholischen Klerus in Tirol nicht wenig Sorgen gemacht; die Kapuziner haben das Volk aufgeregt, um den geheiligten Boden von den Ketzern frei zu halten, zumal bei der Heimathsliebe der Tiroler in manchen Thälern auch selbst bei der protestantischen Bewegung der Zillerthaler noch manche protestantisch Gesinnte im Lande geblieben sind, die bisher ihren Glauben verheimlicht haben. Die Verminderung des Fremdenverkehrs hat aber den Eifer der Tiroler gewaltig abgekühlt. Hoffentlich wird auch für Tirol die Zeit nicht mehr fern seyn, in der das Evangelium nicht mehr von dem Scheffel verdeckt werden kann.

Im Jahre 1785 gab es in Tirol 4811 Geistliche, angestellt an 353 Pfarreien, 433 Curatien, 73 Lokalkaplaneien, 134 Expposituren und 99 andere Seelsorgen. Es gab 53 Dechanteien; außer den Bischöfen von Brixen und Trient hatten über 10 fremde Bischöfe Diöcesanrechte in Tirol. Im 17. Jahrhundert waren 39 Bettelklöster in Tirol errichtet, Joseph II. hob dort 40 Klöster auf. Im Anfange des 19. Jahrhunderts zählte man in Tirol 45 Mönchsklöster und Hospitien und 16 Nonnenklöster. Im J. 1846 gab es 859706 Einwohner in Tirol (529419 Deutsche, 320211 Italiener, 8642 Ladiner, 978 Juden), darunter 150 Protestanten. Im Jahre 1847 betrug die Einwohnerzahl 864145. Die katholische Kirche zählte im Jahre 1851: 648 Pfarreien mit 2899 Geistlichen und 58 Mönchsklöster mit 1028 Mönchen, nämlich:

Augustiner . .	1	Kloster	mit	49	Mönchen,	4	Novizen,	—	Laienbrüdern,
Benediktiner .	3	"	"	57	"	9	"	6	"
Canonici . .	2	"	"	15	"	—	"	—	"
Franciskaner .	18	"	"	223	"	29	"	94	"
Kapuziner . .	28	"	"	228	"	48	"	139	"
Prämonstratenser	1	"	"	41	"	4	"	—	"
Serviten . .	4	"	"	30	"	1	"	7	"
Cistercienser .	1	"	"	34	"	6	"	4	"
	58	Klöster	mit	677	Mönchen,	101	Novizen,	250	Laienbrüdern.

Die Nonnenklöster gehörten zu folgenden Orden:

Barmherzige Schwestern	5	Klöster	mit	—	Chorfrauen,	8	Novizen,	273	Laienschwestern,
Benediktinerinnen . .	1	"	"	23	"	—	"	10	"
Deutsche Ordensschwestern	1	"	"	—	"	3	"	28	"
Dominikanerinnen . .	4	"	"	92	"	8	"	24	"
Englische Fräulein .	3	"	"	71	"	8	"	23	"
Karmeliterinnen . . .	1	"	"	7	"	—	"	2	"
Klarissinnen	1	"	"	39	"	—	"	9	"
Servitinnen . . .	1	"	"	14	"	—	"	5	"
Tertiarerinnen . . .	3	"	"	—	"	14	"	47	"
Ursulinerinnen . . .	2	"	"	49	"	3	"	7	"
Damen vom Herzen Jesu	2	"	"	37	"	—	"	5	"
	24	Klöster	mit	332	Chorfrauen,	44	Novizen,	433	Laienschwestern.

Nach Becher war im Jahre 1840 die Geistlichkeit auf folgende Weise über Tirol vertheilt:

	Pfarrbezirke.	Geistliche.	Klöster.	Mönche.	Nonnen.
In der Stadt Insbruck sind .	4	34	7	79	47
Im Kreise Unterinnthal . .	116	278	7	159	—
Im Kreise Oberinnthal . .	100	251	12	119	60
Im Kreise Pusterthal . . .	112	463	13	165	162
Im Kreise an der Etsch . .	75	382	13	163	97
Im Kreise Trient	90	678	9	118	15
Im Kreise Roveredo . . .	45	422	10	111	47
Im Kreise Vorarlberg . .	94	202	7	38	65
	636	2710	78	952	493.

Die beiden Bischöfe in Tirol, von Brixen und Trient, gehören zu der Erzdiöcese des Erzbischofs von Salzburg. Der Generalvikar von Feldkirch für Vorarlberg steht unmittelbar unter dem Erzbischof von Salzburg. Das Bisthum Brixen umfaßt die Kreise Pusterthal, Oberinnthal und Unterinnthal, so weit letzteres nicht zur Diöcese Salzburg gehört. Es besteht aus 26 Dekanaten, 194 Pfarreien, 158 Curatien, 36 Lokalkaplaneien, 98 Expposituren und 5 Curatbeneficien. Das Bisthum Trient umfaßt die Kreise Botzen, Trient und Roveredo; es besteht aus 35 Dekanaten, 143 Pfarreien, 249 Curatien, 9 Lokalkaplaneien, 116 Expposituren, 30 Curatbeneficien.

Vergl. Siegfr. Becher, statistische Uebersicht der Bevölkerung der österreich. Monarchie von 1834—1840. Stuttg. u. Tübing. 1841. — F. W. Schubart, Handbuch der allgem. Staatskunde. Bd. II. Thl. 1. Königsb. 1842. — P. P. Wolf, kurzgefaßte Geschichte &c. von Tyrol. München 1807. — J. von Hormayr, Geschichte der Grafschaft Tirol. Thl. I. Abth. 1. 2. Tübing. 1806. Derselbe, Beiträge zur Geschichte Tirols im Mittelalter. Abth. 1. 2. Wien (ohne Jahr). — Seel, Gesch. der gefürsteten Grafschaft Tirol. München 1817. 3 Bde. — Joseph Hain, Handbuch der Statistik des österreich. Kaiserstaats. Bd. 1. 2. Wien 1852. 1853. — Rheinwald, die Evangelischen im Zillerthal. Berlin 1837. — Gelzer's protestantische Monatsblätter. Jahrg. 1861 S. 341 ff. — Meine Abhandlung: „Oesterreich in kirchlicher Beziehung", in Reuter's Repertorium, Bd. 74. Hft. 3. — V. A. Winter, älteste Kirchengeschichte von Altbayern, Oesterreich und Tyrol. Thl. 1. Landshut 1813.

Klose.

Tittmann, Joh. Aug. Heinrich, wurde am 1. August 1773 in Langensalza geboren, wo sein Vater, der nachmalige Ober-Consistorialrath und Superintendent Karl Christian Tittmann zu Dresden, Diakonus war. Anfangs schwächlich, entwickelte er sich doch zu Wittenberg, wohin der Vater 1775 als Propst und Professor versetzt wurde, körperlich und geistig so kräftig, daß er schon 1788, nur von Privatlehrern vorgebildet, die Vorlesungen an der Universität frequentirte, nachdem er mit einer Abhandlung: de Virgilio Homerum imitante debütirt hatte. Seine beiden ersten akademischen Jahre widmete er unter Schröckh's Leitung fast ausschließlich den geschichtlichen, die folgenden fast ausschließlich den philosophischen und rein theologischen Studien, ward 1791 Magister, ging 1792 nach Leipzig und habilitirte sich hier 1793 durch eine Dissertation: de consensu philosophorum veterum in summo bono definiendo auf dem philosophischen Katheder. 1795 ward er Baccalaureus der Theologie und Frühprediger an der Universitätskirche und fing an, auch theologische Vorlesungen mit so viel Beifall zu halten, daß ihm 1796 eine außerordentliche Professur der Philosophie und 1800 eine solche in der Theologie übertragen wurde. Seine Schriften aus dieser Zeit sind eine theol. Encyklopädie, 1798; Resultate der krit. Philosophie, 1799; Theokles, ein Gespräch über den Glauben an Gott, und Ideen zu einer Apologie des Glaubens, beide 1799; Theologia recens controversa, 1800. Schon in ihnen zeigt sich sein später immer mehr hervortretendes Bestreben, Vernunft und Offenbarung so zu vereinigen, daß der letztern ihr positiver Karakter gewahrt bleibt. Nachdem er in einem Gespräche, Theon, 1801 den Unsterblichkeitsglauben vertheidigt und 1802 eine wissenschaftl. Dar-

stellung der christlichen Moral geliefert, auch 1804 ein 1824 wieder aufgelegtes Lehrbuch der Homiletik herausgegeben hatte, promovirte er 1805 durch die erste seiner drei Dissertationen: de discrimine disciplinae Christi et Apostolorum, ward vierter ord. Professor der Theologie und begann die pragmatische Geschichte der Theologie und Religion während der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, welche 1824 in der 2. Ausg. erschien. Nach J. A. Wolf's Tode rückte er in die dritte Professur und in das damit verbundene Zeitzer Kanonikat, nach Rosenmüller's Tode 1815 in die zweite Professur und eine Meißner Domherrnstelle auf und wurde nach Keil's Ableben 1818 Professor primarius. Aus dieser Zeit stammen, abgesehen von mehreren Programmen und Jubelpredigten, die Institutio symbolica ad sententiam ecclesiae evangel, 1811; die ziemliches Aufsehen machende Schrift: Ueber Supernaturalismus, Rationalismus u. Atheismus, 1816; Ueber das Verhältniß des Christenth. zur Entwickl. des Menschengeschl. 1817; die Ausgabe der symb. Bücher, 1817; und eine Abhandl. üb. die Vereinigung der ev. Kirchen, 1818, worin sich Tittmann an der eben wieder angeregten Unionsfrage betheiligte, sich aber bei aller verhältnißmäßigen Milde gegen die Art, wie dieselbe in Preußen gelöst werden sollte, entschieden erklärte. Auch ein Programm: de hodierna Theologiae disciplina ad rationem Lutheri examinanda hielt diesen Standpunkt fest; 1820 folgte die bekannte Ausgabe des N. Test. und der Anfang einer Reihe von Programmen über neutestamentl. Synonyma bis 1829; eben da die Protestation der evangel. Stände auf dem Reichstage zu Speyer und die Augsburger Confession; 1836 eine Parallele zwischen der evangel. Kirche im J. 1530 und 1830; 1831 eine Schrift über Fixirung der Stolgebühren. Tittmann's Bearbeitung der Polemik, welche dem größten Theile nach gedruckt war, wurde durch zunehmende Krankheit und den am 30. Decbr. 1831 erfolgten Tod unterbrochen.

Hand in Hand mit dieser rührigen schriftstellerischen Thätigkeit ging die Wirksamkeit auf dem Katheder in den Fächern der neutestamentl. Exegese, theolog. Encyklopädie und Methodologie, Kirchengeschichte, namentlich der Reformationszeit, Dogmatik, Apologetik, Symbolik und Moral. Tittmann vertrat hier überall jenen confessionell gefärbten und rationell gemilderten Supernaturalismus, welcher bei dem damals herrschenden Rationalismus wohl für Orthodoxie galt, aber weit entfernt war, seine Schüler für die letztere zu erhitzen, wie sehr sie auch übrigens den talentvollen, gelehrten, durch große Deutlichkeit und Gewandtheit ausgezeichneten Lehrer zu schätzen wußten. Besonders excellirte Tittmann durch wahrhaft ciceronianische Beredtsamkeit und gab davon u. A. bei der Jubelfeier des Kanzlers Niemeyer in Halle einen glänzenden Beweis durch eine theilweis improvisirte latein. Harangue. Daneben besaß er eine außerordentliche Leichtigkeit und Sicherheit in praktischen, seiner Sphäre als Gelehrten scheinbar ganz fern liegenden Dingen. Er bewies dieselbe in seiner mehrmaligen Verwaltung des Rektorats und vieler Stipendien, wie als Mitglied des Consistoriums, in seinen Unterredungen mit den Kaisern Napoleon und Alexander, den Fürsten Repnin und Wittgenstein, als es galt, zum Besten der Stadt und Universität zu wirken. Er reiste im Interesse von beiden nach Preßburg, als es sich um Sachsens Fortbestehen handelte, und auf den Wiener Congreß, wo er die Wiederherstellung eines Corpus Evangelicorum anzuregen suchte. Vortrefflich als Visitator und Examinator wie als Gesellschafter war er von einer unverwüstlichen Heiterkeit und Laune, von großer Gutmüthigkeit und treffendem Witz, freimüthig und uneigennützig, gefällig und wo es darauf ankam schnell entschlossen, tolerant und ein zuverlässiger, liebenswürdiger College. Sein Tod ward nicht bloß in seinen nächsten Kreisen tief und schmerzlich empfunden; sein Gedächtniß von Großmann würdig gefeiert; eine Sammlung seiner Opuscula academica und die Fortsetzung seiner Dissertationen: de synonymis in N. T., 1832 von Becher herausgegeben. — Vgl. den Nekrolog in der Allgem. Kirchen-Ztg. 1832. Nr. 9. E. Schwarz.

Titus wird von dem Apostel Paulus als sein *κοινωνός* und *συνεργός* bezeichnet (2 Kor. 8, 23.). Die Nachrichten des Neuen Testam. über ihn sind sehr dürftig; die

Apostelgeschichte erwähnt seiner gar nicht (doch vgl. die Varianten zu Apostelg. 18, 7.); selbst seine Heimath ist uns unbekannt. Wenn Märcker (die Stellung der drei Pastoralbriefe u. s. w. S. 10 ff.) ihn mit Silas oder Silvanus identificirt, so daß der vollständige Name dieses Mannes lauten würde Titus Silvanus, so ist dies nichts weiter als reine Willkür und wird schon dadurch unmöglich gemacht, daß Titus ein Heidenchrist (Gal. 2, 3.), Silas aber ein Judenchrist war (Apg. 15, 22. 32. 23.); auch wäre es doch höchst auffallend, wenn Paulus denselben Mann in einem und demselben Briefe bald Silas (2 Kor. 1, 19.), bald Titus (2 Kor. 2, 13.) nennen würde. Titus war, wie bereits bemerkt, ursprünglich ein Heide (Gal. 2, 3.) und wurde wohl von Paulus bekehrt (Tit. 1, 4.: *Τίτῳ γνησίῳ τέκνῳ κτλ.*), jedoch weder bei seiner Bekehrung noch späterhin beschnitten (Gal. 2, 3.). Wir treffen ihn zum ersten Male bei dem Apostel, als dieser auf das Apostelconcil nach Jerusalem reiste (Gal. 2, 1—3.). Von da an verschwindet er sofort wieder aus der Geschichte, bis wir ihn auf Pauli dritter Missionsreise bei ihm in Ephesus finden. Gegen Ende seines ephesinischen Aufenthaltes sendet ihn Paulus mit noch einem Begleiter nach Korinth (2 Kor. 7, 14. 12, 18.); und als Titus, von Korinth zurückkehrend, nach des Apostels Abreise aus Ephesus mit ihm in Macedonien zusammentraf (2 Kor. 7, 6.), wurde er nebst zwei weiteren Begleitern abermals nach Korinth vorausgesandt (2 Kor. 8, 6. 16—24., vgl. das Nähere in dem Art. „Timotheus"). Jetzt tritt wieder eine Lücke in den Nachrichten über Titus ein, bis der Brief an Titus uns meldet, er sey auf der Insel Kreta (Tit. 1, 5.). Als nämlich Paulus aus seiner ersten römischen Haft entlassen wurde, trat er mit Titus seine Reise nach dem Orient an, ließ ihn aber unterwegs auf der Insel Kreta zur Befestigung der gemeindlichen Ordnungen bei den kretensischen Christen zurück. Als Paulus nicht lange darauf nach Macedonien kam, schrieb er an Titus einen Brief, in welchem er ihm Weisungen über die Ausführung des ihm gewordenen Auftrages gibt, ihn vor der damals weitverbreiteten Neigung zu theologischen Streitfragen über alttestamentliche Genealogieen, Menschensatzungen u. dergl. warnt (Tit. 1, 10—16. 3, 9—11.), ihn um Absendung des Apollo und Zenas, welche ihm wohl diesen Brief überbrachten, bittet (Tit. 3, 13.) und ihm aufträgt, nach der Ankunft des Artemas oder Tychicus auf Kreta zu ihm nach Nikopolis zu kommen (Tit. 3, 12., vergl. den Art. „Timotheus"). Von Nikopolis aus scheint Titus den Apostel auf dessen weiteren Reisen begleitet zu haben; wenigstens finden wir ihn bei Paulus während dessen letzter Gefangenschaft in Rom, von wo aus er (ob mit oder ohne des Apostels Zustimmung, bleibt unbestimmt) nach Dalmatien reiste (2 Tim. 4, 10.). — Nach der Tradition (Eusebius, hist. eccles. III, 4; Const. Apost. VII, 46; Hieron. zu Tit. 2, 7.; Theodoret zu 1 Tim. 3.) starb er als Bischof von Kreta (und zwar der Stadt Gortyna). A. Köhler.

Titus, Bischof von Bostra, gehört zu den bedeutenderen Männern, die, obgleich einer Zeit angehörig, welche sonst reich genug von der Geschichte beleuchtet ist, doch in ihren persönlichen Verhältnissen der Nachwelt völlig unbekannt geworden sind. Es scheint, daß die Abgeschlossenheit Arabiens auch den kirchlichen Verkehr dieser Provinz in besonderem Maße beschränkte. Titus ist ja nicht der erste Inhaber der arabischen Metropole, dessen persönliche Bedeutung zu den dürftigen Notizen, die wir von ihm haben, im Mißverhältniß steht. Auch die Gestalt eines Beryll verschwindet für uns im Dunkel. Nur Ein Ereigniß aus dem Leben des Titus hat die Geschichte aufbehalten. Julian, der Apostate, traf mit specieller Beziehung auf ihn eine Maßregel, die für jenen Fürsten in der That sehr bezeichnend ist. In dem Bestreben, unter einem politischen Vorwand den christlichen Klerus als das Haupthinderniß seiner Reaktion anzugreifen, hatte er die Bischöfe verantwortlich gemacht für etwaige Excesse der Christen gegen die Heiden. Darauf hin hatte Titus mit seinem Klerus eine Schrift an den Kaiser eingereicht, worin er erklärt, daß trotz der Spannung zwischen den Christen und, der heidnischen Menge (*καίτοι Χριστιανῶν ὄντων ἐφαμίλλων τῷ πλήθει τῶν Ἑλλήνων*) die ersteren doch durch die Ermahnungen von Seiten des Klerus von Unordnungen werden zurück-

gehalten werden (Sozom. 5, 15). Diese letzte Wendung benutzte nun Julian zu der höchst perfiden Insinuation, daß Titus seine Gemeinde als zu Unruhen geneigt angeklagt habe. Der Eingang des Briefes — des 52sten in der Sammlung der Briefe Julian's — ist allgemeiner gehalten und sucht überhaupt die Gemeinden von ihren Bischöfen zu trennen, indem er vorstellt, daß nur die Herrschsucht der Geistlichen, die unter seinem Regiment keine Befriedigung mehr finde, den Klerus ihm verfeindet habe und daß nur die Kleriker daher zum Aufruhr drängen. Insonderheit hält er nun aber den Bostrenern den oben angeführten Satz aus dem Schreiben des Titus vor. Da sehet ihr, fährt er dann fort, *ὅτι εὐταξίαν ὑμετέραν οὐκ ἀπὸ τῆς ὑμετέρας εἶναί φησι γνώμης· — οἵ γε ἄκοντες, ὥς γε εἶπε, κατέχεσθε διὰ τῆς αὐτοῦ παραινέσεως.* Und weiter knüpft er daran die im Munde eines Fürsten in der That in hohem Maße auffallende Aufforderung: *ὡς οὖν κατήγορον ὑμῶν ἑκόντες τῆς πόλεως διώξατε.* Die Aufforderung scheint indeß keinerlei Wirkung gehabt zu haben. Der Vorfall fiel ohne Zweifel in das Jahr 362. Datirt ist das Schreiben Julian's aus Antiochien und fällt somit in die Zeit der größten Verstimmung Julian's gegen die Christen. — Das Datum (1. Aug.) hat zu Bemerkungen Veranlassung gegeben (vgl. Baronius 362 Nr. 156. und die Bemerkungen Heyler's, zu unserem Brief in seiner Ausgabe der Briefe Julian's, Mainz 1828). Außer dieser Begebenheit hat uns nur noch Hieronymus (de vir. illustr. 102) das Datum erhalten, daß er unter Valens gestorben sey, und Sokrates (3, 25.) die Notiz, daß auch des Titus Name unter den Unterschriften eines orthodoxen Glaubensbekenntnisses sich befunden habe, das früher macedonianisch gesinnte Bischöfe von Antiochien aus an Jovian einreichten. Sein Hauptwerk gegen die Manichäer verfaßte er erst nach dem Tode Julian's (cf. Gallandi bibl. V. p. XXVI; Epiph. haer. 66, 21).

Auf diesem Werke beruhte wohl vorzüglich der große literarische Ruhm, dessen sich Titus in der alten Kirche erfreute. Denn dieses Werk erwähnt Hieronymus (a. a. O.) ausdrücklich und daneben nur noch im Allgemeinen nonnulla volumina alia. Auch an der anderen Stelle, an welcher Hieronymus den Bischof von Bostra noch erwähnt, ihn unter den bedeutendsten Kirchenschriftstellern aufzählend, ep. 70, 4. (ed. Vallarsi), scheint er dem Zusammenhange nach diese polemische Schrift im Auge gehabt zu haben. Dagegen bleibt Sozomenus (3, 14) bei der allgemeinen Bemerkung stehen, daß zu den ausgezeichnetsten (*ἐπισημότατοι*) unter den hervorragenden Männern jener Zeit — der Zeit der arianischen Kämpfe — auch Titus gehört habe. Die übrigen Schriften neben dem genannten Werke scheinen hauptsächlich exegetische gewesen zu seyn, und Reste davon haben sich in den Katenen erhalten. Ohne Zweifel unächt ist ein unter seinem Namen vorhandener Commentar zum Evangelium Lukas und auch die oratio in ramos ist sehr zweifelhaft (vgl. Tillemont, Quartausg. Bd. VII. S. 382; Gallandi a. a. O.). Von seinem Hauptwerk sind uns nur 3 Bücher erhalten — ursprünglich nur in einer lateinischen Uebersetzung von Turrianus, Basnage gab sie aus einem Codex der Holsten'schen Bibliothek in Hamburg griechisch heraus in thesaurus Canisii tom. I. p. 59. Gallandi nahm sie sammt der von Combefis veröffentlichten oratio in ramos und etlichen Fragmenten, die Johannes von Damaskus in seinen Parallelen erhielt, in seine bibliotheca auf tom. V. p. 269 sqq. Photius gab von dem Werke Nachricht in seiner Bibliothek cod. 85., wo er von dem Werke des Bischofs Heraklian von Chalcedon gegen die Manichäer berichtet. Dieser Heraklian erwähnte in seiner Einleitung auch der früheren Bearbeiter des Gegenstandes namentlich des Titus, von dem er aber behauptete, daß derselbe nur die Lehre eines Schülers des Mani, des Adda widerlegt habe. Cod. 232 berichtet sodann Photius von der Schrift des Tritheiten und Monophysiten Stephanus Gobarus, welcher für seinen Monophysitismus auch den Titus als Autorität anführt.

Zu einer monophysitischen Autorität konnte Titus wohl nur werden um seiner Hinneigung zu Origenes willen. Denn es kann allerdings nicht bezweifelt werden, daß Titus zu den Schülern des Origenes wenigstens im Allgemeinen gehört, wenn auch die individuellen Dogmen des letzteren nicht gerade hervortreten in seinem Werke, wie er

denn überhaupt mehr scharfsinnig als tiefsinnig gewesen zu seyn scheint. Die oben angeführte Nachricht des Sokrates möchte vielleicht auf subordinatianische Einflüsse des Origenes in der Trinitätslehre hinweisen. Ueber sein Verhältniß zu Theognostus vgl. Dorner, Christologie I. S. 739. — In seinem Werke gegen die Manichäer kommt er auf eigenthümlich christliche Dogmen nicht eingehender zu reden. Denn von seinen vier Büchern behandeln die zwei ersten den Beweis aus den *κοινῶν ἐννοιῶν* — die zwei letzten den Beweis aus der Schrift (vgl. I, 2. und die alte Inhaltsübersicht bei Gallandi). Von diesen zwei letzteren Büchern beschäftigt sich aber wiederum nur das vierte verloren gegangene mit dem Neuen Testament, während das dritte nur die Zusammenstimmung des A. und N. Testaments nachzuweisen sucht. Wir lernen also vorzüglich nur die philosophischen Grundanschauungen des Titus kennen. Diese sind aber 1) Negation des Dualismus und 2) Negation der Substantialität des Bösen. In Beziehung auf den ersteren Punkt bleibt Titus auch bei einem negativen Verfahren stehen — dem aber Schärfe und Präcision nicht abgesprochen werden kann. Einerseits geht dieses Beweisverfahren davon aus, daß ihrem Begriff nach zwei *ἀρχαὶ* undenkbar seyen, I, 5—10. — andererseits sucht es zu zeigen, daß der Manichäismus faktisch gar nicht in der Lage ist, das böse Princip für sich zu fixiren, ohne irgendwie wieder etwas Gutes zu setzen. Namentlich exemplificirt er dieß an der Lehre von der Schöpfung (Kap. 12. 15. 18 ff.) und von der Seele (Kap. 13. 23. 26.). Positiver wird aber im zweiten Buch die Negation der Substantialität des Bösen begründet. Die Grundvoraussetzung des Titus ist die platonische von der Schönheit der Welt: *πάντα καλὰ λίαν καὶ τῶν γενομένων οὐδὲν ἄνευ λόγου γεγένηται* (II, 1.). Es gibt nur ein sittlich Böses (a. a. O.). Die Gegensätze von gut und bös gehören nur dem sittlichen Gebiete an. Es gibt also zwar einen doppelten Begriff des Guten, einen natürlichen und einen ethischen. Das Kind ist nur im physischen Sinn *οὐσίᾳ τε καὶ αὐτῷ τῷ εἶναι καλὸς*, aber nicht ethisch gut, denn dieß setzt eine selbstbewußte Tugend voraus (II, 3.) — aber es gibt nur einen Begriff des Bösen — nämlich das sittlich Böse — ein Uebel gibt es nicht, wenigstens nicht an sich, sondern erst durch die Sünde hindurch. Ausdrücklich behauptet er, daß der Tod nur für die Bösen, die ihn fürchten, ein Uebel sey (II, 12). Gott wird so also so viel möglich aus der Berührung mit dem Bösen hinausgerückt, auch sofern diese nur in der Strafe bestehen sollte (obgleich Titus von Züchtigungen redet, Kap. 14). Gott ist über den Gegensatz hinaus (*ἐπάνω τῆς ἀνθρωπίνης ἀρετῆς ὑπάρχει*, Kap. 2). Für die menschliche Tugend dagegen ist der Gegensatz und damit die Freiheit nöthig. — Gerade auf diesem Punkte erinnert nun Titus ganz besonders an Origenes. Auch ihm liegt die Freiheit wesentlich in der *διάκρισις* (Kap. 3. 6.). Diese ist mit dem *νοῦς* gegeben. Andererseits aber ist doch gerade dieser *νοῦς* wieder das Gute, Sünde ist Alles *παρὰ λόγον πραττόμενον. λόγος δὲ ἐν ἡμῖν δοκιμαστικὸς τῶν κατὰ φύσιν* (Kap. 2). Damit sinkt dann die Freiheit doch wieder herab zu dem bloßen Begriff der Creatürlichkeit resp. das Böse ist eben nur dieses Negative, das Noch-nicht-Vorhandenseyn stärkerer Motive, durch welche die Gewohnheit des Sündigens überwunden wird (Kap. 5). Obgleich Titus ausdrücklich die Aufnahme des Bösen in den Willen zum Begriff des Bösen verlangt (Kap. 6), so liegt doch der Reiz zum Bösen ausschließlich wieder in der Natur. Ja ganz ausdrücklich sagt Titus, daß nur in Gott die Tugend etwas Positives sey, dagegen im Menschen nur *κακίας παραίτησις* (Kap. 4). Darum ist auch die *ἀρετὴ* beim Menschen nur eine *πραττομένη* keine bleibende Qualität. Das Gute also nur am Ende ein logischer Gebrauch des Natürlichen (Kap. 33). Aber damit ist eben doch eine negative Ethik gegeben, denn gerade in der Ascese zeigt sich ja der *λογισμὸς* am meisten frei von dem Natürlichen (Kap. 33. 34). Es ist merkwürdig, wie Titus so von Prämissen aus, welche den schroffsten Gegensatz zum Manichäismus bilden sollten, doch wieder in manichäische Gefahren geräth — in dem Maße, als eben jene Prämissen von einer zu Gunsten einer optimistischen Weltanschauung abgeschwächten Ansicht von der Tiefe der Sünde getragen sind. — Das mangelhaft Christ-

liche in Auffassung der Sünde erweist sich auch im dritten Buche, wo Titus sich nicht nur begnügt, mit Tertullian die *δικαιοσύνη* als bloße Modifikation der Güte zu erweisen (Kap. 5), die Lehren von Gott, dem Sohn und Geist auch im A. Testam. schon aufzuzeigen, sondern Kap. 15. die Pädagogie des Gesetzes nur darin finden kann, daß es *τοῖς μαθήμασι τοῖς μείζοσι* übergibt. — Wir sehen hieraus deutlich, worin hauptsächlich bei seiner Polemik gegen den Manichäismis Titus sich von seinem großen Genossen Augustin unterscheidet, obgleich ja auch dieser letztere die Nicht-Substantialiät des Bösen zur Basis seiner Polemik macht. Es hängt mit diesem Unterschied zusammen, daß Titus die reiche Erlösungslehre und Eschatologie des Manichäismus gar nicht berührt. Er bleibt wesentlich bei der manichäischen Gottes- und Schöpfungslehre stehen, die er in einer etwas weniger mythologischen Färbung als Augustin gibt (vergl. Baur, das manichäische Religionssystem, S. 9).

In Beziehung auf die Literatur ist neben dem bereits Angeführten nur noch zu erwähnen: Tillemont, mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique. Quartausgabe Bd. VII. S. 382—84. — Neander, Kirchengeschichte, II. S. 123 f.

H. Schmidt.

Tobias, Buch des, wird im griechischen Text richtiger Tobit genannt, weil die Erzählung mehr den Vater zum Gegenstande hat, dieser aber Tobit (*Τωβίτ*) hieß und erst seinem Sohne den Namen Tobias gab. Dieser Name mit der Bedeutung: Jehovah ist gut (טוֹבִיָּה Esr. 2, 60. Neh. 2, 10. 4, 1. 7, 62. und טוֹבִיָּהוּ Zach. 6, 10.) kommt bloß in den späteren Zeiten der hebr. Geschichte vor, und wird nur von unserem Buche in die frühe Zeit der Wegführung unter Salmanassar verlegt. Der Verlauf der Geschichte ist folgender.

Unter den durch Salmanassar weggeführten Israeliten war auch Tobias aus dem Stamme Naphthali nach Ninive abgeführt worden, wo er seinen Wohnsitz nahm. In seinem Vaterlande schon hatte er, abweichend von der allgemeinen Sitte, seine Opfer nicht an die goldenen Kälber, sondern nach Jerusalem an den Tempel, sowie auch Zehenten und andere Gebühren ganz nach dem Gesetze Mose's abgeliefert, der Vorschrift gemäß auch eine Frau Anna aus der gleichen Familie geheirathet und mit ihr einen Sohn erzeugt, dem er den Namen Tobias gab. In der Fremde hielt er sich zurück selbst vor der Speisegemeinschaft mit den Heiden und übte an seinen Volksgenossen die aufopfernsten Werke der Barmherzigkeit. Während Salmanassar lebte, ging es ihm gut. Er ward Hoflieferant und konnte einem armen Israeliten Gabael zu Rages in Medien mit zehn Talenten Silbers aushelfen. Aber unter Sanherib wurde er, da er seine Liebeswerke fortsetzte, verdächtig, verfolgt und mit Vermögenseinzug bestraft, durfte übrigens unter Asarhaddon durch Fürsprache seines bei demselben angestellten Neffen wieder zurückkehren, erhielt nach dem griech. Texte sein Amt wieder (*κατέστησεν αὐτὸν ὁ Σαχερδονὸς ἐξ δευτέρας*), nach dem lateinischen aber sein Haus und Güter (in domum suam reversus est, omnisque facultas ejus restituta est ei), was aber nach 2, 19. 4, 23., womit diese Nachricht im Widerspruche steht, höchst unwahrscheinlich ist.

Es muß nämlich gleich hier bemerkt werden, daß verschiedene von einander vielfach abweichende Bearbeitungen dieses Buches vorhanden sind, von denen die in den LXX. enthaltene, der überarbeitete griech. Text, welchen Fritsche in seinem Commentar zusammengestellt hat, die Bearbeitung Vetus latinus und die Vulgata, sowie zwei in's Hebräische übersetzte Texte aus dem Mittelalter zu nennen sind, deren sämmtliche Grundlage übrigens der griechische Text in der Septuaginta zu seyn scheint, weßhalb es zu bedauern ist, daß Luther die Vulgata, jedoch mit großen Freiheiten, übersetzt hat. Nicht aber als solche, sondern als Uebersetzungsfehler ist zu betrachten, wenn er ihn 1, 11. mit seinen Kindern weggeführt werden läßt, während er doch nach 1, 9. nur einen Sohn zeugt und die Vulgata 1, 11. nicht filiis oder liberis, sondern filio liest. Noch mehr aber ist es zu verwundern, daß dieser Fehler bis auf die heutige Stunde in den deutschen Bibeln nachgedruckt wird.

Aber kaum war dem geprüften Frommen wieder ein Licht aufgegangen, kaum war er zu Weib und Kind (Sept. 2, 1.) zurückgekommen, so wartete eine noch schwerere Versuchung auf ihn. Er hatte einen auf der Straße erdrosselten Israeliten am Pfingstfest in sein Haus geschafft und Abends stille begraben. Nach diesem Liebeswerke, deren er so viele verrichtet hatte, schlief er Nachts an der Hofmauer seines Hauses als ein Verunreinigter; da schmeißten Vögel, deren Nester er nicht gewahr wurde, ihm in die Augen, daß er am weißen Staar erblindete. In diesem traurigen Zustande, dem keine ärztliche Kunst gewachsen war, blieb er nach den latein. Texten vier, nach dem griech. acht Jahre, während welcher Zeit er zwei Jahre lang von dem oben genannten Neffen Achiacharus, und die übrige Zeit durch Wollarbeiten seiner Frau ernährt wurde. Endlich gesellte sich zu all diesem Elend, in welchem er ängstlich über seiner Rechtlichkeit hielt, noch ein häusliches Mißverständniß, bei dem durch sein Weib selbst seine Redlichkeit in Zweifel gezogen und er wie Hiob 2, 10. in den Verdacht der Heuchelei genommen wurde. Darüber gerieth er in Schwermuth, und wandte sich an Gott mit der innigen Bitte um baldige Auflösung (Kap. 1, 1—3. 6.). Am gleichen Tage richtete sich zu Ekbatana in Medien die Erbtochter eines Israeliten Raguel mit derselben Bitte in schwerer Bedrängniß an den Gott Israels. Sie hatte nacheinander sieben ihr angetraute Männer in der Brautnacht durch den Tod verloren, weil der Dämon Asmodi (vgl. 1 Mos. 6, 2.) in Liebe zu ihr entbrannt war, aber mußte nun schmachvolle und verdächtigende Reden selbst von ihren Mägden darüber hören, so daß sie um Rettung von dieser Schmach oder um den Tod flehte. Zu beider Rettung ward der Erzengel Raphael entsandt (3, 7 bis Schluß).

Tobias, welcher den nahen Tod erwartet, beruft seinen Sohn, gibt ihm väterliche Lehren und weist ihn an, das bei Gabael in Medien niedergelegte Geld zu holen. Als Reisebegleiter findet er auf dem Marktplatz den Raphael, der sich für einen Stammesverwandten ausgibt. Auf der Reise, die über Ekbatana führt, begegnet ihm ein Abentheuer mit einem Fische, das jedoch zu seinem Glücke unter Vermittlung Raphael's ausschlägt, indem er an ihm die Mittel zur Vertreibung böser Geister und zur Heilung der Blindheit findet. Vor Ekbatana, wofür jedoch in den LXX. nur durch alten Schreibfehler 5, 10. (vergl. V. 6. 18.) Rages steht, theilt Raphael dem jungen Tobias mit, daß Raguel's Tochter in dieser Stadt, die kluge und schöne Sara, ihm nach dem Gesetz als Gattin gebühre und er die Ehe mit ihr einleiten wolle. Auf die Bedenken Tobias' wegen des Schicksals der ihr bisher angetrauten Männer weist er ihn auf das ihm ertheilte Gebot seines Vaters und auf das sichere Heilmittel (5, 16—18. gr. T.) hin, und verheißt eine gesegnete Ehe mit ihr (Kap. 4. 5. 6.).

Bei'm Eintritt in's Haus begegnet ihnen zuerst die freundlich grüßende Sara und führt sie den Eltern zu. Tobias wirbt um sie und erhält sofort die Zusage, ehe er die Mahlzeit nach dem Vorgange Eliesers (1 Mos. 24, 33.) berührt hatte. Asmodi wird vertrieben und in Aegypten gefesselt. Tobias muß 14 Tage zur Hochzeit bleiben, während welcher Zeit Raphael nach Rages sich begibt, das Geld abholt und den Schuldner Gabael zur Hochzeitfeier mitbringt. Nach Verfluß der Hochzeittage verläßt er mit der Hälfte des Vermögens ausgestattet Ekbatana unter dem Segen der Schwiegereltern. In der Nähe von Ninive (nach Vulgata halbwegs) geht er auf Geheiß Raphael's mit demselben voran, um die harrenden Eltern etwas früher zu begrüßen und heilt mit der Fischgalle des Vaters Blindheit. Die Schwiegertochter wird voll Freude empfangen und noch eine siebentägige Hochzeitfeier in Ninive angestellt (Kap. 7—11.).

Vater und Sohn kommen nun überein, Raphael die Hälfte des Vermögens als Belohnung seiner Verdienste zu übergeben und jetzt eröffnet ihnen dieser, wer er sey, und warum er von Gott gesendet worden. Vor heiliger Furcht waren sie zur Erde über seiner Rede gestürzt; und als sie sich wieder erhoben, war der Engel verschwunden. Hierauf preist der alte Tobit in einem feurigen Lobgesang die Führungen Gottes mit prophetischen Blicken in die glänzende Zukunft Jerusalems und des Volkes Israel. Nach

dieser Geschichte lebte Tobias noch lange, und zwar nach Vulgata noch 42 Jahre, nach Vetus latin. 54 Jahre, nach Septuaginta sogar 92 Jahre. Nach der Vulgata wurde er alt 102, nach der Septuaginta sogar 158 Jahre. Der junge Tobias zog auf Geheiß seines sterbenden Vaters, nachdem er ihn und auch seine Mutter neben ihm begraben hatte, nach Ekbatana zu seinen Schwiegereltern, die er begrub und beerbte und dann selbst in einem Alter von 99 Jahren nach Vulgata, von 127 Jahren nach Septuaginta starb, nachdem er nicht nur selbst fröhlich und in Gottesfurcht gelebt, sondern auch noch von dem vorausgesagten und jetzt eingetroffenen Untergange Ninive's gehört hatte (Kap. 12. 13. 14.).

Daß wir hier nicht eine Geschichte, sondern ein Gedicht vor uns haben, geht aus allen Zeichen hervor. Darauf führt schon die große Freiheit, mit welcher diese Erzählung in den verschiedenen Bearbeitungen derselben behandelt worden ist, obwohl der Kern derselben in allen bewahrt wurde. Dies wird auch durch das Dazwischentreten des Erzengels Raphael bestätigt, welches in dieser Art einzig dasteht, und nur die Anschauungen einer späteren Zeit verräth, nicht aber im Mindesten wahrscheinlich gemacht werden kann. Wenn ferner das Herz eines Fisches als Mittel zur Vertreibung böser Geister, die Galle zur Entfernung des weißen Staares von den Augen und die Leber, wer weiß noch, zu was sonst nützlich dargestellt ist; so fällt diese Willkürlichkeit mehr in das Gebiet der Sage und Dichtung als in das der Wirklichkeit und Geschichte. Ebenso beruht die Vorstellung, daß ein unsichtbarer böser Geist in Liebe zu einem Weibe entbrannt sey, auf den mythischen Anschauungen einer spätern Zeit, die 1 Mos. 6, 2. ihren Halt suchte, kann aber auf geschichtliche Wahrheit keinen Anspruch machen. Auch wenn Tobias sein Augenlicht durch den Koth von Sperlingen oder Schwalben verliert und sogar beide Augen von demselben getroffen werden, so ist diese Wirkung eine unerhörte Sache. Ferner ist es unwahrscheinlich, daß Tobias vom Stamm Naphthali, der am nördlichsten lag, regelmäßig nach Jerusalem zur Anbetung und zum Opfern gekommen ist, ohne sich vielen Verfolgungen ausgesetzt zu haben, von denen jedoch keine Spur in unserem Buche sich findet. Auch fehlen uns alle Nachrichten darüber, ob nur überhaupt Israeliten in Jerusalem regelmäßig angebetet haben, was doch kaum verschwiegen wäre, wenn es etwas davon zu berichten gegeben hätte. So vereinigt sich Alles, um der Erzählung den geschichtlichen Boden zu entziehen. Wenn aber Anderes ganz wahrscheinlich ist, so kommen wir doch nicht weiter damit als zuzugeben, daß von einem in die assyrische Gefangenschaft abgeführten Tobias, der wirklich gelebt haben mag, allerlei Sagen umliefen, die sich sämmtlich darin vereinigten, daß er als frommer Mann schweren Prüfungen von Gott ausgesetzt, aber auch gnädig, ja über Bitten und Verstehen errettet wurde. Die geschichtliche Substanz aber genau loszuschälen, ist in der That unmöglich, und die Versuche von Arnold, Moulinié und Scholz haben zu keinem allgemein ansprechenden Ziele geführt. Allein so lehnen sich ja auch die Romane der Neuzeit nicht selten an geschichtliche Sagen, und es wird der romanhafte Karakter der Erzählung nicht im Mindesten geändert, wenn man auch mit Ilgen annimmt, daß der Mann, dessen Geschlechtsregister (1, 1 ff. des griech. Textes) so genau verzeichnet stehe, doch gewiß auch einmal gelebt haben müsse. Ja gelebt mag er haben; aber ob gerade den geschichtlichen Tobias all diese Leiden und in solcher Weise getroffen haben, das ist die Frage, welche nicht anders als verneinend beantwortet werden kann. Vielmehr ist dieser Tobias nur der Stellvertreter einer Idee, an welche sich eine moralische Dichtung angeschlossen hat, wie Jahn, Eichhorn, Berthold, de Wette anerkannt haben. Ja schon Luther sagt: „Ist's eine Geschichte, so ist's eine feine heilige Geschichte; ist's aber ein Gedichte, so ist's wahrlich auch ein recht schön, heilsam, nützlich Gedichte und Spiel eines geistreichen Poeten. Tobias gibt eine feine, liebliche, gottselige Komödie — wie es einem frommen Bauer oder Bürger auch übel gehet und viel Leidens im Ehestande sey, aber Gott immer gnädiglich helfe und zuletzt das Ende mit Freuden beschließe." Aber als Lehrgedicht müssen wir dem Buche auf christlichem Standpunkt einen höheren

Werth beilegen, als selbst dem Buche Judith. Denn es zeigt uns, daß das Gute in der Welt nicht unmittelbar belohnt, sondern statt des gehofften Heiles und der erwarteten Hülfe nicht selten das Gegentheil eintritt, nämlich Verlassenheit und schwere Leiden, die sich immer noch steigern. Zuerst kommt Tobias um sein erworbenes Vermögen, dann um sein Augenlicht, endlich noch um den Ruhm seines rechtschaffenen Wandels, der ihm selbst von seinem Weibe streitig gemacht wird, die ihn am unzweifelhaftesten kennen mußte. So ist derselbe gleichsam ein jüngeres Abbild von Hiob. Auch ihm wird jedoch wieder geholfen und alle Dunkelheit seines Lebens glücklich aufgehellt, was jedoch in Wirklichkeit sehr selten der Fall ist, wo das Kreuz und Elend bis zum Grabe hin gehet und selbst über dasselbe hinaus das Mißverständniß währet. Als Seitenstück steht noch neben ihm Sara, die Tochter Raguel's in Ekbatana, die ebenfalls in einer langen und schweren Leidensschule geübt wird, aber auch die Hülfe Gottes unerwartet und herrlich erfahren darf und zum Beweise dasteht, wie auch die Jugend ihre Proben zu bestehen hat. Zugleich liegt die Belehrung darin, daß über die Ehe ein besonderes Auge Gottes wache, der die Zusammengehörigen auch zusammenzuführen wisse. Endlich ist die Erzählung zum Beweise der Erhörung des Gebetes hingestellt, welche zu seiner Zeit herrlich und über Bitten und Verstehen sich offenbare.

Durch diese Vorzüge hat diese Erzählung sich stets dem christlichen Volke wie den Israeliten empfohlen und ist sowohl in Commentaren vielfach erklärt als in lateinischen und deutschen Gedichten besungen worden.

Nach Ewald, Geschichte des Volkes Israel 4, 237 f. ist das Buch von einem Judäer im fernen Osten am Ausgang der persischen Zeit verfaßt und erst im letzten Jahrhundert vor Christus, oder noch etwas später, nach Westen verbreitet und aus seiner hebräischartigen Ursprache in's Griechische übertragen worden. Der ersten Annahme widerspricht aber der Umstand, daß nach Strabo S. 524 Rages in Medien erst von Seleukus Nikator, also nicht vor 300 v. Christus erbaut worden ist, also auch nicht vorher darauf Rücksicht genommen werden konnte. Das von Arrian 3, 20 aus den Feldzügen Alexanders genannte Rage aber ist nach Jahn, Einl. 2, 897 nur als Gegend, nicht als Stadt aufzufassen. In Betreff der zweiten Annahme aber fehlt es bei unserem Buche durchaus an sicheren Beweisen, daß seine Urschrift hebräisch gewesen sey, indem vielmehr die beiden im Hebräischen aufgefundenen Handschriften sich nur als Ueberarbeitungen des vorhandenen griechischen Textes zu erkennen geben, der sich in den LXX. findet. Der scheinbarste Beweis ist die Stelle 9, 6. Allein sie läßt sich auch ohne Annahme eines Uebersetzungsfehlers wohl verstehen, wenn angenommen wird, daß bei der Rückkunft Raphaels Tobias, welcher so unvermuthet zu einer Heirath geschritten war, ohne die gebräuchliche Verlobungszeit abzuwarten, sich gedrungen fühlte, dem Begleiter sogleich auszusprechen, wie er sich an der Seite seines Weibes glücklich fühle, also der kühne Wurf gelungen sey.

Die letzte Bearbeitung hat das Buch durch Otto Fridolin Fritsche (Leipzig 1853) erhalten, der auf die Vergleichung der verschiedenen Handschriften des griechischen Textes, 18 an der Zahl, große Sorgfalt verwendet und ebenso die Bearbeitungen in hebräischer und lateinischer Sprache zum Gegenstande aufmerksamer Betrachtung gemacht hat, während wie in jenem ganzen Werke die theologische Erklärung zurücktritt. Wenn den Almosen ein so großer Werth 4, 8—11. beigelegt wird, so spricht diese im N. Test. Matth. 6, 1 ff. Apg. 10, 4. erwähnte Ausprägung des späteren Judaismus dafür, daß die Abfassung des Buches kaum vor das 1. Jahrhundert vor Chr. zu verlegen ist.

Vaihinger.

Tod. Augustin unterscheidet vier Arten des Untergangs oder des Todes: 1) den geistlichen Tod, 2) den leiblichen Tod, 3) den Tod der von dem Körper getrennten Seele, 4) den Tod des ganzen Menschen nach der Auferstehung. Legen wir diese wohlbegründete Unterscheidung zu Grunde, so fragt es sich 1) worin besteht der *geistliche Tod*? Es ist der Zustand, in welchem das Band der Gemeinschaft zwischen

Gott und dem Menschen gelöst, wo die Seele von Gott durch die Sünde geschiedeu ist. Da Gott, als unendlicher Geist, nach der Lehre der Schrift das Leben selbst ist und das absolute Leben in sich hat, wie es Ps. 36, 10. heißt: bei dir ist die Quelle des Lebens und in deinem Lichte sehen wir das Licht, und wie sich der Herr Jerem. 2, 13. (vgl, 17, 13.) die Quelle des lebendigen Wassers nennt; da ferner der Vater dem Sohne gegeben hat, das Leben zu haben in ihm selber (Joh. 5, 26.), so daß dieser das ewige Leben selbst genannt wird 1 Joh. 5, 20., und da Gott ein Licht ist 1 Joh. 1, 5. Jak. 1, 17., wie auch Christus sich als das Licht der Welt bezeichnet Joh. 8, 12. 12, 46. 35. 36: so folgt nothwendig, daß außer Gott und Christo nur Tod und Finsterniß seyn kann. Seit dem Sündenfall sind alle Menschen von Natur losgerissen von der Wurzel ihres Lebens, von dem Quell der Freude und Seligkeit, sie leben nicht mehr in dem Elemente, aus dem und zu dem sie geschaffen sind; das Band der Einheit, das die Kräfte ihrer Seele zusammenhielt und beherrschte, ist aufgelöst; ihre geistigen Kräfte sind zersplittert und zerstückelt und aus der rechten Ordnung gewichen; was anders konnte die Folge seyn, als daß sie in das Gegentheil des Lebens und der Freude, in Zwietracht und Unfrieden, in Schmerz und Leid, in Jammer und Elend, in Unheil und Verderben hineinsanken. Jeder unbekehrte Sünder ist daher, er mag es glauben oder nicht, todt, in Sünden und Uebertretungen, Eph. 2, 5. Luk. 15, 24. 32., er ist entblößt von göttlichen Lebenskräften und ist zu allem Bösen geneigt; er trägt einen nagenden Wurm im Herzen und steht in einer knechtischen Furcht des Todes. Hebr. 2, 15. Wie das geistliche Leben, so hat auch der geistliche Tod seine Entwicklungsstufen. Je länger ein Mensch die Umkehr aufschiebt, je häufiger er wider besser Wissen und Gewissen sündigt, desto tiefer wächst er in die Finsterniß hinein, er begeht dann Sünden zum Tode, 1 Joh. 5, 16., solche, die aus dem geistlichen Tode stammen und in den ewigen Tod hineinführen. In diesem Zustande verschwindet nach und nach die Fähigkeit, göttliche Dinge zu erkennen, das Gewissen wird abgestumpft, das Gemüthsleben vertrocknet, der Wille zum Guten wird gelähmt und man verfällt dem Gericht der Verstockung, vgl. Jud. 19. Röm. 11, 7. 2, 5. Joh. 12, 40. Matth. 13, 15. Schon im vorchristlichen Alterthum finden wir bei mehreren griechischen Weltweisen, wie bei Pythagoras, Plato und Heraklit, die Anschauung von einem Tod der Seele in diesem und einem Aufleben derselben in jenem Leben, wiewohl die Sünde von ihnen noch nicht in ihrer Tiefe und ihrem Umfang erkannt wurde, vergl. Tholuck, Auslegung des Briefes an die Römer zu 5, 12. Ebendaselbst werden Stellen von den Rabbinen vorgeführt, wornach die Gerechten als Lebendige, die Gottlosen als Todte bezeichnet werden. — Wenn ein Gerechtfertigter der Sünde abstirbt und in einem neuen Leben wandelt, so pflegt man dieß den *mystischen* Tod zu nennen. Röm. 6, 4—11. 8, 10. Kol. 3, 3. 4. 1 Petr. 2, 24. Matth. 5, 29. 30. Die fleischlichen, ungöttlichen Triebe, Begierden und Gewohnheiten der Seele müssen getödtet werden, damit dem Leben des Geistes Raum gemacht werde.

2) Der *leibliche* Tod, diese bald mehr sanfte, bald mehr gewaltsame Trennung des Bandes zwischen Seele und Leib tritt uns in der heiligen Schrift unter verschiedenen Bildern entgegen, je nachdem die Beschaffenheit des Sterbenden ist. Während er für den Unbußfertigen und Ungläubigen der König der Schrecken ist (Hiob 18, 14), die geheimnißvolle, dunkle Pforte, wodurch er dem heiligen Richter und seinem Verdammungsurtheil entgegengeht, Hebr. 9, 27., so ist er dagegen für den Gerechten, der in dem Herrn stirbt, ein Ablegen seines Pilgerkleides, 2 Kor. 5, 4., ein Verlassen der zerbrechlichen, hinfälligen Hütte, ein Abbrechen des Wanderzeltes, das jeder Sturm umwerfen kann, ein Vertauschen des irdischen Hauses, das die Seele auf längere oder kürzere Zeit bewohnt hatte, mit einem Bau vom Himmel, 2 Petr. 1, 13. 2 Kor. 5, 1. 2., ein Lichten der Anker, wie bei einem Schiffer, bei dem es der Heimath zugeht, Phil. 1, 23. 2 Tim. 4, 6., ein Entschlafen nach vollendetem Tagewerk, in der Hoffnung fröhlichen Erwachens, Joh. 11, 11. 1 Kor. 15, 20. 1 Theff. 4, 13. Matth. 27, 52.,

ein Hingang in die Wohnungen des Vaterhauses, Joh. 16, 5. 10. 14, 2. 3., ein Hinfahren zu den Vätern, 1 Mos. 15, 15. 25, 8. In Beziehung auf den Leib ist der Tod ein Aufgelöstwerden, ein Zurückkehren zu dem Staube, von dem er genommen ist, 1 Mos. 3, 19. Daß diese Trennung der Seele vom Leibe nicht auf einem unveränlichen Naturgesetze beruht, sondern etwas für den Menschen Unnatürliches und Widernatürliches ist, das bezeugt das Grauen und der Schauder, welcher das Ende aller Sterbenden umgibt. Durch die ganze alte Welt geht jene Klage, welche Homer dem Vater der Götter in den Mund legt: Nichts Bejammernswertheres gibt es, als den Menschen, unter Allem, was auf Erden athmet und kriecht. (Ilias 17, 44. vgl. Odyss. 18, 130). Es ist bekannt, wie jene alte Sitte des lauten Heulens und Klagens um eben Verstorbene durch eigens bestellte Kläger und Klageweiber sich noch heute bei den Morgenländern findet, wie sie die Glieder zerfetzen und zerstümmeln in der Trauer um geliebte Todte, wie in Indien die Mütter sich auf den Boden hinstürzen und ihrem Schmerz um geliebte Kinder sich ohne Rückhalt überlassen. Auf der Insel Madagaskar scheuen sich die Eingeborenen überaus vor jedem Gespräch über den Tod, weil es ihre Empfindungen gar zu sehr angreift, und sie betrachten es als eine große Grausamkeit, wenn man von einem kranken Freunde sagt, daß er wahrscheinlich sterben werde. Die muthigsten Männer rufen dort, wenn sie auf dem Sterbebett liegen, mit kindischer Schwachheit und verzweifelnder Angst aus: Ich sterbe, o Vater! o Mutter! ich sterbe! und große Thränentropfen rollen über ihre braunen Wangen herab. Selbst auf den Gläubigen des A. Testaments ruht noch ein dunkles Gewölke des Todesgrauens. Sie fürchten sich vor der Grube, darin kein Wasser ist, vor dem Lande, da man Nichts gedenkt, vor den Gräbern, da man des Herrn Treue nicht erzählt, vor dem Verderben, in welches man hinunter fährt (Ps. 88). Wenn man sein Leben nur zur Hälfte brachte, so gab dieß Anlaß zu den bittersten Klagen, vergl. Jes. 38, 10 ff. Wir müssen so lange durch Furcht des Todes Knechte seyn, bis der Tag der Erkenntniß Jesu in unserem Herzen anbricht und der Morgenstern in uns aufgeht. Wie aus diesem allgemeinen Grauen, so können wir auch aus der Idee Gottes, der das selbstständige Leben und ein Liebhaber des Lebens heißt (Ps. 30, 6.), schließen, daß der Tod nicht in die ursprüngliche Schöpferordnung Gottes hineingehöre. Diese Voraussetzung wird durch die Schrift zur Gewißheit erhoben. Indem für den Fall des Ungehorsams den ersten Eltern der Tod gedroht wird, 1 Mos. 2, 17. 3, 3., so ist damit ausgesprochen, daß der Mensch, wenn er sündenfrei bleibe, sofern er dann in stetem Zusammenhang mit der ewigen Lebensquelle stehe, dem Tode nicht verfallen, sondern wie der Seele, so dem Leibe nach unsterblich seyn werde. Die Unsterblichkeit war ein Theil und eine natürliche Folge des göttlichen Ebenbildes. Die Losreißung von Gott im Unglauben, Ungehorsam und Selbsterhebung zog den Verlust des göttlichen Ebenbildes, Schwäche und Krankheit und was die Spitze davon ist, den Tod nach sich. Der Tod ist der Sünde Sold, Röm. 6, 23. Jak. 1, 15. Schon die alte Kirche hat es gegenüber von den Pelagianern auf dem Concil von Karthago im J. 418 mit Nachdruck festgehalten, daß, wenn Adam nicht gesündigt hätte, der Tod ferne von ihm geblieben wäre. Es ist unrichtig, wenn man meint, es folge von selbst aus der Natur eines endlichen, in Zeit und Raum sich entwickelnden Geschöpfes, daß es dem Tode unterworfen sey, vielmehr ist es ohne Widerspruch denkbar, daß der Mensch im Lebenszusammenhang mit Gott auch leiblich unsterblich seyn könnte. Aber wie? könnte man sagen, es heißt ja: Im Schweiße deines Angesichts sollst du dein Brod essen, bis daß du wieder zur Erde werdest, davon du genommen bist. Denn du bist Erde und sollst zur Erde werden. 1 Mos. 3, 19. vgl. 18, 27. 1 Kor. 15, 47. Dieß schließt allerdings eine absolute Unsterblichkeit aus, aber es ist damit keineswegs die Möglichkeit negirt, daß der Mensch, wenn er in Gott geblieben wäre, nach und nach ohne Tod und Zerstörung in's himmlische Geisteswesen erhoben, verwandelt und verklärt worden wäre. Eine Analogie dafür bietet die Himmelfahrt des Elias, die Verklärung Jesu und die Verwandlung der die Wiederkunft Christi

erlebenden Gläubigen. 1 Kor. 15, 51. 1 Theſſ. 5, 14. Wie der Menſch gegen den Tod geſchützt worden wäre, ob, wie einige Kirchenlehrer annehmen, durch den Genuß vom Lebensbaum, davon iſt uns eine entſprechende Anſchauung und Erkenntniß verſagt. Thomas von Aquino lehrt, die leibliche Unſterblichkeit ſey als ein übernatürliches Geſchenk der Gnade zu betrachten. Der Leib, weil von der Materie genommen, ſey an ſich vergänglich. Wäre er von Natur aus unſterblich geweſen, ſo hätte dieſe leibliche Unſterblichkeit durch die Sünde ſo wenig verloren gehen können, als die Seele, und auch die gefallenen Engel haben ja durch die Sünde nicht aufgehört, unſterblich zu ſeyn. Gott habe wohl eine ſolche Kraft urſprünglich in die Seele ausgegoſſen, daß ſie den Leib ſo lange gegen die Vergänglichkeit ſchützen konnte, als ſie ſelbſt Gott unterthan blieb. Der Tod ſey jetzt naturalis propter conditionem naturae et poenalis propter amissionem divini beneficii, praeservantis a morte. Summa I. qu. 97. art. 1. qu. 76. 164, Jene erſte Seite wird von Beck beſonders betont, wenn er ſagt: „Der Tod iſt von der Sünde im eigenen Schoos gezeugt (Jak. 1, 15.), nicht erſt als äußerliches Accidenz ihr angeheftet, und ſtellt als Beköſtigung und Beſoldung ihrer Diener (ὀψώνια) die höchſte tragiſche Ironie dar“ (Lehrwiſſenſchaft S. 299). Eigenthümlich iſt die Anſicht von Oetinger, der von einem urſprünglichen Dualismus der Kräfte ausgeht. „Im Leibe des Menſchen, wie er aus der Hand des Schöpfers hervorgegangen, waren die Kräfte des Todes den Kräften des Lebens unterworfen, es herrſchte ſonach in demſelben lautere Eintracht, kein feindſeliger Widerſtreit. Sobald aber in Folge der Sünde, d. i. der Trennung des Menſchen von Gott, als der Urquelle des Lebens, die Kräfte des Todes theilweiſe ſich erhoben hatten, ſo ergab ſich bei ihm eine Zerrüttung, welche früher oder ſpäter die willkürliche Abſcheidung der Seele vom Leibe mit ſich führt, und die in Vergleichung mit dem urſprünglich dem Menſchen eigenthümlichen Leben, bereits ſchon ein Tod genannt werden darf“ (Oetinger, die Theologie aus der Idee des Lebens, herausgegeben von Hamberger, S. 394).

Da Gott nach dem Fall keinen neuen Anfang des Menſchengeſchlechts ſetzen wollte, ſo iſt von Adam aus der Tod durch das weite Thor der Sünde zu allen Menſchen hindurchgedrungen. Röm. 5, 12. Hebr. 9, 27. Das Geſetz der Sterblichkeit iſt nun ein ebenſo allgemeines und ausnahmsloſes Geſetz, wie die Sündigkeit allgemein iſt. Mit Recht nennt Lacordaire den Tod ein Meiſterſtück der göttlichen Gerechtigkeit, denn er entſpreche der Natur der Sünde, wo man ſich von der Quelle des Lebens losſage, und er enthülle die ganze Abſcheulichkeit und Schwere der Sünde, und zugleich die Größe der göttlichen Heiligkeit. Es ſey aber, ſagt derſelbe, auch eine That der Befreiung, die der Tod vollbringe, denn, um die bis ins Herz und Gebein des Menſchen eingedrungene Sünde zu zerſtören, müſſe das unreine Gefäß zerbrochen werden.

So gewiß es iſt, daß, wie es im Prediger heißt (12, 7), der Staub wieder zur Erde kommen muß, der Geiſt aber zu Gott, der ihn gegeben hat, nämlich zu einer vorläufigen erſten Entſcheidung ſeines Geſchicks, ſo iſt es doch nicht unwahrſcheinlich, daß die Seele nach dem Tode nicht ſogleich ganz von dem Leibe getrennt ſey. Delitzſch ſagt in der bibliſchen Pſychologie S. 385: „Das Verhältniß der Seele zu dem Leibe iſt noch ein um ſo näheres, je kürzer die Zeit, ſeit ſie ihn verlaſſen. Eben daraus erklärt ſich das ſeltſame Wunder, welches 2 Kön. 13, 21. erzählt wird. Auch die neuteſtamentlichen Todtenerweckungen erfolgen alle kurz nach geſchehenem Tode. Nur die Erweckung des ſchon ſeit vier Tagen geſtorbenen Lazarus macht als einzigartige That des dereinſtigen Todtenerweckers eine Ausnahme. Sonſt ſind alle Erweckungswunder Zurückholungen der gleichſam auf dem Wege vom Dieſſeits zum Jenſeits begriffenen Seele. Wir ſagen: gleichſam. Denn in der That iſt die Seele von dem Momente an, wo der Lebensfaden durchſchnitten iſt, im Jenſeits, aber noch in einer ſo regen Selbſtbeziehung auf ihren verlaſſenen Leib, daß eine wunderbare Wiederverbindung mit dieſem zuläſſig iſt.“ Ebenſo äußert ſich Fichte der Jüngere (die Idee der Perſönlichkeit und der individuellen Fortdauer, 1834): „Das Medium des irdiſchen Stoffes, welches immer

schon in steter Verwandlung und Flucht begriffen war, läßt der innere Leib (die im Fluß der Erscheinung sich erhaltende organische Identität) im Tode ganz fallen. Diese Ablösung geschieht allmählicher, als man gewöhnlich annimmt; in den meisten Fällen möchte der Tod zunächst als ein Scheintod zu betrachten seyn, und so lassen die Erzählungen mancher aus so unvollkommenem Todesproceß Erwachter, ihre Aussagen von tiefer Wonne und seliger Ruhe, die sie empfunden, uns einen Blick in den Zustand der Individualität unmittelbar nach dem Tode thun, wie denn überhaupt die Meinung von einer gänzlichen Trennung zwischen dem gegenwärtigen und nächstfolgenden Zustand ohne Grund ist." In gleichem Sinne sagt Schubert (Geschichte der Seele, Bd. II. S. 41): „Einige Züge aus der Geschichte des Scheintodes lassen uns erkennen, daß die Seele noch einige Zeit, ja vielleicht noch lange nach dem Tode, mit dem starren Leichnam durch ein Band vereint sey, welches, auch wenn es nur dem Zuge des Heimwehs nach der so lange in Freud' und Leid bewohnten Hütte oder der lebhaften Erinnerung an dieselbe gleicht, dennoch stark genug seyn muß, um den todten Leib alsbald wieder zu einem hörenden Ohr der Seele zu machen, wenn mit neubelebender Kraft jene Stimme ertönt, welche dem schon vier Tage im Grabe gelegenen, verwesenden Todten gebeut, herauszukommen. Und siehe, der Todte kam, gebunden mit Grabtüchern."

Es ist daher die Annahme nicht so ungereimt, als Manche wähnen, daß die abgeschiedenen Seelen der Gottlosen mit Schmerzen dem Verwesungsproceß ihres Leibes zusehen müssen. Vgl. Jes. 66, 24. Hiob 14, 21. 22. Judith 16, 21. — Ueber die Zustände der Abgeschiedenen vergl. den Art. „Hades".

3) Der Tod der vom Körper getrennten Seele ist nur die Weiterentwicklung des im Diesseits begonnenen Zustandes. Wenn in einer Seele durch das Wort und den Geist des Herrn eine neue Lebenszeugung entstanden und dieses göttliche Leben bis ans Ende behauptet worden ist, so findet durch den Leibestod keine Unterbrechung desselben statt; sie kommt zwar v o r, aber nicht i n das Gericht, da sie schon im Zeitleben ein Urtheil der Lossprechung empfangen hat, Joh. 3, 18; sie ist vom Sündentod zum geistlichen Leben hindurchgedrungen, 5, 24. 3, 16. Wer dagegen noch nichts von der Wiedergeburt erfahren hat, bei dem ist, wenn er so stirbt, der geistliche Tod der nothwendige Abschluß der diesseitigen sündlichen Lebensentwicklung. (Vergl. Krabbe, Lehre von der Sünde und vom Tode, S. 212.). Wie er schon diesseits innerlich gerichtet ist (Joh. 3, 18.), so verfällt er unmittelbar nach dem Tode einem vorläufigen Gericht Gottes (Pred. 12, 7. Hebr. 9, 27.). Wie der gläubige Schächer schon an seinem Todestage ins Paradies kommt, so erwacht der reiche Mann nach dem Tode im Hades und in der Qual, Luk. 16, 23. Von einer Aufhebung des persönlichen Seyns des Bösen, von einer Vernichtung seiner Seele kann also nicht die Rede seyn. Daß er, wie Einige annehmen, eine Zwischenleiblichkeit habe, einen geistigen Leib, von den Kräften der Sünde und Finsterniß durchdrungen, ist wahrscheinlich, kann aber nicht überzeugend bewiesen werden. Als geschieden von Gott, dem höchsten Gut, ist er nun ohne Trost, ohne Erquickung, ohne Licht, ohne Hoffnung der Erlösung, er empfindet den Zorn Gottes, der durch keine Erweisungen seiner Liebe mehr gemildert ist, welcher der zukünftige Matth. 3, 7., der grimmige Offenb. 16, 19., der lautere Wein des Zornes Gottes heißt Offenb. 14, 10. Es ist der Zustand der verzweiflungsvollen Unseligkeit, welche sich dadurch steigert, daß die Verdammten sich allseitig umschränkt fühlen, daß ihre ungezügelten Leidenschaften in ihnen fortbrennen und doch keine Befriedigung mehr erlangen, daß sie, wie der Prophet sagt, im Lichte ihres Feuers und in den Flammen wandeln müssen, welche sie selber angezündet haben, und daß sie im Reiche des Satans und in der Gesellschaft derer sich befinden, die in gleichem Jammer stehen. Jes. 50, 11. 14, 9 ff. Mark. 9, 44. 46. 48, Offb. 14, 11. Die Offenbarung bezeichnet dieß als den zweiten Tod Offb. 2, 11., wovon Bengel in seinen Reden über die Offenbarung sagt: „Der leibliche Tod ist eine grausame Zerstörung, aber er kommt in keine Vergleichung gegen den zweiten Tod, der ein unaussprechlicher Jammer ist ohne Leben,

ohne Kraft, ohne Erquickung, in einer erschrecklichen Qual." — "In dem Hades oder der Hölle durchdringt das Princip des ewigen Zorns die Formen der Zeit und des Raumes und wandelt sie für diejenigen, welche diesseits ihr Daseyn alles ewigen göttlichen Inhalts entleert haben, in unendlich drückende und peinigende Fesseln." Delitzsch, System der biblischen Psychologie, S. 383.

4) Was den Tod des ganzen Menschen nach der Auferstehung und dem Gericht betrifft, so ist uns in der heil. Schrift wenig von diesem schrecklichen Zustande geoffenbart, doch genug, um eine heilsame Angst zu erwecken, und zum Ergreifen der Gnade zu bewegen. Sie redet von einem ewigen Feuer, von der Gehenna, im Unterschied vom Hades, Matth. 5, 22. 25, 41. 13, 50. Mark. 9, 43. von dem feurigen Pfuhl, worin die Gottlosen gequält werden von Ewigkeiten in Ewigkeiten. Offenb. 20, 10. Es heißt Offenb. 20, 14. Der Tod und die Hölle wurden geworfen in den feurigen Pfuhl, in den Feuersee. Hier bedeutet, wie Bengel bemerkt, Tod und Hölle (Hades) zwei große Behältnisse, die nun ausgeleert und nicht weiter zu gebrauchen sind. Beide werden aufgehoben, und im Feuersee kommt dann Alles zusammen, was der Gnade fortwährend widerstrebt hat, Alles, was böse, unrein und gräulich ist. Wie die Seelen der Verdammten dann von den Zornfluthen Gottes umgeben sind, so sind auch ihre Leiber, denen der Todesstempel aufgedrückt ist, dem Zornfeuer Gottes ausgesetzt. "Dort vollendet sich die Turba der Gottlosen, indem das höllische Zornfeuer (von dem das elementarische nur ein fernes geschöpfliches Bild ist) ihr natürliches Lebensrad (Jak. 3, 6.) in Brand setzt" (Delitzsch a. a. O. S. 404; vgl. Jes. 66, 24. Dan. 12, 2. Ihre Sünden werden, wie Oetinger annimmt, nicht nur auf die Tafeln ihrer Herzen, sondern auch auf ihre Gebeine, auf ihre ganze äußere Gestalt geschrieben seyn.

Literatur: Rinck, vom Zustand nach dem Tode. — Delitzsch, System der bibl. Psychologie. — Schubert, Geschichte der Seele. — v. Meyer, christliche Glaubenslehre. — Wetzer und Welte, Kirchenlexikon. Art. "Tod". — König, die Menschwerdung Gottes. **Fronmüller.**

Todesstrafen der Ketzer, s. Häresie.

Todsünde, s. Sünde.

Todtencommunion. Daß man den Todten, die an dem Empfange der Communion vor dem Sterben durch ihr plötzliches Abscheiden verhindert worden waren, in der alten Kirche noch das eucharistische Brod als Viatikum in den Mund steckte, darf aus den Verboten geschlossen werden, welche drei Concilien in Nordafrika, Griechenland und Gallien gegen diese Sitte und zum Theil auch gegen den verwandten Gebrauch der Todtentaufe (die somit keineswegs, wie Mattes im Art. "Taufe" im Welte- u. Wetzer'schen kath. Kirchenlexikon X, 665 behauptet, ein Mährchen gewesen seyn kann) gerichtet haben. Diese Verbote wurden erlassen von dem dritten karthagischen Concile im Jahre 397 (can. VI.: Placuit, ut corporibus defunctorum eucharistia non detur; dictum est enim a domino: accipite et edite. Cadavera autem nec accipere possunt nec edere. Cavendum est etiam, ne mortuos baptizari posse fratrum infirmitas credat, cum eucharistiam mortuis non dari animadverterit); von dem trullanischen Concile zu Constantinopel im Jahre 692 (can. 83., wörtliche Uebersetzung der ersten Hälfte des karthagischen Beschlusses: *μηδεὶς τοῖς σώμασι τῶν τελευτώντων τῆς εὐχαριστίας μεταδιδότω. γέγραπται γάρ· λάβετε, φάγετε· τὰ δὲ τῶν νεκρῶν σώματα οὐδὲ λαβεῖν δύναται οὐδὲ φαγεῖν*) und von der Synode zu Auxerre zwischen 578 u. 590 (can. 12.: non licet mortuis nec eucharistiam nec osculum tradi, nec velo vel pallis corpora eorum involvi *). Der letztere Kanon ging mit mehreren anderen Beschlüssen der Synode

*) Der letzte Theil des Kanon findet seine Erklärung in dem von Hefele in der Conciliengeschichte angeführten Beschluß der Synode zu Clermont im Jahre 535, nach welchem die Leiche eines sacerdos (Bischofs) nicht mit dem Tuche bedeckt werden soll, welches man über den Leib Christi zu decken pflegt, weil sonst, wenn man dieses Tuch dem Kirchenzweck zurückgibt, der Altar verunehrt würde.

von Auxerre in die sogenannten statuta quaedam S. Bonifacii, archiepiscopi Moguntini über und bildet daselbst den 20. Kanon. Balsamon macht zu dem 83 trullanischen Kanon die erläuternde Bemerkung: daß man den Bischöfen (ἀρχιερεῦσι) nach ihrem Tode das heilige Brod gegeben (χειρίζεσθαι) und sie dann beerdigt habe, sey nach seiner Meinung zur Abwehr der Dämonen geschehen und um denjenigen zur Wanderung in den Himmel auszurüsten, der mit der großen apostolischen Verkündigung betraut gewesen sey. Die Beschränkung der Sitte auf den Bischof erhält durch den Beschluß der Synode zu Clermont rücksichtlich der vela und pallae eine Stütze. Der Sinn der Handlung aber kann nur der gewesen seyn, den Hingeschiedenen durch die Ausrüstung mit dem signum unitatis und vinculum caritatis (Augustin. Tract. 26. in Evang. Joh. §. 13.) als incorporirtes Glied des Leibes Christi, der Einheit der kathol. Kirche zu bezeichnen, für welchen die ganze in ihr enthaltene communio Sanctorum mit ihrer Fürbitte und ihren Verdiensten eintritt, so daß keine Gewalt der Dämonen ihn an der Erreichung seines Zieles, des Himmels, hindern kann.

Aber eben dazu bedurfte es nicht nothwendig des sakramentlichen Empfanges der Eucharistie, es genügte dazu auch nach der Anschauung der alten Kirche die bloße Darbringung des eucharistischen Opfers, in welchem sich ja die Kirche als der Leib Christi in ihrer organischen Einheit mit dem Haupt darstellte und in dem concentrirten Bewußtseyn dieser ihrer Qualität fürbittend für das Ganze, wie für die Einzelnen, für die Lebendigen und die Abgeschiedenen, intercedirte: so groß dachte man sich die Wirkung dieses Opfers, daß dadurch nach Augustin's Zeugniß Häuser von Dämonen gereinigt wurden (de civit. Dei 22. c. 8. §. 6.); wie nahe lag da der Gedanke, daß durch die oblatio pro defuncto, die schon Tertullian und Cyprian kannten, die Gefahr der dämonischen Gewalten von der abgeschiedenen Seele fern gehalten und ihr der Eingang zur Seligkeit erleichtert würde, und wie hätte man diesen Gedanken kräftiger ausdrücken und den Abgeschiedenen als Glied der mystischen Einheit und als Gegenstand der eucharistischen Intercession kenntlicher legitimiren können, als indem man ihm ein Stück eucharistischen Brodes einfach mit in den Sarkophag gab. So begegnet uns denn im 6. Jahrhundert diese neue, freilich nur durch ein Beispiel verbürgte, aber wahrscheinlich weiter verbreitete Sitte, die ohne Zweifel an die Stelle der Todtencommunionen trat und ganz dasselbe nur drastischer ausdrückte, was das Bedecken des Leichnams mit den Altardecken und dem oppertorium des eucharistischen Brodes beabsichtigt hatte. Gregor der Gr. nämlich erzählt in dem zweiten Buche seiner Dialoge (welches das Leben und die Karakterzüge des heil. Benedikt von Nursia zum Gegenstande hat), daß ein junger Mönch sich aus Liebe zu seinen Eltern aus dem Kloster heimlich nach Hause geschlichen habe und deßhalb nach seiner Rückkehr plötzlich gestorben sey; damit die Erde wegen dieses Verstoßes gegen die Ordensregel nicht, wie es in ähnlichen Fällen schon vorgekommen, seinen Leichnam ausstoßen möge, habe Benedikt das eucharistische Brod auf die Brust des Verstorbenen legen und ihn so beerdigen lassen (jussit communionem dominici corporis in pectus defuncti reponi atque sic tumulari cap. 24.). Eine Spur dieser Sitte begegnet uns noch einmal im 9. Jahrhundert. Als nämlich am 25. November 864 der Abt Grimald von St. Gallen mit dem Bischofe Salomo von Constanz die Translation des Leichnams des heil. Othmar, Abtes von St. Gallen, vornehmen ließ, fand man nach dem Berichte des Mönches Yso auf der Brust und unter dem Haupte desselben quaedam panis rotulae, quae vulgo oblatae dicuntur, ita illaesae atque ab omni corruptione extraneae — ut in nulla omnino parte colorem vel speciem sui amittentes adspicientium oculis infra spatium ipsius hebdomadis viderentur esse confectae. Einige legte Grimaldus wieder auf die Brust der Leiche, die andern aber bewahrte er in einer Büchse zum Zeugniß der Heiligkeit des Mannes. Die Bemerkung Yso's: quo vero ordine quove in tempore eo loci pervenerint, nobis quidem incognitum, Deo autem novimus esse manifestum, zeigt, daß der Gebrauch im J. 864 bereits erloschen gewesen seyn, aber bei dem Tode des

104 Jahre früher, also 760 verstorbenen Othmar noch bestanden haben muß (s. Yso's Schrift lib. II. c. 3 sqq. lib. III. c. 1. über Othmar's Leben, Wunder und Translation bei Surius zum 16. Novbr. S. 964 u. 967). Bei den Griechen soll es üblich seyn, den Abgeschiedenen einen Absolutionsschein in den Sarg zu legen (Augusti, christl. Archäologie 9, 567).

Vergl. über das Ganze: Bona rerum liturgic. lib. II. cap. 17. §. 5.; Bingham, Antiquit. VI, 425—427; Augusti, Archäologie 8, 231 ff. 9, 566.

Georg Eduard Steitz.

Töllner, Johann Gottlieb, wurde zu Charlottenburg geboren am 9. Dezbr. 1724. Nachdem er den ersten Unterricht von seinem Stiefvater Valentin Prozer, nachmaligem Consistorialrath in Stettin, dem Amtsnachfolger seines frühe verstorbenen Vaters, genossen hatte, besuchte er zuerst die Schule zu Crossen, dann das Lyceum zu Frankfurt an der Oder. Einige Jahre verweilte er in Halle, wo er nach Vollendung eines Cursus in der Schule des Waisenhauses seine Universitätsstudien machte. Hier hatte er das Glück, in die Haus- und Tischgenossenschaft Baumgarten's aufgenommen zu werden, dessen Umgang er sich zur Erweiterung seiner Kenntnisse und zur Bildung seines Herzens treulich zu nutze machte. Außer ihm hörte er die Vorlesungen von Joh. Georg Knapp und Michaelis. In der Philosophie waren Wolff, Weber und Meier seine Führer. Eine tiefe Neigung zog ihn zum akadem. Beruf hin; aber er sollte nicht so bald zu seinem Ziele kommen.

Nach dem Abgange von der Universität bekleidete er die Stelle eines Hauslehrers in verschiedenen Häusern und wurde sodann Feldprediger bei dem Regiment des Feldmarschalls Grafen von Schwerin zu Frankfurt a. d. Oder. Er zeigte in diesem Beruf viele Treue besonders im Unterricht der ihm anvertrauten Jugend. Im Jahre 1760 wurde er Professor der Theologie und Philosophie in derselbigen Stadt, in welcher er bisher als Feldprediger gewirkt hatte. Mit unermüdlichem Fleiße, wobei er seiner schwachen Gesundheit nicht schonte, widmete er sich seinem geschäftsvollen Amte. Die genaueste Eintheilung und sorgfältigste Benutzung der Zeit machte es ihm möglich, neben vier Vorlesungen, die er täglich hielt, noch verschiedene gelehrte Schriften auszuarbeiten. Gewöhnlich arbeitete er an zwei Schriften zugleich, indem er die eine selbst niederschrieb, die andere Jemand in die Feder diktirte.

Ein Zeugniß seines edlen Karakters ist die Liebe und Hingebung, mit welcher er sich der studirenden Jugend annahm. Er suchte mit jedem seiner Zuhörer in persönliche Verbindung zu kommen, gab ihm Rathschläge, wie er seine Zeit am besten anwenden könnte, prüfte ihn, übergab ihm eine schriftliche Anleitung in Betreff seiner Studien und überwachte seinen Fleiß und seine Sitten. Er hielt Sonntags asketische Stunden, in denen er nach Beendigung des Gottesdienstes seine Zuhörer um sich versammelte, und suchte ihnen nicht nur Lehrer, sondern Freund und Vater zu werden. Auch übte er sie in homiletischen und katechetischen Vorträgen. Gegen Unwürdige war er unerbittlich streng, in seinen Zeugnissen sehr gewissenhaft, indem er an das Wohl der Gemeinden dachte, an denen die Studirenden künftig arbeiten würden. Die Irrenden suchte er mit Liebe von ihren Irrwegen zurückzuführen. Sein Haus war mit Studirenden ganz besetzt, sie waren seine liebsten Gesellschafter, die er nie ohne Belehrung und Ermunterung hinweggehen ließ.

Eine schwere Krankheit hatte seine Gesundheit schon im dritten Jahre der Verwaltung seines Predigtamtes erschüttert. Manchmal überfiel ihn damals eine fürchterliche Bangigkeit, eben wenn er vor der versammelten Gemeinde auftreten sollte, so daß er dann unfähig war, zu predigen. Wenn gleich später die Heiterkeit des Geistes zurückkehrte, so blieb sein Körper doch zerrüttet und er litt an großer Engbrüstigkeit und erschütterndem Husten. Mit großer Ergebung in den Willen Gottes ertrug er diese Körperleiden sowie den Verlust einer einzigen Tochter und seiner geliebten Gattin. Er setzte seine Vorlesungen fort, bis es die Krämpfe und Erstickungsanfälle unmöglich

machten. Nachdem er vor mehreren seiner Zuhörer und vor seinen Hausgenossen ein schönes Bekenntniß abgelegt und ein ergreifendes Gebet gesprochen hatte, verlebte er noch einige bange Tage, ordnete alle Umstände seines Begräbnisses an und schied mit dem Worte „überwunden" am 20. Januar 1774 in einem Alter von 49 Jahren.

Von den zahlreichen Schriften, die er hinterließ, heben wir folgende hervor: Gedanken von der wahren Lehrart in der dogmatischen Theologie. 1759. Grundriß der dogmatischen Theologie. 1760. Grundriß der Moraltheologie. Grundriß der Hermeneutik. Grundriß der Pastoraltheologie. Der thätige Gehorsam Christi. Theologische Untersuchungen. 1773. Sein System der dogmatischen Theologie wird von manchen Gelehrten nicht als ächte Töllner'sche Arbeit angesehen. Es kam erst nach seinem Tode heraus und kommt seinem Grundriß der dogmatischen Theologie vom Jahre 1760 nicht gleich. Für seine theologische Richtung sind die Worte karakteristisch, in denen er seine Ueberzeugungen vor seinem Sterben zusammenfaßte. „Ich bin", sagt er, überzeugt von der göttlichen Sendung Jesu und von der Wahrheit der Geschichte, die unmöglich erdichtet seyn kann. Ich bin überzeugt von der Göttlichkeit seiner Lehre, darinnen ich vorzüglich Dreierlei finde: eine schöne Moral, die geschickt ist, gute und selige Menschen zu machen, in Verbindung mit dem versöhnenden Tode Jesu, als dem wichtigsten Bewegungsgrund zur Befolgung derselben; das Verhältniß Gottes gegen uns als eines versöhnlichen Vaters, davon der Tod Jesu mir Beweis, eine Wirkung und Vermittelung desselben bleibt; und endlich die Lehre der Unsterblichkeit und eines kommenden besseren Lebens. Ich kenne für die Wahrscheinlichkeit desselben Alles, was mir die Vernunft darreicht; meine Gewißheit aber gibt mir allein das Wort Jesu: Ich lebe und ihr sollt auch leben. Nun übersehe ich das wahrhaftig Wesentliche in der Religion, abgesondert von den Subtilitäten, die nichts zu meiner Beruhigung beitragen. — Mich in meinem Glauben zu stärken, durch Vergleichung meiner geringeren Leiden mit den Leiden meines Jesus mich aufzurichten — lebendig mich meiner Unsterblichkeii zu erfreuen, nehme ich nun das Abendmahl des Herrn." — Er stand, wie sein von ihm hochgeachteter Lehrer Baumgarten, fest auf dem Grunde des Offenbarungsglaubens, in welchem seinem auf das Praktische gerichteten Geiste die herrliche Moral des Christenthums die Hauptsache war. Seine Schriften, welche an Weitschweifigkeit und Trockenheit leiden, haben heutigen Tags für den tiefer forschenden Geist wenig oder keine Bedeutung. Zu den symbolischen Büchern nahm er eine freie Stellung ein. In der Schrift über den thätigen Gehorsam Christi von 1768 suchte er das Unbiblische des Begriffes vom thätigen Gehorsam Christi nachzuweisen. Er widerlegt dort den gewöhnlichen Begriff der Genugthuung, den er früher in seinem Grundriß der dogmatischen Theologie hatte stehen lassen (S. 162), indem er bemerkt, die Schrift lehre nirgends, daß Christus für die Menschen genug gethan habe. Die Genugthuung Christi könne weder als eine Handlung, mit welcher er die Verbindlichkeiten der Menschen erfüllt habe, noch als eine Handlung, mit welcher er die Verschuldung derselben ohne Einschränkung abgethan habe, erklärt werden. Jedes auch noch so edle Geschöpf sey zu allen ihm nur möglichen guten Handlungen verbunden. S. 564. Wenn aber Jesus zu dem Gehorsam, welchen er in und mit seiner menschlichen Natur leistete, für sich verbunden gewesen sey, so sey sein Gehorsam nicht stellvertretend. Ob denn Christus in demselben Zeitraume, in welchem er so viel litt, als alle Menschen zusammen verschuldet haben, auch so viel gethan habe, als alle Menschen zu thun verbunden waren, und ob nicht die thätige Genugthuung die leidende aufhebe; Eine von beiden sey hinlänglich. Töllner folgt hierin einem Piscator, Limborch und Anderen. Daß er dem Rationalismus weitgehende Concessionen machte, erhellt daraus, daß er eine Schrift schrieb: Beweis, daß Gott die Menschen bereits durch die Offenbarung der Natur zur Seligkeit führt. 1766. Ferner daraus, daß er, abgesehen von der Stiftung der christlichen Religion, die Lehre von den übernatürlichen Gnadenwirkungen für einen theologischen Irrthum erklärt (Theologische Untersuchungen S. 311), besonders geht dieß aus dem Versuche hervor, zu be-

weisen, daß alle Erklärungsarten vom versöhnenden Tode Jesu auf Eins hinauslaufen, denn alle darüber bekannten und möglichen Ansichten endigen damit, daß sich der Tod unseres Erlösers als ein Versicherungsgrund unserer Begnadigung bei Gott verhalte und als eine Bestätigung der darüber vorhandenen göttlichen Verheißungen (Theol. Untersuchungen S. 316 ff.). Seine Stellung zu den Gegensätzen seiner Zeit, die eine vermittelnde seyn wollte, gibt sich namentlich in seiner Schrift: Gedanken von der wahren Lehrart in der dogmatischen Theologie zu erkennen. In der Spener-Francke'schen Schule war nach und nach ein gleichgültiges oder gar feindseliges Verhalten gegen die Wissenschaft aufgekommen. Man legte hier den größten Werth auf die biblische Methode, welche die dogmatischen Wahrheiten mit lauter Worten, Erklärungen und Beweisen aus der Bibel vortragen wollte. Ihr gegenüber stand die philosophische oder scholastische Methode, wobei man nach den Kategorien der Wolff'schen Philosophie Alles mathematisch zu demonstriren vorgab. Töllner, von der Einseitigkeit beider Methoden überzeugt, stellt nun die scientifische Lehrart auf, welche nach ihm darin besteht, „wenn die dogmatischen Wahrheiten so vorgetragen werden, daß der ganze Umfang derselben eine Wissenschaft, d. h. eine gelehrte, ausführlich gewisse Erkenntniß wird. Bei dieser Lehrart werden die Sätze logisch ohne Erläuterungen erklärt und nach logischer Strenge demonstrirt, ohne daß etwas weiter hinzugesetzt wird, als was zu einer Demonstration höchst nöthig ist.“ Hatte diese vermittelnde Methode, wenn sie richtig ausgeführt wurde, auch manches Gute; so viel ist gewiß, daß auf diesem Wege eine tiefere Durchdringung der biblischen Wahrheiten und eine innige Vermittelung mit den Bedürfnissen unseres geistigen Wesens nicht gewonnen werden konnte.

Literatur: Hamberger, gelehrtes Deutschland mit dem ersten Nachtrag von Meusel. — Lexikon der teutschen Schriftsteller vom Jahre 1750—1800 von J. G. Meusel. 14. Bd. 1815. — Hirsching, historisch-literarisches Handbuch berühmter und denkwürdiger Professoren, welche im 18. Jahrhundert gelebt haben, fortgesetzt von Ernesti. 14. Bd. 2. Abth. Leipz. 1818. — Wetzer und Welte, Kirchenlexikon.

Fronmüller.

Töllner oder Tölner, Justinus, war evangelischer Prediger zu Planitsch bei Leipzig. Er widersetzte sich dort mit Ernst und Freimuth den in der Gemeinde eingerissenen Mißbräuchen und verweigerte denen die Absolution, welche daran festhalten wollten. Das Consistorium in Leipzig mißbilligte sein strenges Verfahren und verhängte, da er nicht davon abstund, die Amtsentsetzung über ihn. Er verfaßte eine Rechtfertigungsschrift: Unrechtmäßige Absetzung 2c., welche Dr. Titius zu widerlegen suchte. Später wurde er zum Inspektor des Waisenhauses zu Halle berufen, wo er im Jahre 1718 im 63. Lebensjahre starb. Fronmüller.

Toland, Deist, s. Bd. III. S. 315.

Toledo. Diese alte Stadt der Carpetaner, am Tajo in Spanien gelegen, kommt hier nur wegen ihrer Bedeutung für die christliche Kirche Spaniens im Alterthume in Betracht. Wir unterscheiden dabei drei Zeitabschnitte, den der römischen Herrschaft, den der Herrschaft der arianischen und den der Herrschaft der katholischen Westgothen. Die römische Stadt Toletum gehörte bis zum 4. Jahrhundert zu Hispania citerior oder Tarraconensis und ist schon in den ersten Jahrhunderten Sitz eines Bischofs gewesen, welcher der alten Kirchenverfassung gemäß mit allen seinen Amtsgenossen auf der gleichen Stufe des Ansehns und der Macht stand. Nachher, als die pyrenäische Halbinsel in fünf Provinzen eingetheilt wurde, gehörte Toletum zur provincia Carthaginensis, deren Hauptstadt Carthago nova war. Und als nach Mitte des vierten Jahrhunderts auch in Spanien (wie schon vorher in anderen Theilen des römischen Reiches) die kirchlichen Verhältnisse den staatlichen angepaßt und die Bischöfe der Provinzialhauptstädte zu Provinzial-Oberbischöfen oder zu Metropoliten erhoben wurden, stand der Bischof von Toletum unter dem Metropolitan von Carthago nova, mag aber in der Landschaft Carpetania immer eine hervorragende Rolle gespielt haben. In diese Zeit gehört eine in

Toletum gehaltene Kirchenversammlung. Die Geschichte Spaniens ist reich an solchen Versammlungen und hat überhaupt die ältesten Synodalakten (von 301 oder 302) aufzuweisen, welche es wahrscheinlich machen, daß das Synodalinstitut schon im 3. Jahrhunderte hier in voller Blüthe war. Die ganze Einrichtung ist wohl eine Nachbildung der Concilia, welche die Abgeordneten der Städtemagistrate von Zeit zu Zeit in den Hauptstädten der Provinzen hielten, um allgemeine Angelegenheiten zu besprechen und zu ordnen und Meinungsäußerungen an den Kaiser zu berathen. Auch die Conventus juridici können in Betracht und in Vergleich kommen. — Gegen Ende des 4. Jahrhunderts brachte die Sekte der Priscillianisten die spanische Kirche in große Bewegung und schuf ihr bei der allgemeinen Auflösung der römischen Reichsordnung große Leiden. Dagegen ist unter anderen Concilien auch das erste Concil von Toledo gehalten worden. Die Stadt wurde vielleicht wegen ihrer Bedeutung für die carthagische Provinz oder wegen ihrer Lage in der Mitte der ganzen Halbinsel anderen Städten vorgezogen. Der Bischof (nicht Erzbischof) Patronus oder Petruinus von Toledo hat es im September des Jahres 400 veranstaltet und hat auf demselben mit 18 anderen Bischöfen 20 Canones und ein Glaubenssymbol gegen den Priscillianismus aufgestellt. Zwei andere Urkunden, die sich bei den Akten des Concils (Mansi Bd. III) finden, sind wahrscheinlich späteren Verhandlungen in Toledo entlehnt. Vergl. Hefele, Conciliengeschichte, 2. Bd., S. 66. — Am Anfange des 5. Jahrhunderts begann der Zerfall des Reiches und die Unterwerfung der römisch und katholisch-christlich geeinigten Bewohner des lateinischen Westens unter eine Mehrheit germanischer Barbarenvölker, welche dem Christenthume oder doch der katholischen Kirche nicht angehörten. Die Unterworfenen fühlten sich nun als Römer und als katholische Christen und freuten sich gerade jetzt ihres ungestörten Zusammenhanges mit dem Patriarchen des Westens, mit dem Bischofe von Rom. Sie kamen jetzt seinen hierarchischen Bestrebungen entgegen und suchten Belehrung und Hülfe bei ihm. Dazu wurde auch die spanische Kirche getrieben, als Spanien den Römern von verschiedenen germanischen Völkern streitig gemacht wurde. An Leo den Großen richtete Bischof Turribius von Astorga seine Klagen über die Priscillianisten, welche durch die bisjetzt getroffenen Maßregeln nicht beseitigt waren, sondern mit Hülfe der Barbaren große Fortschritte machten. Leo forderte nun die spanischen Bischöfe zu fernerer kräftiger Bekämpfung der Sekte auf und wünschte, daß auf einer allgemeinen spanischen Synode die Sache verhandelt und die weiteren Maßregeln beschlossen würden. Aber Spanien war politisch nicht einig und deßhalb gab es zwei Synoden, von welchen eine im Jahre 447 wahrscheinlich zu Toledo stattfand, die andere bald darauf in einer Stadt Galliciens. Zu Toledo stellten die Bischöfe von vier Provinzen zuerst ein Symbol auf. Bemerkenswerth ist darin, daß es schon hier vom heil. Geiste heißt: a patre filioque procedens, ferner, daß der Monophysitismus entschieden gemißbilligt, daß aber die wahre und volle Menschheit des Menschensohnes, die communio idiomatum, die Auferstehung des menschlichen Fleisches und die Creatürlichkeit der menschlichen Seele behauptet wird. In den darauf folgenden 18 Anathematismen liegt das wichtigste Material zur Kenntniß der Lehre der Priscillianisten. Wenn verboten wird, daß in der Taufe etwas gegen den Stuhl Petri vorgenommen werde, so ist damit das Hinweglassen der beiden et in der Nennung der drei Personen der Dreieinigkeit gemeint, womit man eine Läugnung der Besonderheit der drei Personen einzuschwärzen suchte. Vergl. Hefele, Conciliengeschichte 2, 288. — Der römischen Herrschaft, welche in Spanien schon durch viele Jahrzehnte von den erst heidnischen, dann katholischen, später arianischen Sueven fast ganz in Frage gestellt worden war, wurde daselbst im achten Decennium des 5. Jahrhunderts von den Westgothen ein Ende gemacht. Diese herrschten noch mehr als 50 Jahre lang von Toulouse aus über ein Reich, das sich über die südliche Hälfte Galliens und über die pyrenäische Halbinsel mit Ausnahme eines kleinen noch den Sueven unterworfenen Theiles im Nordwesten erstreckte. Sie waren eifrige Arianer, aber eine Verfolgung der katholischen Kirche ist doch nur sehr selten von ihren

Königen ausgegangen. Der Bischof von Rom hatte seine Vikare in Spanien und die Metropoliten konnten ungestört ihre Synoden halten. In der Regierungszeit des letzten Königs, der von Gallien aus das Land beherrschte, hat wieder eine Kirchenversammlung zu Toledo stattgefunden (als synodus Toletana II bezeichnet). Man streitet um das Jahr. Das Jahr der spanischen Aera paßt auf 527 unserer Zeitrechnung. Das fünfte Regierungsjahr des Königs Amalrich scheint aber, da das Reich unter der vormundschaftlichen Regierung des Ostgothen Theodorich des Großen († 526) gestanden hat, nicht auf 527, sondern auf 531 zu passen. Man hilft sich so, daß man annimmt, Theodorich habe schon 523 seinem Enkel Amalrich die Herrschaft über das Westgothenreich überlassen. Der Metropolit Montanus hat übrigens mit sieben Bischöfen nur fünf unwichtige Canones aufgestellt, welche nachzusehen sind bei Mansi Bd. III und Hefele 2, 700. — Von 531 an mußten die westgothischen Könige ihre Residenz in Spanien aufschlagen und bald regierten sie ihr Reich von Toledo aus. Dadurch erhielt diese Stadt in jeder Beziehung eine große Bedeutung, auch in kirchlicher. Zuerst zeigte sich das freilich nur darin, daß der arianische König Leuwigild von hier aus dem Arianismus zum Siege über die katholische Kirche seines Reiches verhelfen wollte. Er berief im J. 581 oder 582 die arianischen Bischöfe zu einer Synode in seine Hauptstadt und es wurde hier auf Mittel gesonnen, die Katholiken zu gewinnen. S. Hefele 3, 34. — Aber in der allernächsten Zeit sah Toledo eine Versammlung ganz anderer Art und ganz anderen Sinnes. Es blieb den Königen der germanischen Eroberer gar nichts anders übrig, als sich und ihre Völker zum Glauben der unterworfenen Romanen zu bekehren. Die katholischen Bischöfe waren zu Häuptlingen der katholischen Romanen geworden und standen zwischen dem Könige und dem einheimischen Volke. Sie schalteten in kirchlichen Dingen frei, unterhielten Verkehr mit dem Pabste in Rom und ließen den König und die Eroberer immer als Fremdlinge, Barbaren, Tyrannen und Ketzer vor dem Volke erscheinen. Freilich hätten sie gern mit dem Könige und wohl auch über ihn geherrscht. So kamen sie ihm entgegen, als er sie ihrer eigenthümlichen isolirten, aber desto freieren und einflußreicheren, Stellung berauben wollte. Und es kam im Jahre 589 zum Uebertritte des Königs Reccared und seines Volkes zur katholischen Kirche. Nun berief der katholische König die katholischen Bischöfe seines Reiches (Spaniens und des narbonensischen Galliens) im Mai 589 zu der berühmten Generalsynode, welche als die dritte zu Toledo abgehalten wurde. Ueber dieselbe wollen wir ausführlich berichten. Auf des Königs Ermahnung haben sich die Versammelten drei Tage lang durch Fasten und Gebet vorbereitet. Dann traten sie am 8. Mai zur ersten Sitzung zusammen. Der König beginnt mit der Aufforderung, Gott für die Bekehrung so Vieler zu danken, und läßt eine Erklärung vorlesen. Darin begegnen wir schon dem orthodoxen Bekenntnisse über Sohn und Geist: procedit a patre et a filio. Dann folgt die Erzählung von der früheren Bedrückung des Katholicismus und vom jetzt geschehenen Uebertritte des Königs und der dazu aufgeforderten Gothen und Sueven, welche nun von den Bischöfen unterrichtet werden müßten. Er habe die Synode berufen, um vor ihr Zeugniß von seiner Rechtgläubigkeit abzulegen. Er sprach das Anathema über Arius und seine Lehre und sprach seine Anerkennung der Synoden von Nicäa, Constantinopel, Ephesus und Chalcedon und der Versammlungen aller rechtgläubigen Bischöfe aus, welche sich zu den vier allgemeinen Synoden hielten. Dann folgen die Symbole von Nicäa, Constantinopel (mit der Erweiterung ex patre et filio procedentem) und Chalcedon. Diese Erklärung wurde nach ihrer Vorlesung vom Könige und von der Königin unterschrieben. Die vorhandenen zur katholischen Kirche übergetretenen Gothen sprachen ihr Bekenntniß in 23 ihnen von der Synode vorgelegten Verfluchungen des Arianismus und in der Wiederholung der Symbole von Nicäa, Constantinopel und Chalcedon aus. Unterschrieben wurde dieses Document von acht Bischöfen, vielen Geistlichen und anwesenden gothischen Großen. Weiter wünschte Reccared, daß hinfort vor der Communion das Symbol von Constantinopel gesungen würde, wie das schon in der

griechischen Kirche geschehe. Jetzt aber sollten die Bischöfe den voraus gegebenen 23 Glaubenssätzen auch Vorschriften über die Disciplin folgen lassen. Diese sind auch wirklich in 23 capitulis niedergelegt worden. Davon mögen einige zur Betrachtung kommen. (5) Die früheren arianischen Bischöfe, Priester und Diakonen dürfen nicht mehr mit ihren Ehefrauen leben. Wer es doch thut, sinkt bis auf die Stufe des Lektors herab. Wer mit anderen Frauenzimmern lebt, wird bestraft; das Frauenzimmer wird vom Bischofe verkauft, den Armen kommt die Verkaufssumme zu Gute. (11 u. 12) Die öffentliche Buße wird in strenge Form gebracht und soll nur einmal geleistet werden können. (16) Der in Spanien und Gallien sehr verbreitete Götzendienst soll ausgerottet werden. (17) Die äußerste Strenge soll gegen die Eltern angewandt werden, welche ihre Kinder tödten, um der Pflicht ihrer Ernährung überhoben zu werden. (18) Wegen der Armuth und weiten Verstreutheit der Kirchen in Spanien soll von jetzt an statt der früheren zwei nur ein Provincialconcil jährlich am 1. November gehalten werden. Weil es der König befiehlt, müssen daran auch die Richter und Schatzbeamten Theil nehmen, um das Volk mild und gerecht behandeln zu lernen. Der König setzt die Bischöfe zu Aufsehern über die Richter ein und giebt ihnen das Recht, sie zu tadeln, zu denunciren, zu excommuniciren. Der Richter muß eine Geldstrafe zahlen, wenn er nicht an der Synode Theil nimmt. Vor Auflösung jeder Provinzialsynode soll der Termin und Versammlungsort der nächsten angezeigt werden. (22) Bei Begräbnissen soll man nicht besondere Lieder anstimmen und sich dabei an die Brust schlagen, sondern nur Psalmen singen. (23) Die Feste sollen nicht mit Tänzen und schlechten Gesängen gefeiert werden. Auf diese Beschlüsse folgt endlich ein königliches Decret, in welchem sie bestätigt und im Falle ihrer Nichtachtung den Geistlichen und Laien schwere Strafen angedroht werden. Das ist der Inhalt der Akten des Concils, welche zuerst vom Könige, dann von 64 Bischöfen und 7 bischöflichen Stellvertretern (der Bischof von Toledo als „Metropolit der Provinz Carpetania“ steht dem Metropoliten von Emerita nach) unterzeichnet wurden. Leander von Sevilla hat das Concil mit einer feierlichen Rede geschlossen. Vergl. Hefele 3, 44 ff. — Im Jahre 597, und zwar am 17. Mai, kamen 16 Bischöfe verschiedener Metropolitansprengel in Toledo zusammen und machten über das Leben der Geistlichen und die Besorgung der Kirchen einige Bestimmungen, über welche zu vergleichen Hefele Bd. 3, S. 55. — Im Jahre 610 wurde wieder eine Provinzialsynode zu Toledo gehalten. Hier war die Hauptsache die, daß der Bischof dieser Stadt als alleiniger Metropolit der carthagischen Provinz erklärt wurde. Seine Unterschrift vom Jahre 589 wird als ungehörig bezeichnet. Die ganze Provinz, mit Ausnahme des damals den Oströmern gehörigen aber bald auch unterworfenen Neucarthago selbst, soll den Uebergang der Metropolitanrechte von Neucarthago auf Toledo anerkennen. Der König Gundemar befiehlt es und läßt den Dawiderhandelnden mit dem Banne drohen. Das Decret ist mit der Unterschrift vom Könige und von 26 Bischöfen versehen. S. Hefele 3, 62. — In das Jahr 633 fällt eine spanische Nationalsynode (synodus universalis), die nun nirgends anders als in der Residenzstadt des Königs und in der Metropole der carthagischen Provinz gehalten werden konnte. König Sisenand hat diese Toletana IV. berufen, welche in der Kirche der heil. Leocadia am 5. December 633 eröffnet wurde. Ueber die versammelten 62 Bischöfe und 7 Stellvertreter aus Spanien und Gallia narbonensis hatte Isidor von Sevilla als der am längsten im Amte seyende Metropolit den Vorsitz. Der König, der durch Empörung seinen Vorgänger Suintila entthront hatte und sich um die Unterstützung der Hierarchie bewarb, warf sich vor den Bischöfen auf den Boden und bat unter Thränen um ihre Fürbitte bei Gott. Dann ermahnte er sie, nach Anleitung der alten Canones für die Kirche zu sorgen und etwa vorhandene Mißbräuche zu beseitigen. Die Bischöfe beschlossen nun 75 Capitula, von denen die große Mehrzahl sich wirklich mit kirchlichen Dingen befaßte und nicht uninteressant für die kirchliche Sitte des Mittelalters sind. Die Vorschrift, wie die Synoden zu halten sind, das einmalige Untertauchen bei der Taufe, der kirchliche Gebrauch der

Lieder von Ambrosius und Hilarius u. A., die Wahl der Priester und Diakonen aus dem Stande der Leibeigenen, die Rüge des Bischofs gegen den Richter, der die Armen unterdrückt u. s. w. Einige Kapitel gehen auf Befreiung der Kleriker von Abgaben und Diensten und auf strenge Untersagung der Theilnahme der Kleriker am Aufruhr. Andere mildern die strengen Maßregeln des Königs Sisebut gegen die Juden ein wenig. Aber das politisch wichtigste Capitulum ist das letzte. Darin wird zum Halten des dem König geleisteten Eides streng ermahnt. Bann und gänzliche Ausschließung aus der Kirche wird denen gedroht, welche sich in Aufständen, Verschwörungen und Mordanschlägen gegen den König einlassen. Nach dem Tode eines Königs sollen die Großen mit den Bischöfen zusammentreten, um einen Nachfolger zu bestimmen. Suintila habe sich durch seinen Frevel selbst des Reiches beraubt. Gegen ihn, seine Frau und seine Kinder und seinen Bruder sprechen sich die Bischöfe mit Härte aus: sie sollen nur besitzen, was ihnen Sisenand's Gnade gewähren wollte. Uebrigens wurde dieser ermahnt, weise und gerecht zu herrschen und sanft mit den Völkern zu verfahren, über welche Gott ihn durch die Bischöfe gesetzt habe. Auch künftigen Königen, welche mit Verachtung der Gesetze grausam und lasterhaft herrschen würden, wurde mit den Strafen ewiger Verdammniß gedroht. Vergl. Hefele Bd. 3, S. 72 f. — Schon im Jahre 636 gab es die fünfte Synode von Toledo, ein spanisches Nationalconcil, nach Sisenand's Tode von König Chintila berufen. Nur 22 Bischöfe und 2 Stellvertreter kamen in der Leokadiakirche unter Vorsitz des Metropoliten Eugenius von Toledo zusammen. Aber der König und gothische Fürsten und Palastbeamten waren auch zugegen. Der Thron sollte gestützt werden. Darum Erneuerung des unter Sisenand Verordneten. Dazu die Bestimmung, daß mit dem Banne bestraft werden sollte, wer nach der Herrschaft trachten würde, ohne einstimmig erwählt zu sein und ohne aus edlem gothischen Geschlechte zu stammen, und ein Jeder, welcher durch Zauberei dem Könige nach dem Leben stehe oder die Stunde seines Todes erfahren wollte. Der König bestätigte die Beschlüsse durch eine Urkunde vom 30. Juni 636. S. Hefele 3, 81. — Die spanische Hierarchie sollte aber in vollzähliger Versammlung sich zum neuen Könige bekennen. Darum sorgte Chintila für eine sehr baldige Wiederholung des Concils in derselben Kirche zu Toledo (syn. tolet. VI.), nämlich im Jahre 638. 52 Bischöfe stellten unter Vorsitz des Metropoliten Silva von Narbonne eine Anzahl von Sätzen auf, welche hauptsächlich gegen jede Duldung der Juden im Reiche und gegen Majestätsverbrechen gerichtet waren. Jeder Landesverräther wird gebannt. Auf Fürbitte der Bischöfe kann ihm der König verzeihen. Bei Lebzeiten des Königs darf Niemand Pläne für künftige Besitzung des Thrones schmieden. Es kann kein zum Mönch Geschorener, kein Abkömmling eines Sklaven, kein Fremdling, nur ein Gothe zum Könige gewählt werden. Alle Vergehen gegen den König werden mit ewiger Verdammung bedroht. S. Hefele 3, 82. — Die nächste (siebente) spanische Nationalsynode zu Toledo fiel in die Regierungszeit des Königs Chindaswinth. Dieser hatte sich mit Gewalt auf den Thron gesetzt, nachdem Chintila gestorben und sein Sohn Tulga als zu schwach zum Herrschen erkannt war. Der Usurpator hatte nur nach einem heftigen Kampfe mit den Gothen und mit anderen herbeigerufenen Völkern und nach grausamer Unterdrückung der widerstrebenden Großen Platz greifen können. Da aber Viele, Laien und Kleriker, ihr Heil in der Flucht suchten und mit Hülfe fremder Völker und zurückgebliebener heimlicher Feinde des Königs nach Umsturz der Herrschaft trachteten, nahm Chindaswinth die Hülfe der Kirche in Anspruch. Am 18. Oktober 646 kamen auf seinen Ruf 28 Bischöfe und 11 Stellvertreter unter Vorsitz des Metropoliten von Merida zusammen. Sie mußten zugestehen, daß auch viele Geistliche sich an dem Kriege und an der Herbeiziehung Fremder betheiligt hatten. Solche sollen ihres Amtes entsetzt und mit lebenslänglicher Buße bestraft werden. Aber auch die Geistlichen, welche einem siegreichen Usurpator geholfen haben, werden in den Bann gethan. Der König kann die Ausübung des Bannes hindern, aber nach seinem Tode wird er doch zur Ausübung kommen. Die

Landesverräther aus dem Laienstande sollen auch von Excommunikation und Güterconfiskation getroffen werden und davon soll der König die Schuldigen nur auf Bitte der Bischöfe befreien. Nach einer Bestimmung, welche Ordnung im Mönchthum hervorbringen sollte, folgte noch das Gebot an die näherwohnenden Bischöfe, aus Achtung gegen den König und seine Residenz, sowie zum Troste des Metropoliten von Toledo auf seinen Ruf jährlich einen Monat in dieser Stadt zu verleben. — In den Conciliensammlungen werden an die Akten dieser Synode noch andere nicht hierhergehörige Stücke angehängt, nämlich ein Kanon de officio archidiaconi, ein anderer de officio archipresbyteri, ein dritter de officio sacristae und ein vierter de officio custodis und endlich zwei Glaubensbekenntnisse. Jene Kanones sind als toletanische in das corpus juris canonici übergegangen. Zu welcher Zeit sie verfaßt wurden, kann nicht mehr bestimmt werden. Vgl. Hefele 3, 87. — Receswinth, der Sohn und Nachfolger Chindaswinth's, berief das achte toletanische Concil, zu welchem 52 Bischöfe, den Metropoliten von Merida an der Spitze, 12 Aebte, 10 bischöfliche Stellvertreter, 16 Comites et Duces zusammenkamen. Der König eröffnete am 16. December 653 die Versammlung mit einer Ansprache und mit Ueberreichung eines Tomus. Darin ist die Versicherung seiner Orthodoxie, der Wunsch einer Milderung der Strafgesetze gegen Hochverrath, die Aufforderung zu nützlicher Beschlußfassung, die Ermahnung an die Optimaten, die Beschlüsse zu vollziehen, das Versprechen der königlichen Bestätigung und die Bitte um Unterweisung, wie mit den Juden zu verfahren sei, zu lesen. Die Bischöfe erklärten nun, daß der Eid, die Staatsverbrecher mit unerbittlicher Strenge zu strafen, den König nicht ferner binden sollte, sondern daß er nach Gefallen Gnade und Nachsicht üben möchte. Weiter wurden Bestimmungen über die Wahl des Königs getroffen. Sie solle nur in der Hauptstadt oder da, wo der frühere gestorben sei, vorgenommen werden von den Großen mit Zustimmung der Bischöfe und der hohen Palastbeamten. Der König soll aber den katholischen Glauben gegen Juden und Ketzer vertheidigen und soll den Thron nicht eher besteigen, als bis er geschworen hat. Ueber die Juden werden die Gesetze von 633 erneuert. Endlich bestätigt die Synode noch zwei königliche Dekrete über die Hinterlassenschaft des vorigen und jedes später sterbenden Königs. Alles Eigenthum der Krone kommt auf den Nachfolger. Nur was der König vor seiner Thronbesteigung besaß, geht an die Leibeserben über. S. Hefele 3, 91. — Am 2. November 655 hat der Metropolit Eugenius II. von Toledo ein Provinzialconcil (das neunte) in der Marienkirche seiner Stadt abgehalten. Unwichtige Dinge kamen zur Sprache. Nur das verdient hier Erwähnung, daß die Erben des Stifters einer Kirche, wenn der Metropolit sich des Stiftungsvermögens bemächtigt, sich klagend an den König wenden sollen. Uebrigens s. Hefele 3, 92. — Im folgenden Jahre kam es wieder zu einer spanischen Generalsynode. Sie wurde am 1. December 656 unter Vorsitz des Metropoliten von Toledo gehalten (syn. tolet. X). 20 Bischöfe und 5 Stellvertreter waren anwesend. Um das Fest der Verkündigung Mariä nicht länger durch die Fastenzeit oder durch das Osterfest leiden zu lassen, verlegte man es für ganz Spanien auf den 18. December und ordnete dieselbe Feier an, mit welcher das Christfest begangen wurde. Metropolit Potamius von Braga erklärte, sich selbst seines Amtes unwürdig gemacht zu haben und wurde zu immerwährender Buße verpflichtet. Sein Amt wurde dem Bischof Fructuosus von Dumio übergeben. Die Testamente zweier verstorbener Bischöfe revidirte und corrigirte die Synode nach den Kirchengesetzen. Vgl. Hefele 3, 95. — Auf König Receswinth war im Jahre 672 Wamba gefolgt, unter welchem ein Zusammenraffen der ganzen noch übrigen Kraft des Volkes nöthig war, um die drohende Auflösung des Reiches aufzuhalten. Auch die Geistlichkeit war in Ueppigkeit und Zuchtlosigkeit versunken. König Wamba forderte, daß sie zur Vertheidigung des Vaterlandes mit den Laien Waffendienst leisten sollte. Aber er wollte auch, daß sie sich auf ihrem geistlichen Gebiete wieder kräftigte. Deshalb rief er 675 zwei Provinzialsynoden in Toledo und Braga zusammen. Am 1. November wurde die elfte

toletanische Synode vom Metropoliten Quiricius in der Marienkirche eröffnet. Anwesend waren 17 Bischöfe, 2 Stellvertreter und 6 Aebte. Sie freuten sich, nach langer Pause wieder einmal nach dem Willen Gottes und des Königs eine Synode halten zu können, und wollten das Ihrige thun zur Beseitigung der eingerissenen Uebel, z. B. der Ketzerei, zuerst aber das Bekenntniß des wahren Glaubens ablegen. Es kam zu einem besonderen (nicht dem gewöhnlich am Anfange recitirten nicaeno — constantinopolitanum) ausführlichen Symbole. Darin lesen wir: Hic etiam filius Dei natura est filius, non adoptione. Das war gegen die Bonosianer gerichtet. Den heil. Geist nennen die Väter von Toledo ex patre et ex filio procedentem, missum ab utrisque. Von Christus heißt es: Missus tamen Filius non solum a patre, sed a spiritu sancto missus credendus est. A se ipso quoque missus accipitur, quod inseparabilis non solum voluntas, sed operatio totius Trinitatis agnoscitur. Darauf wurden den Bischöfen für Gewaltthat, Todschlag und schändliche Handlungen schwere Strafen angedroht. Die Bibel sollen sie fleißig lesen, alljährlich zur Synode kommen. Wer ausbleibt, wird auf ein Jahr excommunicirt. Auf diesem Concile ist eine neue Diöcesentheilung Spaniens nicht eingeführt worden. Es wird eine solche dem König Wamba unrechter Weise zugeschrieben. S. Hefele 3, 103. — Im J. 680 brachte Erwig durch eine böse List den König Wamba zur Abdankung und wurde auf dessen Empfehlung auf den Thron erhoben, vom neuen Metropoliten Julian von Toledo gesalbt. Alsbald suchte er seine Erhebung durch den Ausspruch der Hierarchie zu sichern und ließ deshalb vom 9. bis 25. Januar 681 in der Peter- und Paulskirche zu Toledo eine Nationalsynode (die zwölfte) halten. Versammelt waren 35 Bischöfe, 4 Aebte, 3 bischöfliche Vikare, 15 viri illustres officii palatini. Der König eröffnete das Concil mit einer Anrede, worin er den Bischöfen für ihre Anwesenheit dankte und sie aufforderte, Heilmittel für die kranke Zeit ausfindig zu machen. Dann wurden seine besonderen Wünsche schriftlich überreicht und vorgelesen, auch die Ermahnung an die Bischöfe, überhaupt alle Staatsgesetze zu prüfen und zu bessern, und an die Rectores provinciarum und Duces Hispaniae, die von der Synode beschlossenen Verbesserungen in ihren Provinzen einzuführen. Nun wird Erwig, als rechtmäßig gewählt und eingesetzt, im Besitze der Krone bestätigt. Dann folgt die Bestimmung, daß, wer obgleich bewußtlos und nur auf das Gelübde der Verwandten in den Stand der Pönitenten aufgenommen worden sei, in diesem Stande verharren müsse. Auf den so betrogenen König Wamba ging es, daß gesagt wurde, es dürfe Niemand, der auf irgend eine Weise die Pönitenz empfangen habe, ad militare cingulum zurückkehren. Ein Kloster, welches König Wamba in ein Bisthum zu verwandeln befohlen hatte, wird wieder degradirt. Auf solche Nachrichten mag sich die Sage der neuen Diöceseneintheilung gründen. Wichtig ist der sechste Kanon. Wenn ein Bischof stirbt, so bleibt das Amt oft sehr lange erledigt, bis es der König erfährt und dann bis die übrigen Bischöfe ihre Zustimmung zu der neuen Wahl des Königs anzeigen können. Deshalb darf der Metropolit von Toledo, unbeschadet der Rechte der übrigen Metropoliten, jeden vom Könige neu ernannten Bischof, welcher Provinz er auch angehöre, wenn er ihn für würdig hält, ordiniren. Der Ordinirte muß aber bei Strafe der Excommunikation innerhalb dreier Monate sich seinem eigenen Metropoliten vorstellen und sich von ihm anweisen lassen. Dasselbe gilt von den übrigen Kirchenrektoren. (Das Seminarium der Candidaten zu allen höheren Kirchenstellen wird also wohl unter der Aufsicht des Bischofs von Toledo damals am Hofe und im Gefolge des Königs gewesen sein). Wamba's Strafgesetz gegen die Fahnenflüchtigen wird gemildert. Die neuen Gesetze Erwig's gegen die Juden werden gebilligt. Die Ueberreste des Heidenthums sollen mit größter Strenge verfolgt und ausgerottet werden. Vergl. Hefele 3, 286. — Eine große spanische Nationalsynode wurde am 4. November 683 in der Kirche der heil. Petrus und Paulus zu Toledo (die dreizehnte) eröffnet. 48 Bischöfe, 27 Stellvertreter, mehrere Aebte und 26 weltliche Große waren unter Vorsitz des Metropoliten Julian von Toledo versammelt. Der König

sprach und übergab wie gewöhnlich seinen Tomus, welcher Entwürfe von Staatsgesetzen enthielt. Diesen Entwürfen entsprechend haben die Anwesenden beschlossen, alle die, welche von König Chintila's Zeiten her wegen Staatsverbrechen ehrlos, rechtlos und ihres Vermögens beraubt waren, zu restituiren. Auch die bis zum ersten Jahre der Regierung des Königs Erwig rückständigen Steuern werden erlassen. Die Palatine und die Geistlichen werden der persönlichen Willkür des Königs entzogen. Der König soll sie nicht mehr schlagen, sonst trifft ihn der Bann. Ewiges Anathem trifft aber auch den, der sich an der Königin und der königlichen Familie in irgend einer Weise vergreift. Die Bischöfe sollen auf den Ruf des Metropoliten von Toledo und des Königs in der Residenz erscheinen. Ein Bischof kann gegen seinen eigenen Metropoliten bei zwei fremden Metropoliten und dann beim Könige Recht suchen. Vgl. Hefele 3, 290. — Auf der nächsten Synode kamen endlich wieder einmal dogmatische Dinge zur Sprache. Und wieder war es der Pabst zu Rom, der dazu Veranlassung gab. Der Pabst hatte seit der Katholisirung der Gothen nichts weniger, als einen Fortschritt in der Beherrschung der Kirche Spaniens gemacht. Das 7. Jahrhundert ist vielmehr das der von Rom freien Nationalkirche, die von den vereinigten Metropoliten und besonders vom Hofmetropoliten unter königlicher Autorität regiert wurde. Aber wenn es der Pabst nicht verschmähte, durch den König auf die Bischöfe einigen Einfluß zu gewinnen, so war ihm Erfolg zu versprechen. So geschah es, daß Pabst Leo II. die Annahme der Beschlüsse des sechsten allgemeinen Conciliums in Briefen an die Könige und an die Bischöfe der Barbarenstaaten des Occidents zu erreichen suchte. Er schrieb also auch an König Erwig und an den Bischof von Toledo und die spanischen Bischöfe insgesammt. Nach Leo's Tode ließ Benedikt II. die Mahnung wiederholen. König Erwig ging darauf ein und fand für gut, Provinzialsynoden halten zu lassen. Aber auf der Synode zu Toledo sollten in Anwesenheit von Vikaren der übrigen Metropoliten die Beschlüsse gefaßt werden, welche dann auf den anderen Provinzialsynoden nur angenommen und unterschrieben zn werden brauchten. So kam es zur vierzehnten Synode von Toledo im November des Jahres 684. 17 Bischöfe der Provinz, 6 Aebte und 2 bischöfliche Stellvertreter und jene Vikare waren unter Vorsitz Julian's von Toledo versammelt. Sie sprachen es zuerst aus, daß sie berufen seyen von König Erwig, um Beschlüsse zu fassen gegen den Monotheletismus und Apollinarismus. Dann gaben sie an, was Pabst Leo von ihnen gewünscht hätte und warum die Erfüllung verzögert worden wäre und wie sie jetzt geleistet werden sollte. Die Verhandlungen der ökumenischen Synode sind mit den Beschlüssen der früheren Concile verglichen und mit dem Glauben der Väter von Nicäa, Constantinopel und Chalcedon fast buchstäblich übereinstimmend gefunden worden. Sie werden deshalb und insoweit anerkannt und gleich hinter die Akten von Chalcedon gesetzt, denn das Concil von 553 hatte noch keine Anerkennung gefunden. Vgl. Hefele 3, 293. — Nachdem König Erwig gestorben war, kam Egica auf den Thron und wurde am 20. November 887 vom Metropoliten Julian von Toledo gesalbt. Er hatte dem Erwig geschworen, die Angehörigen desselben im Besitze ihrer Güter zu schützen und jedes Leid von ihnen abwenden zu wollen; er hatte ihm aber auch zuletzt eidlich versprochen, gleiche Gerechtigkeit üben zu wollen gegen alles ihm anvertraute Volk. Nun sehnte er sich aber, an der Familie Erwig's alte Schuld zu rächen, und berief ein spanisches Generalconcil, das ihm dazu das Recht zugestehen sollte. Am 11. Mai 688 wurde es (das fünfzehnte) in der Peter- und Paulskirche zu Toledo unter Vorsitz des Metropoliten Julian abgehalten. Anwesend waren 61 Bischöfe, mehrere Aebte und bischöfliche Stellvertreter und 17 weltliche Große. Der König eröffnete die Versammlung mit einer Anrede und mit der Ueberreichung eines Tomus. Die Bischöfe sollten ihm sagen, wie er es mit den zwei Eiden halten sollte. Die Bischöfe nahmen aber zunächst den schon im Jahre 684 besprochenen dogmatischen Gegenstand noch einmal vor. Es hatte nämlich der spanische Episkopat die Aufforderung des Pabstes durch eine vom Metropoliten verfaßte Denkschrift beantwortet. Das war 688 geschehen. Pabst

Benedikt II. hatte nun geschrieben, daß er einige Ausdrücke nicht billigen könnte und die Veränderung der betreffenden Stellen fordern müßte. Diese Veränderung wurde aber entschieden verweigert. Zuerst vertheidigen die Bischöfe den Ausdruck: voluntas genuit voluntatem. Das könne man in Beziehung auf Gott wohl sagen (nicht voluntas prodit ex mente), weil Gottes Wollen und Denken eins sei. Uebrigens hätten Augustin und Athanasius sich ebenso ausgesprochen. Daß drei Substanzen in Christo anzuerkennen seyen, hatten die Bischöfe gesagt und vertheidigten sie jetzt gegen den Pabst. In Uebereinstimmung mit den Vätern und mit der heil. Schrift müßten jedem Menschen zwei Substanzen zugesprochen werden, bei Christo käme noch die göttliche Natur hinzu. Was sie aber weiter geschrieben hätten, wäre fast wörtlich aus Ambrosius und Fulgentius entnommen. Wer nun mit der Lehre dieser Männer nicht einverstanden sei, mit dem wollten sie nicht streiten. Sicut nos non pudebit, quae sunt vera, defendere, ita forsitan quosdam pudebit, quae vera sunt ignorare. (Julian hat in Folge dessen eine zweite Schrift nach Rom geschickt, welche Pabst Sergius völlig billigte und wofür er der spanischen Kirche schriftlich dankte). In Betreff der zwei Eide, die König Egica hatte leisten müssen, gaben die Bischöfe die Nachkommen Erwig's Preis. Der König soll um der geschworenen Gerechtigkeit willen sich nicht um den Schaden bekümmern, den Jene etwa dabei leiden möchten. Vgl. Hefele 3, 295. — Der Nachfolger Julian's auf dem Stuhle von Toledo war Sisebert. Dieser stellte sich an die Spitze einer Verschwörung gegen den König, die im Jahre 692 vorzeitig zur Empörung überging und sogleich unterdrückt wurde. Sisebert wurde gefangen genommen und sollte sein Urtheil von einer Synode empfangen. Deshalb wurde am 2. Mai 693 die sechszehnte toletanische Kirchenversammlung gehalten, bei welcher in der Kirche zu St. Peter und Paul 59 Bischöfe, 5 Aebte, 3 Stellvertreter und 16 Comites anwesend waren. Der König übergab einen Tomus, worin wir eine große Anzahl von wünschenswerthen Verbesserungen kirchlicher Zustände aufgezählt finden. Wir erfahren, wie tief mit dem Volke und Staate auch die Kirche gesunken war. Zuletzt wird auf die Angelegenheit Sisebert's angespielt. Die Versammelten begannen diesmal wieder mit einem besonderen ausführlichen Glaubensbekenntnisse, worin vornehmlich der Dyotheletismus ausgesprochen ist. Dann zeigen sie sich günstig gegen die aufrichtig bekehrten Juden. Weiter verbieten sie Verehrung von Steinen, Bäumen und Quellen, das Anzünden von Fackeln, die Wahrsagerei und Zauberei. Nun wird Sodomiterei und Päderastie mit schweren Strafen besonders den Klerikern verboten. Ebenso der oft (aber wohl nicht, wie Neander II, 55. a. annimmt, wegen verhängter Kirchenbuße) vorkommende Versuch des Selbstmordes. Ferner sollen die Bischöfe nicht die ihnen untergebenen Kirchen wüste werden lassen. Bei der Messe soll nicht ein Stück Brod vom Tische des Geistlichen, sondern nur ein dazu besonders gebackenes kleines weißes rundes Brod geweiht werden. Wegen der großen Verdienste des Königs um die Kirche und um das Volk werden alle Kleriker und Laien beschworen, den Nachkommen desselben treu zu seyn und keinen Plan zu ihrer Verdrängung zu unterstützen. Außerdem soll für den König und seine Familie an jeder bischöflichen und Landkirche täglich (den Charfreitag natürlich ausgenommen) Messe gelesen und gebetet werden. Die Könige werden als die Gesalbten dargestellt und es wird geboten, post Deum regibus, utpote jure vicario ab eo praeelectis fidem promissam quemque inviolabili cordis intentione servare. Sisebert ist schuldig und wird abgesetzt, verbannt und excommunicirt und aller Güter beraubt. Sein Amt erhält Felix von Sevilla. (Schon diese Versetzung des Metropoliten von Sevilla auf den erledigten Stuhl von Toledo verräth, daß damals der Bischof von Toledo den höchsten Platz unter den Metropoliten und in der ganzen Hierarchie Spaniens einnahm). S. Hefele 3, 319. — Am 9. November 694 wurde schon wieder ein Generalconcil (das siebenzehnte) zu Toledo in der Leocadiakirche eröffnet. Veranlassung hatte die Entdeckung einer Verschwörung gegeben, in welche die zwangsweise getauften Juden in Spanien sich mit den unter den Muhammedanern freien Juden in Nordafrika eingelassen hatten. Die Akten der Synode

enthalten ein Glaubensbekenntniß und 8 Kanones. Zuerst wurde die Bestimmung getroffen, daß hinfort in den ersten drei Tagen einer Synode keine weltlichen Dinge, sondern nur Glaubenslehren und die Sitten des Klerus verhandelt werden dürften, vielleicht auch ohne Gegenwart eines Laien. Ein deutliches Zeichen, daß es den Bischöfen schwer geworden war, den geistlichen Karakter ihrer Versammlungen geltend zu machen und sich wenigstens auf dem rein kirchlichen Gebiete frei zu bewegen. Eigenthümlich ist der fünfte Kanon, in welchem es heißt, daß einige Priester Todtenmessen für Lebende halten, damit diese bald sterben sollen. Im achten Kanon kommen die Bischöfe endlich auf die Juden zu sprechen. Da dieselben ihren vielen anderen Verbrechen das hinzugefügt hätten, daß sie zum Scheine getauft, den Staat und das Volk zu Grunde richten wollten, so müßten sie streng bestraft werden. Sie sollen ihres Vermögens zu Gunsten des Fiskus beraubt und als Sklaven mit Weib und Kindern ihren Wohnsitzen entzogen, anerkannten Christen zur Obhut übergeben werden. Wenn die Kinder das siebente Jahr erreicht hätten, sollten sie von ihren Eltern gänzlich getrennt und im christlichen Glauben unterrichtet, endlich aber die Jungfrauen an christliche Männer, die Jünglinge an christliche Jungfrauen verheirathet werden. Vgl. Hefele 3, 322. — Von der achtzehnten und letzten Synode, die zu Toledo abgehalten worden ist, weiß man nur, daß sie am Anfange des 8. Jahrhunderts, etwa im Jahre 701, unter König Witiza und Metropolit Gunderich von Toledo stattfand. Die Akten sind verloren. Vgl. Hefele 3, 326. — Bald darauf ist das Westgothenreich den Muhammedanern erlegen und die spanische Kirche hat als solche sich zu äußern mehrere Jahrhunderte hindurch keine Gelegenheit gefunden. — Blicken wir nun auf die große Zahl von Synoden seit dem Jahre 589 zurück und vergleichen sie mit denen, welche früher in Spanien getagt haben, so sehen wir, daß wesentliche Veränderungen eingetreten waren. Das Recht, die Synoden zu berufen, sie zu eröffnen, ihnen mündliche und schriftliche Vorlagen zu machen, welche vorzugsweise erledigt wurden, und das Recht der urkundlichen Bestätigung der Beschlüsse, ist den Königen eingeräumt worden. Weltliche Angelegenheiten wurden neben den kirchlichen verhandelt; ja, um dem Könige zur Erreichung bestimmter weltlicher Zwecke behülflich zu seyn, kamen die Bischöfe vornehmlich zusammen. Die Großen des Volkes und die höchsten Beamten sind, soweit es der König jedesmal wünschte, bei den Synoden zugegen gewesen und bald ist ihre Zustimmung zu den Beschlüssen erforderlich geworden. Wenn nun auch aus dem Allen den Bischöfen für ihre kirchlichen Bestimmungen wie für ihre ganze Autorität eine Förderung erwuchs, so war es doch eine Verbildung des alten Synodalinstituts. Die Bischöfe waren klerikale Landräthe und Reichsbarone geworden. Die Synoden waren in sehr gefällige Reichstage umgewandelt, bei denen nur gerade der Laienadel außerordentlich karg und nur nach Willkür des Königs vertreten war. Eben diesem Laienadel sollte wohl durch den zahlreichen und leicht in Zucht zu haltenden Bischofsadel die Waage gehalten werden. — Die Metropolitanverfassung sehen wir mit Sorgfalt gepflegt und gegen die Suffraganbischöfe durchgeführt. Unter den Metropoliten selbst erreicht der von Toledo als Bischof der Residenz des Königs und des Versammlungsortes der Reichssynoden nur langsam einige Vorrechte und übt eigentlich nur faktisch ein Uebergewicht über die anderen Metropoliten aus. Von einem Primate desselben über die katholische Kirche Spaniens weiß die Geschichte jener Zeit nichts. — Ueber einen solchen Primat schrieb Garsias Loaisa und Thomassin. Beide Schriften finden sich im zweiten Bande von Aguirre, Concilia hispanica. Außer dem eben genannten Werke sind noch Cenni, De antiquitate ecclesiae Hispanae, ferner Florez uns Risco, España sagrada, endlich die Geschichten von Spanien von Ferreras (verdeutscht, Halle 1754) und von Lembke (1. Bd., Hamburg 1831) zu vergleichen.

Albrecht Vogel.

Toleranz, s. Duldung.

Toleranzakte, englische, s. Bd. I. S. 327.

Toleranzedikt von Kaiser Joseph II., s. Joseph II., Bd. VII. S. 31.

Tolet, Franz, bekannt als gelehrter Jesuit, besonders in der Moraltheologie, Casuistik und Exegese, als gefeierter Kanzelredner, vertrauter Rathgeber mehrerer Päbste und geschickter Unterhändler bei der Behandlung politisch-kirchlicher Angelegenheiten, wurde nach Einigen am 12. Oktober, nach Anderen am 10. November des Jahres 1532 zu Cordova geboren und war der Sohn armer Eltern. Im hohen Grade mit geistigen Gaben ausgestattet, widmete er sich dem geistlichen Stande; er fand seine theologische Ausbildung auf der Universität Salamanca, vornehmlich unter Dominicus Soto, war selbst Lehrer der Philosophie an der genannten Universität seit dem Jahre 1559, erwarb sich den Doktorgrad in der Theologie, galt für einen der bedeutendsten Gelehrten Spaniens und wurde Mitglied des Jesuitenordens. Nach vollendeter Noviziatzeit sandte ihn der Ordensgeneral Franz Borgia nach Rom, und hier lehrte Tolet aristotelische Philosophie und thomistische Theologie, vorzugsweise aber wurde die Moraltheologie und Casuistik das Feld, auf dem er sich bewegte. Pabst Pius IV. ernannte ihn zum Hofprediger; als solcher gewann er einen großen Namen, und als solcher fungirte er auch unter Gregor XIII. und dessen nächsten Nachfolgern. Gregor XIII. gestattete selbst, daß Tolet seine Werke ohne päbstliche Censur drucken lassen durfte. Mit dem größten Vertrauen von Seiten des päbstlichen Stuhles beehrt, wurde Tolet auch zum Consultor der Inquisition erhoben. Auch bei Sixtus V., Urban VII., Gregor XIV., Innocenz IX. und Clemens VIII., der ihn überlebte, stand er in hohem Ansehen, ja Clemens verlieh ihm selbst die Cardinalswürde, — und Tolet war der erste Jesuit, dem diese Auszeichnung zu Theil wurde. Von Gregor XIII. wurde er (1579) beauftragt, die gegen Michael Bajus (s. d. Art.) erlassene Bulle nach Löwen zu bringen und für deren Ausführung zu sorgen. In einer politisch-kirchlichen Mission ging er mit dem Cardinal Commendone zum König Sigmund August von Polen und zum Kaiser Maximilian II., um mit beiden Fürsten eine Convention gegen die Türken abzuschließen. Auf diese Verhandlungen bezieht sich sein Colloquium Varsaviense inter Franciscum Toletum S. J. et Niemoicwscium 1572. Rom. 1572; 1580. Pabst Clemens VIII. gebrauchte ihn namentlich auch bei den Unterhandlungen, die mit dem König Heinrich IV. von Frankreich für dessen Rückkehr in die katholische Kirche gepflogen wurden; Tolet übte dabei einen wesentlichen Einfluß auf den Pabst aus und bewies zugleich eine große Nachgiebigkeit (vgl. die römischen Päbste, ihre Kirche und ihr Staat, von Leop. Ranke, Bd. II. Berl. 1836. S. 300). Er benutzte auch die Gelegenheit, unterstützt von Possevin und einigen anderen einflußreichen Jesuiten, um für den Orden in Frankreich, der hier namentlich auch wegen des vom Jesuiten Jean Chastel auf den König Heinrich IV. versuchten Mordanfalles verfolgt war (s. Französ. Geschichte vornehmlich im 16. und 17. Jahrhundert, von Leop. Ranke, Bd. II. Stuttg. u. Tüb. 1854. S. 6 ff. 22), ein sicheres Bestehen und eine ungestörte Thätigkeit wieder herbeizuführen. Auf vielfache Empfehlungen seiner von Geschick und entsprechendem Erfolge zeugenden Wirksamkeit beabsichtigte Pabst Clemens VIII. ihn zum Legaten für Frankreich zu ernennen, doch führte er diese Absicht wegen seiner Beziehungen zum Könige Philipp II. von Spanien nicht aus, der in Tolet einen Gegner seiner diplomatischen und politischen Combinationen bezüglich Frankreichs erkannt hatte. Als Theolog erwarb er sich in der römischen Kirche den Ruf der Gelehrsamkeit durch eine Reihe von Schriften philosophischen, exegetischen und moraltheologischen Inhalts, wie durch seine Betheiligung an der durch Pabst Sixtus V. und Clemens VIII. veranstalteten neuen Ausgabe der Vulgata. Er schrieb: Introductio in dialecticam Aristotelis. Rom. 1561, die mehrere Auflagen erlebte; Commentaria una cum quaestionibus in octo libros de physica auscultatione. Ven. 1573. Col. Agripp. 1579. mit den Commentaren in libros Aristotelis de generatione et corruptione; Commentaria una cum quaestionibus in tres libros Aristotelis de anima. Ven. 1575. Diese Schriften erschienen zusammen unter dem Titel: Fr. Toleti S. J. omnia, quae hucusque edita sunt, opera. Lugd. 1592. In sacrosanct. Joannis Evangelium Commentarii cum annotationibus. Rom. 1588.

Instructio sacerdotum de septem peccatis mortalibus. Rom. 1601; diese casuistische, in die französische und spanische Sprache übersetzte Schrift ist auch unter dem Titel Summa casuum conscientiae wiederholt erschienen. Commentarii in XII capita sacrosancti Jesu Christi Evangelii secundum Lucam. Rom. 1600. Commentationes et annotationes in Epistolam b. Pauli Apostoli ad Romanos. Accedunt ejusdem Cardinalis sermones XV. in Psalmum I et XXX ac duo in ejusdem Epistolae loca tractatus. Lugd. 1603. — In der Bibliothek des Collegium Romanum sollen auch Commentare von Tolet in universam Summam Theologiae D. Thomae aufbewahrt werden. — Tolet starb am 14. Sept. 1596. — Vgl. Bibliotheca Hispanica authore Nicolao Antonio. Rom. 1672. Pag. 369—371. Bibliotheca Scriptorum Societatis Jesu a Philippo Alegambe. Antv. 1643. Pag. 138—140. Neudecker.

Tonsur heißt bei dem römischen Klerus und den Ordensgliedern, welche klerikale Funktionen verrichten, die auf dem Scheitel befindliche, in runder Form kahl geschorene Stelle. Der Akt, durch welchen die Tonsur vollzogen wird, muß der Weihe zur klerikalen Funktion überhaupt vorangehen. Der Empfang der Tonsur ist daher der erste Schritt zum Eintritte in den priesterlichen Stand; sie dient an sich als specifisches Zeichen, durch welches sich der römische Geistliche vom Laien unterscheidet, und gewährt dem, der sie empfängt, die dem Klerus reservirten Rechte und Privilegien (Concil. Trident. Sess. XXIII. 6. de reform.). Wer sie einmal empfangen hat, muß sie stets behalten und tragen, und den kirchlichen Bestimmungen gemäß soll sie monatlich erneuert werden; nur wenn die Gesundheit durch das Tragen der Tonsur gefährdet wird oder äußere Umstände es gerathen erscheinen lassen, kann eine Befreiung von jener Verpflichtung eintreten. Auch können solche Kleriker niederen Grades, die kein Beneficium haben, die Tonsur eingehen lassen, doch genießen sie dann nicht mehr alle mit der Tonsur verbundenen Privilegien. Uebrigens setzt der Empfang der Tonsur nur den Empfang der Firmelung, die Kenntniß der Elemente des Glaubens und die Fertigkeit im Lesen und Schreiben voraus; sie kann schon mit dem vollendeten siebenten Lebensjahre eintreten, doch soll in diesem Falle die Uebernahme eines geistlichen Amtes vor dem vierzehnten Lebensjahre nicht stattfinden dürfen (Concil. Trident. Sess. XXIII. 3. de reform.). Sie gilt als Symbol der Dornenkrone Jesu, der königlichen Würde des Priesterthums, der Verläugnung der Welt, ihrer Eitelkeiten und Sorgen, wird — sogar mit Beziehung auf Apgesch. 21, 24. 26. und 1 Kor. 11, 14. 15. — als vom Apostel Paulus angeordnet betrachtet, ja nach der Tradition der römischen Kirche sollen selbst die Apostel Paulus, Petrus und Jakobus die Tonsur getragen haben.

Historisch gewiß ist es, daß das vierte Jahrhundert die Tonsur weder bei Mönchen noch bei Priestern kannte, ja das Scheeren des Kopf- und Barthaares war selbst noch vom vierten Concile zu Karthago (398) untersagt, und Hieronymus erklärte in seinem Commentare zu Kap. 44. des Ezechiel, daß der Christ nicht mit geschorenem Kopfe erscheinen sollte, um nicht etwa den Priestern und Dienern heidnischer Gottheiten, wie des Isis und Serapis, gleich zu werden (vgl. Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte, I, 2. Bonn 1845. S. 291 f.). Bei den Büßenden war es zuerst gebräuchlich geworden, das Haupthaar abzuschneiden, und von den Büßenden nahmen manche Mönche im 5. Jahrhundert diesen Gebrauch zunächst an; sie schoren sich das Haupt bis auf die Haut, also ganz kahl, und dieses Abscheeren des Haares galt bei ihnen als ein Zeichen der Buße, wohl auch der Abhängigkeit und Dienstbarkeit gegen Gott, zu der die Klostergelübde sie verpflichteten. Seit dem 6. Jahrhundert ahmten allmählich die Kleriker das Abscheeren des Haupthaares nach; der Begriff der Buße und der Dienstbarkeit gegen Gott führte sie leicht dazu, indeß war doch die Form, in welcher das Haar geschoren und diese Tonsur getragen wurde, ganz verschieden; bald schor man sich ganz, bald nur den oberen Theil des Hauptes, bald den ganzen vorderen Theil, bald einen Theil des Hinterhauptes von einer Seite zur anderen. Seit dem 8. Jahrhundert waren vornehmlich drei Arten von Tonsuren gebräuchlich geworden, nämlich die römische, schottische

oder britische und die griechische. Die römische Tonsur heißt nach ihrer Form corona, weil man das ganze Haupt kahl schor und nur vorn einen Haarkreis, gleich einer Krone, stehen ließ. Daher wurden auch die römischen Geistlichen als in coronam attonsi bezeichnet. Jene Tonsur führt jedoch noch die weitere Bezeichnung corona Petri, weil der Apostel Petrus, der Tradition gemäß, sie zuerst getragen haben soll. Sie fand vorzugsweise Eingang in Italien, wo Pabst Gregor II., und in Spanien, wo die Synode von Toledo (633) sie gesetzlich anordnete; auch die gallische und die deutsche Kirche nahm sie an. Indeß erhielt doch die Form der römischen Tonsur, selbst unter Widerspruch einiger Synoden, seit dem 10. Jahrhundert eine Veränderung dahin, daß man nur auf einem Theile des Scheitels das Haar abschor, und eine Synode zu Placentia (1388) bestimmte, daß die auf diese Weise hergestellte Glatze doch jedenfalls vier Finger breit seyn müsse. Auch war es bereits schon gesetzliche Norm geworden, daß sich die Größe der Tonsur nach dem höheren oder niederen Grade richtete, den der Kleriker inne hatte, daß also die Tonsur vom Bischof abwärts eine kleinere Dimension bis zu jenem Maße herab annahm. Dahin sprachen sich auch die Synoden von Vorcester (1240), von Sens (1528) und von Mailand (1579) aus. Die schottische oder britische Tonsur heißt tonsura Jacobi oder Simonis Magi; sie bestand in einem kahl geschorenen Vorderhaupte und war auch bei den Iren fast allgemein im Gebrauche. Ihre Einführung wird von der Tradition auf Subulcus, dem Sohne des Königs Loigair, zurückgeführt. Seit dem 8. Jahrhundert wurde sie in England von der römischen Tonsur verdrängt. Die griechische Tonsur, nach Apgesch. 21, 24 u. 26. auch tonsura Pauli genannt, bestand darin, daß man das ganze Vorderhaupt gänzlich kahl schor; die griechische Kirche hat diese Tonsur beibehalten. In der Verschiedenheit der Tonsur liegt auch eine verschiedene symbolische Deutung derselben. Die Tonsur auf dem Scheitel soll die Theilnahme an der Oberherrschaft Christi und seinem königlichen Priesterthum bezeichnen, die Tonsur am Vorderhaupte aber, bei welcher die Haare über der Stirne weggeschoren werden, die Befreiung von geistiger Blindheit angeben, die Tonsur am Hinterhaupte bis an die Ohren bedeuten, daß diese für das Anhören des göttlichen Wortes stets geöffnet seyn sollen; die Tonsur des ganzen Hauptes endlich schließt alle diese symbolischen Deutungen in sich. Neben den Bischöfen haben auch die Cardinalpriester, die benedicirten und infulirten Aebte und die Presbyter, wenn diese eine päbstliche Vollmacht erhalten haben, das Recht, die Tonsur zu ertheilen, doch soll bei jenen Aebten die Ertheilung auf die Regularen ihrer Klöster beschränkt bleiben (Conc. Trid. Sess. XXIII. 10. de reform.). Die Ertheilung muß nicht nothwendig in der Kirche, sondern kann an jedem beliebigen, nur nicht unschicklichen Orte, daher auch in Privatwohnungen vollzogen werden. Derjenige, welcher sie erhält, muß in einem schwarzen Rocke mit einem brennenden Lichte vor dem erscheinen, welcher sie ertheilt; unter dem Gebete Dominus, pars haereditatis etc. werden dem Empfänger die Haare auf dem Scheitel abgeschnitten. Jetzt trägt vornehmlich der Pabst und der regulirte Klerus (auch unter den Mönchen) die alte römische Tonsur; in Deutschland ist die Tonsur gebräuchlich, welche in der runden, kahl geschorenen Stelle des Scheitels besteht. Je höher oder niedriger die priesterliche Würde ist, desto größer oder kleiner ist die Tonsur, sie wird beim Antritte höherer Grade immer erweitert und besteht vom Anfang an nicht in einem eigentlichen Abscheeren, sondern vielmehr Abschneiden der Haare auf dem Scheitel, worauf die allmähliche Herstellung der Glatze folgt. — Vergl. Vetus et nova ecclesiae disciplina authore eodemque interprete Ludovico Thomasino. Lugd. 1706. Pars I. Lib. II. c. 34. Pag. 330 sq.; de clericorum tonsura c. 37 sq. Pag. 340 sq.

Neudecker.

Torgauerartikel, s. Augsburg. Confession.

Torgauerbuch, s. Concordienformel.

Tossanus. Peter Toussaint, Tossanus genannt, einer der Reformatoren der ehemals württembergischen, jetzt französischen Grafschaft Mümpelgard, war geboren 1499

zu Saint-Laurent in Lothringen. Sein Oheim Nikolaus, Kanonikus zu Metz, übernahm die Sorge seiner Erziehung und ließ ihn zu Köln, Basel, Paris und Rom studiren. Erasmus und Lefèvre d'Etaples schätzten den Jüngling wegen seines Eifers und seiner Tüchtigkeit; bei Letzterem lernte er das evangel. Christenthum kennen, war jedoch noch gesonnen bei der Kirche zu bleiben; er nahm zu Metz eine Chorherrnpfründe an, predigte aber in reformatorischem Sinne. Als die Verfolgung gegen die Lutherischen ausbrach, floh er nach Basel, wo er sich entschieden für die Reformation erklärte. Von neuem Muthe beseelt, wollte er das Evangelium in Frankreich verbreiten; er kehrte nach Metz zurück, wurde aber gefangen gesetzt und nur mit Mühe wieder frei gelaßen; von da ging er nach Paris, wo er, abermals eingekerkert, nur der Verwendung Margaretha's von Alençon seine Rettung verdankte; eine Zeit lang war er nun einer der Prediger dieser Fürstin. 1535 findet man ihn zu Basel, von wo ihn der Herzog von Württemberg nach Mümpelgard beruft, um die durch Farel begonnene Reformation zu befestigen; 1539 ward er Superintendent der Kirchen der Grafschaft. Er betrieb mit Ernst und Einsicht die Anordnung des Kirchenwesens; da indessen zu Mümpelgard Cultus und Lehre, durch Farel eingeführt, dem schweizerischen Typus gemäß waren, zu dem sich auch Toussaint bekannte, während die Herzoge von Württemberg der Augsburger Confession anhingen und sie auch hier durchsetzen wollten, so entstanden häufige Conflikte. Toussaint mußte sich nach Basel zurückziehen, von wo er erst 1546 nach Mümpelgard zurückkehrte. 1559 gab er eine Cultordnung heraus unter dem Titel: L'ordre que l'on tient en l'Eglise de Montbéliard en instruisant les enfants et en administrant les saints sacrements, avec la forme du mariage et des prières; da diese Liturgie großentheils die Einfachheit des reformirten Gottesdienstes beibehielt, und da zahlreiche französische Flüchtlinge nach Mümpelgard kamen, begannen von Neuem die Reibungen zwischen Calvinisten und Lutherischen. Toussaint wurde 1571 abgesetzt und durfte erst zwei Jahre nachher sein Amt wieder antreten, nachdem er sich zur Unterschrift der Concordienformel bequemt hatte, die von nun an als Regel in diesen Kirchen galt. Er starb 1573. Er hatte mehrere Söhne, von denen hier der 1541 zu Mümpelgard geborne **Daniel Tossanus** anzuführen ist. Dieser studirte zu Basel und Tübingen, und ward 1562 Prediger zu Orléans, wo er während schwerer Zeiten und stets von Verfolgung bedroht, bis 1569 sein Amt verwaltete; in Folge eines Volksaufstandes aus Orléans vertrieben, kam er, durch viele Gefahren hindurch, wieder nach Mümpelgard. Hier sollte er eine Pfarrstelle erhalten; als er jedoch Befehl erhielt, sich nach Stuttgart zu begeben, um sich wegen seiner calvinistischen Lehre zu verantworten, zog er es vor, nach Orléans zurückzukehren, wo sich die Gemeinde in einem nahegelegenen Schlosse versammelte. Als jedoch nach der Bartholomäusnacht auch zu Orléans das Morden begann, floh er mit seiner Familie nach Montargis, wo ihm die Fürstin Renata eine geheime Zuflucht bot. Endlich entkam er nach Heidelberg; hier ernannte ihn Kurfürst Friedrich III. zu seinem Prediger. Nach Friedrichs Tode vertrieb ihn der lutherische Kurfürst Ludwig; Pfalzgraf Casimir nahm ihn zu Neustadt auf und gab ihm eine Anstellung an der Schule, die er hier gründete. Als auch Ludwig gestorben war, berief ihn Casimir, der Vormund des jungen Kurfürsten Friedrich, wieder nach Heidelberg und übertrug ihm die Superintendentur der pfälzischen Kirchen. 1586 folgte er Grynäus als Professor nach, und starb 1602, nachdem er der Universität die wesentlichsten Dienste geleistet hatte. Seit seiner Anstellung in der Pfalz hatte Tossanus zahlreiche, theils erbauliche oder polemische, theils dogmatische und exegetische Schriften herausgegeben. Nach seinem Tode erschienen zwei Bände seiner Opera theologica (Hanau 1604. 4°); sie enthalten Commentare über das sämmtliche Neue Testament. Eines seiner Hauptwerke ist die Synopsis de patribus, quantum eis deferendum, quo tempore vixerint, quacum cautione legendi, quaeque eorum dotes et naevi fuerint (Heidelb. 1603. 4°). Sein Leben ward beschrieben von seinem Sohn Paul (Heidelb. 1603), der seit 1600 Pfarrer der französischen Gemeinde zu Frankenthal, seit 1608

Kirchenrath zu Heidelberg, und 1618 Deputirter bei der Synode von Dordrecht war, wo er zu den unerbittlichsten Vertheidigern der calvinischen Prädestinationslehre gehörte. Unter seinen Schriften ist besonders zu nennen: Lutheri deutsche Bibel mit Anmerkungen. Heidelb. 1617. Folio. Paul Tossanus starb 1629 als Pfarrer zu Hanau, wohin er durch die Kriegsunruhen in der Pfalz genöthigt worden war sich zurückzuziehen. — Das Verzeichniß der Schriften Daniel Toussaint's und seines Sohnes Paul siehe in der France protestante Bd. IX. S. 405 ff. C. Schmidt.

Toulouse, Synoden daselbst. Die Kirchengeschichte kennt eine Reihe von Synoden, welche in Toulouse gehalten worden sind, doch haben nur wenige auf die Entwickelung des kirchlichen Lebens wesentlich eingewirkt, während die anderen ohne Bedeutung gewesen oder kaum dem Namen nach bekannt geworden sind. Auf Veranlassung des fränkischen Königs Ludwig fand wahrscheinlich im Jahre 829 eine Synode zu Toulouse statt, von der wir jedoch nichts Näheres wissen, da die Akten derselben verloren gegangen sind (vgl. Chr. W. Fr. Walch's Entwurf einer vollständigen Historie der Kirchenversammlungen, Leipz. 1759. S. 522). Eine andere Synode wurde im J. 883 zu Toulouse gehalten, als sich die in der Diöces wohnenden Juden an den fränkischen König Carlmann mit der Klage gewendet hatten, daß sie von Klerikern und Laien vielfach Mißhandlungen zu ertragen hätten. Die Klage wurde auf dem Concile verhandelt, aber zurückgewiesen; übrigens ist auch von diesem Concile nichts Näheres weiter bekannt, wie aus Harduin's Werke: Acta Conciliorum. Tom. VI. Pars I. Par. 1714. Pag. 135. erhellt. Ebenso verhält es sich mit der Synode, welche etwa um das Jahr 1020 zu Toulouse gehalten worden sein soll, von der wir nach Harduin a. angef. O. S. 826 nur wissen, daß sie gegen Zauberer gerichtet war, die mit Excommunikation belegt wurden. Dagegen berichtet Harduin a. angef. O. S. 1043 Näheres über die Synode, welche Pabst Victor II. im Jahre 1056 gegen die Simonie und zur Abstellung verschiedener Laster, die unter dem Klerus wie unter den Laien verbreitet waren, zu Toulouse halten ließ. Hier versammelten sich 18 Bischöfe und erließen für die Kirchendisciplin 13 Canones folgenden Inhalts: Bischöfe, die für Geld die Weihe ertheilen, und die Kleriker, welche auf solche Weise die Weihe erhalten haben, sollen als der Simonie schuldig angesehen werden; ein Bischof, Abt oder Presbyter soll nicht vor dem 30., ein Diakon nicht vor dem 25. Lebensjahre und nur zu den kanonisch festgesetzten Zeiten die Weihe erhalten. Die Einweihungen der Kirchen bezahlen zu lassen, wurde untersagt, eine geistliche Stelle zu kaufen oder zu verkaufen mit dem Banne bedroht, eine gleiche Strafe auch für die Kleriker ausgesprochen, welche, um eine Abtei zu erlangen, in den Mönchsstand treten, mit dem Zusatze, daß solche Kleriker zwar Mönche seyen, aber Aebte nicht werden könnten. Die Aebte sollten der Sorge für die Klöster und Mönche obliegen und kein Eigenthum haben, Mönche aber ohne Genehmigung des Abtes kein Amt annehmen dürfen. Der Cölibat wurde eingeschärft, den Laien die Aneignung kirchlicher Güter und des Nachlasses Verstorbener untersagt, sofern nicht von diesen eine testamentarische Bestimmung getroffen oder, in Ermangelung derselben, von den nächsten Erben die Zustimmung gegeben worden ist. Für die Bischöfe wurde das Recht der Einkünfte von den ihnen unterworfenen Kirchen reservirt, dasselbe Recht für die Kirchen selbst, Ehebruch aber, Unzucht und Meineid, endlich auch die Gemeinschaft mit Ketzern und Excommunicirten mit dem Kirchenbanne bedroht.

Die im Jahre 1068 unter dem Pontifikate Alexander's II. vom Cardinal Hugo zu Toulouse gehaltene Synode beschäftigte sich vornehmlich nur mit der Wiederherstellung des Episkopates von Lectoure (s. Harduin a. a. O. S. 1159), und die Synode, welche im J. 1090 gehalten wurde, erledigte die Anklagen, die von Gegnern des Bischofs Isarnus erhoben worden waren, indem derselbe, unterstützt von dem Grafen Wilhelm von Toulouse, darauf gedrungen hatte, daß die Kanoniker der Kathedralkirche zu einem gemeinschaftlichen Leben verpflichtet wurden; er rechtfertigte sich vor dem Concil, welches sich auch für die Einführung der gallikanischen Liturgie erklärte (s. Harduin a. angef. O.

Thl. II. S. 1691). — Eine im Jahre 1118 gehaltene Synode beschäftigte sich nur mit der Veranstaltung eines Kreuzzuges gegen die Mauren in Spanien (s. Harduin a. angef. O. S. 1947). — Wichtiger war die Synode, welche Pabst Calixt II. unter persönlicher Leitung in Toulouse abhielt. Sie untersagte abermals die Ertheilung der Weihen und eines kirchlichen Amtes für Geld und bestimmte ferner, daß nur ein Presbyter zum Vorsteher, Dekan oder Archipresbyter, nur ein Diakonus zum Archidiakonus ernannt werden könne, daß die Ketzer (nämlich die Catharer, welche ihren Hauptsitz damals in Toulouse hatten) und deren Vertheidiger anathematisirt seyn, kirchliche Güter bei erledigtem bischöflichen Sitze von Fürsten und Laien nicht in Besitz genommen, Freie durch keine Gewalt zu Sklaven gemacht, Kleriker für Beneficien Dienste Laien zu leisten nicht angehalten, die den Bischöfen bestimmten Zehnten und Gaben auf keine Weise verkürzt, kirchliche Würden und Beneficien nicht vererbt, Salbungen mit dem heil. Oele und Begräbnisse nicht bezahlt, Mönche und Kleriker, die in den Laienstand zurücktreten oder Haupt- und Barthaar wie Laien tragen würden, excommunicirt werden sollten (s. Harduin a. a. O. S. 1978 f.). — Eine neue Synode wurde im J. 1161 unter dem Grafen Raimund II. von Toulouse gehalten, auf welcher, außer den Bischöfen und Aebten, die Könige von Frankreich und England und die Legaten des Pabstes Alexander's III. sowie seines Gegenpabstes Victor's III zugegen waren, Alexander III. als rechtmäßiger Pabst anerkannt, Victor III. aber mit Excommunikation belegt wurde (vgl. Harduin a. a. O. S. 1586). — Die Synode, welche darauf im J. 1219 zu Toulouse stattfand, erließ das Verbot, an Ketzer oder deren Anhänger Aemter zu vergeben, jene bei sich aufzunehmen, an Festtagen Arbeiten zu verrichten, den Gottesdienst zu versäumen oder vor Vollendung der Messe zu verlassen und an den Vespern nicht Theil zu nehmen. Als kirchliche Festtage wurden ausdrücklich angeführt: Weihnachten, der Tag des heiligen Stephan, Johannes des Evangelisten, der Beschneidung des Herrn, Epiphanien, der Tag von Mariä Reinigung, Verkündigung, Himmelfahrt und Geburt, Ostern mit den zwei darauf folgenden Tagen, der Tag der Geburt Johannes des Täufers, der Kreuzeserfindung und Kreuzeserhöhung, der zwölf Apostel, der Maria Magdalena, des Laurentius, Martin und Nikolaus, Michaeli, das Kirchweihfest, die Feste jedes Heiligen und jeder Sonntag (vgl. Joh. Dominic. Mansi Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio. Tom. XXII. Venet. 1778. Pag. 1135).

Merkwürdig ist die Synode geworden, welche unter Pabst Gregor IX. im Jahre 1229 in Toulouse gehalten worden ist. Außerdem, daß sie früher gegebene Verordnungen erneuerte (z. B. über die Freiheiten der Geistlichen und Kirchen, über Friedensbrecher, Gelderpresser, Empörer und Räuber, über den Kirchenbesuch und über die Heilighaltung der vorhin bezeichneten Festtage), hat sie die Einrichtung des Inquisitionsgerichtes durch ihre Bestimmungen zum Abschluß gebracht. Sie verordnete, daß die Erzbischöfe und Bischöfe einen Priester und zwei oder auch drei Laien auf das Sakrament verpflichten sollten, Ketzer oder der Ketzerei Verdächtige in Häusern und Schlupfwinkeln aufzuspüren, dann aber unter Anwendung der nöthigen Vorsicht, um eine Flucht zu verhindern, zur Strafe zu bringen, welcher auch Derjenige unterliegen sollte, der den ihm bekannten Aufenthalt eines Ketzers verschweigen würde. Das Haus eines Ketzers sollte zerstört, Saumseligkeit und Lässigkeit im Verfahren gegen ihn geahndet werden. Um jedoch zu verhindern, daß Unschuldige als Ketzer angezeigt und gestraft würden, sollte eine Strafe nur nach vorausgegangener Verurtheilung durch den Bischof oder durch eine andere kirchliche Person, welcher die Befugniß zustehe, vollzogen werden. Reuige Ketzer sollten bei ihrer Rückkehr zur Kirche aus ihrem bisherigen Wohnorte in einen rein katholischen Ort versetzt werden, zur Bezeichnung ihres früheren Irrthums aber auf der rechten und linken Seite ein Kreuz von einer anderen Farbe tragen, als die Farbe ihrer Kleidung sey, dabei aber auch mit einem Atteste ihres Bischofs versehen seyn, welches ihre Aussöhnung mit der Kirche dokumentire. Solchen Reuigen sollte nur in dem Falle ein öffentliches Amt oder die Betheiligung an einem öffentlichen

Amte wieder zugestanden werden, wenn ihnen der Pabst oder dessen Legat die Reinheit ihres Glaubens bezeugt habe. Wenn Ketzer, die nur aus Furcht vor dem Tode oder aus einem anderen unzulässigen Grunde zur Kirche zurückkehrten, sollte der Bischof sie in ein Kloster sperren, doch dabei vermeiden, daß sie Andere verderben könnten. Ferner verordnete die Synode, daß männliche Personen von ihrem 14., weibliche von ihrem 12. Lebensjahre an jede Ketzerei abschwören und eidlich geloben sollten, den Glauben der Kirche zu halten, Ketzer aber zu verfolgen und anzuzeigen. Zu diesem Zwecke sollten die Namen aller männlichen und weiblichen Personen in jeder Parochie aufgezeichnet werden, Abwesende innerhalb 15 Tage nach ihrer Rückkehr den Eid leisten, wenn sie nicht der Ketzerei verdächtig gelten wollten. Nach zwei Jahren sollte die Erneuerung des Eides stattfinden, jeder Laie jährlich dreimal zur Ohrenbeichte kommen, bei Nichtbeachtung dieser Bestimmung aber als Ketzer betrachtet werden. Unter dem Vorwande, Todkranke durch Besuche von Angehörigen und Freunden vor der Befleckung mit Ketzerei zu sichern, bestimmte die Synode, daß solche Kranke sorgfältig gehütet werden müßten, daß sie nur in Gegenwart eines Priesters oder einer anderen kirchlichen Person, in deren Ermangelung in Gegenwart unverdächtiger Zeugen, ein gültiges Testament machen könnten. Den Laien wurde endlich der Besitz der Bücher des A. und N. Testaments untersagt, höchstens der Besitz eines Psalteriums oder Officiums für die Horen der heil. Maria zugestanden, ganz besonders aber die Unterdrückung der für die Laien in die Muttersprache übersetzten heil. Schrift geboten (s. Harduin a. angef. O. Bd. VII. S. 173 f.; Mansi a. a. O. Bd. XXIII. S. 192 f.).

Im Jahre 1326 wurde die Veranstaltung einer neuen Synode in Toulouse dadurch veranlaßt, daß sich ein Rathsherr der Stadt, in Abwesenheit des Erzbischofs, bei seinen Lebzeiten ein feierliches Leichenbegängniß hatte halten lassen. Der Erzbischof berief darauf die Suffraganen und Aebte seiner Provinz zu einer Synode nach Toulouse, um über die Zulässigkeit einer solchen Feier zu entscheiden, die nun bei Strafe des Bannes untersagt wurde (Harduin a. a. O. S. 1536).

Am Ende des 16. Jahrh., im Jahre 1590, veranstaltete der Cardinalpriester Franz de Joyosa noch eine Synode zu Toulouse, welche zunächst alle Bestimmungen des Tridentinums für verbindlich erklärte, dann über die Obliegenheiten der Bischöfe, Kleriker, Capitel u. s. w., über die Verwaltung der Sakramente und sakramentalen Handlungen, über die Reliquien und Heiligenbilder, Ablässe, verbotene Speisen u. dergl., über die Weihe und Heilighaltung der Kirchen, Kapellen, Altäre und Oratorien, über die Errichtung von Seminarien, über die Zahl, Aufnahme und Beaufsichtigung der Alumnen, über die Visitation und Verwaltung von Hospitälern und Krankenhäusern, endlich über die Ausübung der kirchlichen Jurisdiktion sich erklärte (Harduin a. a. O. Bd. X. S. 1783 f.).

Noch im Jahre 1850 ist unter dem Vorsitze des Erzbischofs d'Astros eine Provinzialsynode in Toulouse gehalten worden, welche über die kirchliche Hierarchie, über die Lehre und den Glauben, den Cultus und die Disciplin sich im römisch-kirchlichen Sinne aussprach und die freiere philosophische Richtung, den Indifferentismus und Socialismus der neueren Zeit als ketzerisch und verwerflich bezeichnete. Neudecker.

Tours, Synoden daselbst. Die zunächst bekannte, im Jahre 461 zu Tours gehaltene Synode war dadurch veranlaßt worden, daß verschiedene Bestimmungen älterer Concilienbeschlüsse nicht mehr befolgt wurden. Da traten die Bischöfe mehrerer Diöcesen des südlichen Frankreichs zu einer Synode in jener Stadt zusammen und erneuerten für die Kirchendisciplin in 13 Canones folgende Bestimmungen: Priester und Diener der Kirche sollen durch einen würdigen Wandel und durch ein gutes Beispiel auf die Gemeinden einwirken, der Frauen und der Trunkenheit sich enthalten; kein Kleriker, dem die Erlaubniß zur Verheirathung gegeben sey, soll eine Wittwe zur Frau nehmen. Wenn Kleriker in den Laienstand zurücktreten oder mit Nonnen eine unerlaubte Verbindung pflegen, sollen sie, wie auch die Nonnen, mit Excommunikation belegt werden; dieselbe Strafe wurde denjenigen angedroht, die aus der Reue fallen und der weltlichen

Lust sich wieder hingeben, ferner den Bischöfen, welche in fremde Diöcesen eingreifen, und den Klerikern, welche ohne Genehmigung ihres Bischofs ihre Kirche verlassen, sich an einen anderen Ort begeben oder Wucher treiben würden (vgl. Harduin, Acta Conciliorum et epistolae decretales etc. Tom. II. Par. 1714. Pag. 794 sq.). Auch die im Jahre 567 zu Tours veranstaltete Synode, welche, wie ausdrücklich angegeben ist, mit Zustimmung des Königs Charibert gehalten wurde, beschäftigte sich vorzugsweise damit, früher gegebene kanonische Bestimmungen zu erneuern; in den 27 Canones, die sie zur Reformation der Kirchendisciplin aufstellte, hat sie nur einige neue Verordnungen ausgesprochen. Sie erklärte sich dahin, daß in jedem Jahre zwei Synoden stattfinden sollten, oder doch eine jährlich gehalten werde, daß Friede unter den Bischöfen seyn, kein Kleriker in der Kirche unter die Laien sich stellen, jeder Ort für seine Armen sorgen solle; ferner verordnete sie, daß nur die Bischöfe Schreiben erlassen, Aebte oder Archipresbyter ohne Beschluß ihrer Mitäbte und Mitpresbyter vom Bischof allein nicht entsetzt werden dürfen, daß ein Bischof mit demjenigen, den ein anderer Bischof excommunicirt habe, nicht in Gemeinschaft treten, auch ohne Zustimmung der Metropolitane oder Mitprovinzialen nicht ordinirt werden, daß kein Kleriker eine fremde Frau in seinem Hause haben könne, daß in diesem Falle der Bischof mit der nöthigen Strenge einschreiten, er selbst die Frau wie eine Schwester halten müsse, damit er sein eigenes Haus wie die Kirche in Heiligkeit leite. Ferner wurde den Mönchen bei Strafe des Bannes die Ehe, Frauen aber das Betreten eines Mönchsklosters verboten, für das Fasten und Psalmensingen eine bestimmte Ordnung aufgestellt, das Singen gewisser geistlicher Hymnen neben den ambrosianischen für zulässig erklärt, die Feier des heidnischen Janusfestes und die Feier von Petri Stuhlfeier auf heidnische Weise ernstlich untersagt, ein keusches Leben für Kleriker und Nonnen wiederholt eingeschärft, endlich auch denen mit dem Banne gedroht, welche Kirchengüter widerrechtlich angreifen, sich aneignen und behalten, Arme bedrücken und für Ertheilung der Weihen Geld nehmen würden (Harduin a. a. O. Bd. III. S. 355 f.). Von Harduin wird noch ein von den Bischöfen Euphronius, Felix, Domitianus und Damnolus unterzeichneter Brief mitgetheilt, welcher an die Diöces von Tours gerichtet war, aber nicht zu den Synodalverhandlungen gehört, ferner ein Brief der heil. Radegundis an die Bischöfe zu Tours und die Antwort derselben. — Auf Befehl Karl's des Großen wurde im J. 813 eine Synode zu Tours veranstaltet, welche der ganzen Reihe von Bestimmungen, die sie theils erneuerte, theils neu aufstellte, den Kanon an die Spitze stellte, daß alle Theilnehmer an der Synode zum Gehorsam und zur Treue gegen den Kaiser, wie auch zum Gebete für dessen Wohl verpflichtet seyen. Die Synode sprach sich in den 51 Canonen, die sie erließ, vor Allem über die Pflichten der Bischöfe zur Leitung der Kirche aus, mit der Bestimmung, daß sie für das Seelenwohl der Gemeinden ganz besonders durch die Predigt und ein exemplarisches Leben sorgen sollten, und ermahnte sie daher, Genußsucht, weltliche Vergnügungen, die Jagd u. dergl. zu vermeiden. Ferner verordnete sie, daß die Presbyter und Diakonen dem guten Beispiele der Bischöfe folgen sollten, daß jene nicht vor dem 30. Lebensjahre ordinirt, ohne bischöfliche Genehmigung keine Kirche erhalten und verwalten könnten; sie handelte weiter noch über die Lebensweise der Kanoniker, Mönche und Nonnen, von denen letztere vor dem 20. Jahre ohne dringende Nothwendigkeit den Schleier nicht nehmen sollten. Kleriker sollten überhaupt nicht in Nonnenklöstern wohnen, diese nur zur Vornahme kirchlicher Verrichtungen betreten und allen anderen Personen verschlossen seyn. Den Aebtisinnen wurde es untersagt, ohne Erlaubniß des Bischofs das Kloster zu verlassen, es sey denn, daß sie zum Kaiser zu gehen beabsichtigten; auch wurde bestimmt, daß Klöster nicht überfüllt werden, Grafen und Richter in Eintracht und in Gehorsam gegen die Bischöfe leben, diese aber auch jenen die gebührende Achtung beweisen, daß von jenen unwürdige Personen zu Zeugnissen nicht zugelassen, für ein Urtheil Geschenke weder gefordert, noch angenommen werden dürften. In Betreff des Gottesdienstes erklärte die Synode, daß an Sonntagen

weder Märkte gehalten, noch Verordnungen erlassen, diese auch nicht in den Kirchen oder deren Vorhallen bekannt gemacht werden, daß die Gläubigen still und geräuschlos zur Kirche kommen, beim Gottesdienste andächtig seyn, die Gebete knieend verrichten (mit Ausnahme der Sonntage und derjenigen Feste, an welchen die Gläubigen zur Erinnerurg an die Auferstehung des Herrn stehend zu beten pflegen) und jährlich wenigstens dreimal communiciren sollten. Zu erwähnen ist noch, daß die Synode auch gegen die Anwendung magischer Mittel zur Abwendung von Krankheiten bei Menschen und Thieren, als gegen verderblichen Aberglauben, sich aussprach. In dem Schlußworte zu den aufgestellten Canonen gaben die Väter die merkwürdige Erklärung ab, daß sie als Gläubige und Diener des Kaisers sich demselben in Allen unterwerfen würden, was zu thun ihm gefallen möchte (Harduin a. a. O. Bd. IV. S. 1022 f.).

Eine Synode, die im Jahre 849 in Tours gehalten worden seyn soll, hat nicht hier, sondern in Paris stattgefunden (vgl. Ch. W. F. Walch's Entwurf einer vollständigen Historie der Kirchenversammlungen. Leipzig 1759. S. 537); eine andere Synode zu Tours, von der man nur weiß, daß sie gehalten wurde, als der Körper des heiligen Martin von Auxerre nach Tours zurückgebracht worden war, wird von Einigen in das Jahr 912, von Anderen in das Jahr 887 gesetzt (Walch a. a. O. S. 580; Harduin a. a. O. Bd. VI. Thl. I. S. 550). Ueber eine im Jahre 942 zu Tours gehaltene Synode besitzen wir nur die kurze Nachricht, daß sie über einen Priester, Namens Gottfried handelte, der sich den Zehnten einer Kirche ungerechterweise angemaßt hatte (Harduin a. a. O. S. 563). Eben so kurz ist die Nachricht über die Synode, welche im Jahre 1055 in Tours wegen der als ketzerisch verdammten Ansicht Berengar's über das Abendmahl veranstaltet wurde; sie fand unter dem Subdiakon und päbstlichen Legaten Hildebrand statt. Berengar (s. d. Art.) schwor damals seine bisher gehegte Meinung ab (Harduin a. a. O. S. 1042; Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte. Bd. II. 1. 4. Aufl. Bonn 1846. S. 281 f.).

Im Jahre 1060 hielt der Cardinallegat Stephan eine Synode zu Tours, welche hauptsächlich die Kirchendisciplin behandelte und sehr strenge Verordnungen gegen den Kauf und Verkauf geistlicher Stellen, ebenso gegen Unzucht und Konkubinat der Geistlichen, gegen Austritt aus dem Kloster und gegen Laien erließ, welche Oblationen oder Zehnten der Kirche besitzen oder verkaufen (Harduin a. a. O. S. 1071). Eine im J. 1096 zu Tours abgehaltene Synode beschäftigte sich wesentlich mit der Befreiung des Königs Philipp von Frankreich vom Kirchenbann und mit der Bestätigung des beschlossenen Kreuzzuges (Harduin a. a. O. Bd. VI. Thl. II. S. 1746); die Synode aber, welche Pabst Alexander III. dort persönlich im Jahre 1163 hielt, belegte der Gegenpabst Victor IV. mit Excommunikation, erkannte Alexander III. als rechtmäßigen Pabst an und erneuerte die gegen die ketzerischen Catharer schon erlassenen Verordnungen (vgl. Harduin a. angef. O. S. 1586; Gieseler a. a. O. II. 2. S. 549). Die Kirchendisciplin wurde auf der Synode, die im J. 1236 zu Tours stattfand, abermals behandelt; die Väter untersagten den Kreuzfahrern, bei Verlust der ertheilten Privilegien, Verbrechen zu begehen, namentlich Juden zu mißhandeln, und verordneten, daß nur rechtsverständige Sachwalter, Notare und Officialen Processe führen, Delegirte, die die nöthigen Vollmachten haben, Bischöfe und andere Personen, welche eine Jurisdiktion besitzen, für die Vollstreckung der Testamente Sorge tragen, Priester doppelte Eheverlöbnisse hindern, Wahrsagereien an Sonn- und Festtagen verbieten, mit Excommunicirten wissentlich nicht verkehren, Exempte ihr Privilegium in zweifelhaften Fällen gehörig nachweisen, Neubekehrte unterrichtet, und in geeigneter Weise unterstützt werden, alle kirchlichen Personen aber, vornehmlich die Religiosen, Gastfreundschaft üben sollten (Harduin a. a. O. Bd. VII. S. 236 f.). — Im Jahre 1282 erneuerte eine Synode zu Tours alle früher gegebenen Beschlüsse, sprach sich gegen die Streit- und Proceßsucht, gegen Diebstahl von Büchern und kirchlichen Ornamenten aus, forderte die Geistlichen auf, an den Processionen Theil zu nehmen, und bedrohte Wucherer so wie Alle, welche kirchliche

Personen verletzen, beleidigen und unterdrücken, oder ihren Untergebenen den Umgang mit kirchlichen Personen verbieten, mit Strafe (Harduin a. a. O. S. 886 f.).

Ein heftiger, zwischen dem König Ludwig XI. von Frankreich und dem kriegerischen Pabste Julius II. ausgebrochener Streit veranlaßte die im Jahre 1510 gehaltene merkwürdige Synode zu Tours. Ludwig's Kanzler eröffnete sie mit Klagen gegen den Pabst, und durch ihn ließ der König eben so interessante als merkwürdige Fragen den versammelten Vätern zur Beantwortung vorlegen. Ueber diese Fragen und die Antworten auf dieselben gibt es drei Texte (s. Gieseler a. a. O. Bd. II. 4. Bonn 1835. S. 183 f.) Die Fragen und Antworten lauteten dahin: 1) Ist es dem Pabste erlaubt, weltliche Fürsten mit Krieg in Ländern zu überziehen, welche der Kirche nicht gehören? Die Synode antwortete, daß der Pabst einen solchen Krieg weder unternehmen könne noch dürfe. 2) Ob es einem Fürsten, der sich und sein Eigenthum vertheidigt, erlaubt sey, eine solche Beleidigung (wie sie vorhin angegeben ist) nicht nur mit den Waffen abzuweisen, sondern auch in die Länder des Pabstes, der sein notorischer Feind ist, einzufallen, zwar nicht in der Absicht, die Länder zu behalten, sondern nur um dadurch zu verhindern, daß der Pabst desto mächtiger werde, um den Fürsten und dessen Angehörige zu verletzen? Darauf erwiederte die Synode, daß der Fürst das Recht habe, unter den in der Frage selbst angegebenen Beschränkungen, Gewalt mit Gewalt zu vertreiben. 3) Ob es bei einem solchen notorischen Hasse des Pabstes und bei solchen ungerechten Angriffen dem Fürsten erlaubt sey, dem Pabste den Gehorsam zu verweigern, besonders wenn der Pabst auch noch andere Fürsten und Völker aufreizt, ja diese zu einem Einfalle in die Länder und Besitzungen eines Fürsten zu zwingen sucht? Die Synode erklärte sich dahin, daß ein solcher Fürst allerdings, so weit der Schutz und die Vertheidigung seiner weltlichen Rechte hier in Frage stehe, den Gehorsam aufkündigen könne. 4) Was in diesem Falle der Fürst und dessen Unterthanen, wie auch die Prälaten und kirchlichen Personen seines Gebietes in solchen Dingen zu thun hätten, in denen sie sich sonst an den Pabst wendeten? Hier sey, bemerkte die Synode, das allgemeine Recht und die pragmatische Sanktion nach den Dekretalen des Baseler Concils in Anwendung zu bringen. 5) Ob es einem christlichen Fürsten erlaubt sey, einen anderen ihm verbündeten Fürsten mit den Waffen zu vertheidigen? Allerdings, erwiederte die Synode. 6) Wenn aber der Pabst behauptet, daß eine Sache als Theil des Patrimoniums ihm gehöre, dagegen auch der Fürst sie rechtlich in Anspruch nimmt und sich erbietet, die Entscheidung einem Compromiß zu überlassen, ist es da dem Pabste erlaubt, den Fürsten mit Krieg zu überziehen, und wenn er so verfährt, darf der Fürst mit den Waffen in der Hand ihm Widerstand leisten und dürfen ihm andere Fürsten in dem Widerstande beistehen? Die Synode bejahte die Fragen. 7) Wenn indeß der Pabst das nicht annimmt, was ihm der Fürst nach Recht und Ehre anbietet, wenn er vielmehr widerrechtlich den Bann gegen den Fürsten ausspricht, darf ihm derselbe noch gehorchen, besonders auch, wenn es weder sicher noch gerathen erscheint, nach Rom zu gehen oder zu schicken und sein Recht auf dem Wege des Rechts zu vertheidigen? Den Fürsten sprach die Synode ohne Weiteres vom Gehorsam frei. 8) Wenn aber der Pabst widerrechtlich sofort und mit bewaffneter Hand Censuren gegen Fürsten, die ihm widerstehen, gegen deren Unterthanen und Verbündete erläßt, ist ihm dann noch Gehorsam zu leisten und welches Mittel kann gegen ihn zur Anwendung kommen? Einstimmig sprach sich die Synode dahin aus, daß eine solche Censur ganz nichtig und weder rechtlich noch auf eine andere Weise verbindlich sey. — Die Synode beschloß noch, Gesandte an Julius II. zu schicken und denselben zum Frieden mit den Fürsten auffordern zu lassen, mit dem Zusatze, daß man sofort, den Bestimmungen des Baseler Concils gemäß, für die Berufung eines freien Concils Sorge tragen müsse, wofern die Gesandten kein Gehör bei ihm finden sollten. Bald darauf erfolgte das Pisaer Concil (vgl. Harduin a. a. O. Bd. IX. S. 1555 f.). — Noch eine Provinzialsynode wurde wenigstens zum Theil in Tours im Mai des Jahres 1583 (dann im September desselben Jahres zu

Anjou) gehalten; sie handelte nur über die Bestätigung und Ausführung der Tridentiner Beschlüsse für den Glauben und die Lehre, für den Cultus und die Disciplin (s. Harduin a. a. O. Bd. X. S. 1391 f.). Neudecker.

Trachonitis, s. Bd. XI. S. 35.

Tractarianismus oder Puseyismus, von den Anhängern Anglokatholicismus oder Anglikanismus genannt, ist die seit 1833 neu aufgekommene hochkirchliche Richtung in der englischen Staatskirche.

I. Geschichte des Tractarianismus. — 1) Entstehung desselben. — Die Conferenz zu Hadleigh im Juli 1833, welche einige anglikanische Theologen hielten, um sich über den damals bedenklich scheinenden Zustand der englischen Kirche zu besprechen, legte den Grundstein zu dem neuen Hochkirchenthum. Dieses war aber ebenso durch die innere Entwicklung der englischen Kirche vorbereitet, als durch deren äußere kirchlich-politische Lage veranlaßt. Die gewaltige Strömung der Laud'schen Richtung war längst gebrochen und versandet und hatte ein stagnirendes Hochkirchenthum zurückgelassen, das, verweltlicht und in Unglauben versunken, nur noch die Form aufrecht hielt und die Wenigen, die ein neues Leben wecken wollten, wie die Methodisten, aus der Kirche stieß. Erst am Ende des letzten Jahrhunderts begann das vom Methodismus angeregte Leben auch in die Staatskirche einzudringen. Damit wurde der Anstoß gegeben zu der Bildung einer Partei in der Kirche, welche unter dem Namen der „evangelischen Partei" bekannt geworden ist. Sie hatte in Cambridge einen Mittelpunkt, fand unter den Laien zahlreiche Anhänger und wurde bald die herrschende Partei. Ihre Losung war der Geist des Evangeliums gegenüber dem todten Buchstaben, das persönliche Christenthum gegenüber dem äußerlichen Kirchenthum, Eifer in guten Werken gegenüber der thatlosen Orthodoxie. Das neugeweckte Leben zeitigte herrliche Früchte. Die Predigt wurde wieder, was sie längst nicht mehr gewesen, ein Mittel der Belehrung und Erbauung. Es bildeten sich Gesellschaften zur Förderung der verschiedensten religiösen und philanthropischen Zwecke, für die Verbreitung der Bibel über die ganze Erde, für innere und äußere Mission u. dergl. Unter dem Panier des Glaubens, der in der Liebe thätig ist, waren Alle willkommen, denen es Ernst war mit ihrem Glauben, wenn sie auch anderen Kirchengemeinschaften angehörten. Die Schranken, welche Staatskirchliche und Dissenter bisher getrennt hatten, fielen. Es schien sich immer mehr die ächte Katholicität zu verwirklichen, die lebendigen Glieder der verschiedenen Confessionen und Denominationen umfassend. — Das Aufleben der englischen Kirche ist ohne Frage von der evangelischen Partei ausgegangen; aber bei ihrer überwiegend praktischen Richtung trat das Dogma in den Hintergrund zurück. Das persönliche Christenthum stand in erster Linie, das kirchliche Bekenntniß in letzter. Es mußte sich im Laufe der Zeit die Frage aufdrängen, ob denn überhaupt das Bekenntniß der Kirche etwas Unwesentliches, ihre Verfassung etwas Gleichgültiges sey, ob nicht vielmehr die Kirche in Lehre und Verfassung ein organisches Ganzes bilde und von anderen Kirchenformen sich wesentlich unterscheide? Und wenn überhaupt kirchlicher Liberalismus seinen Gegensatz, strengen Confessionalismus, hervorruft, so konnte auch hier der Rückschlag nicht ausbleiben, um so weniger, als auch auf dem kirchlich-politischen Gebiete ein Liberalismus auftrat, der die bisherigen Vorrechte der Staatskirche zu beschränken begann. Es war das Princip der vollkommenen Glaubens- und Gewissensfreiheit, also der Gleichberechtigung, nicht bloß Duldung, der Noncorformisten, das der Vorkämpfer der kirchlich-politischen Reformen, Lord Russell, aufstellte, als er im Jahre 1828 die Aufhebung der Testakte beantragte. Der Eintritt in das Parlament und der Zutritt zu Staatsämtern war bis dahin von dem Genuß des Sakraments nach dem Ritus der Staatskirche und der feierlichen Erklärung gegen die Transsubstantiationslehre abhängig gemacht. Durch Aufhebung beider Forderungen waren Dissenter und Katholiken fast auf ganz gleiche Stufe mit den Staatskirchlichen gestellt. Damit aber hörte die Staatskirche auf, Staatskirche zu seyn. Sie war nur noch eine von dem Staate bevorzugte

Kirche. Im Parlament, früher nur aus Mitgliedern der Episkopalkirche bestehend, durften nunmehr auch Dissenter und Katholiken über kirchliche Maßregeln und Reformen mitstimmen. Die Appellationen in geistlichen Angelegenheiten waren bisher in letzter Instanz an den König gegangen, der die Entscheidung darüber einem von ihm gewählten Delegatenhof zuwies. Nun aber wurden auf Lord Brougham's Antrag im Jahre 1832 die Funktionen des Delegatenhofes auf einen gerichtlichen Ausschuß des Geheimen Rathes übertragen, der aus den Oberrichtern der weltlichen Gerichtshöfe bestand und zu dem zwei Prälaten, die zugleich Mitglieder des Geheimen Rathes waren, nur als Beisitzer ohne Stimmrecht zugezogen wurden. Die synodale Vertretung, welche die Kirche früher in ihren Convokationen gehabt, hatte thatsächlich längst aufgehört, und die Stimme der Bischöfe im Parlament blieb unbeachtet. Die Reformbewegung, die in der Politik so große Erfolge hatte, drohte sich auch auf dem kirchlichen Gebiet mehr und mehr auszubreiten. Man forderte Aenderungen der Liturgie „im Geiste der Zeit“, Aufhebung der Kirchensteuer und Aehnliches. Der Premier rieth den Bischöfen, ihr Haus zu bestellen. Das Volk wurde aufgehetzt gegen die Bischöfe und den Klerus, und in Bristol brannte der Pöbel den bischöflichen Palast nieder. Als nun vollends im Jahre 1833 die irische Kirchengut-Akte, welche die Hälfte der irischen Bisthümer aufhob, trotz des Widerspruches der Prälaten, durchging und somit das Parlament sich zum Herrn über die Kirche aufgeworfen hatte, da schien die Existenz der Kirche selbst gefährdet und ihre getreuen Söhne hielten es für ihre heilige Pflicht, sich zu ihrem Schutz zu verbinden und mit ihr zu stehen oder zu fallen. Es waren Mitglieder der Universität Oxford, die zur Vertheidigung der Kirche gegen politische Eingriffe wie gegen den Liberalismus der evangelischen Partei sich vereinigten.

Oxford war gegenüber von Cambridge, der Pflanzschule der evangelischen Partei, seinen hochkirchlichen Traditionen zum Theil wenigstens noch treu geblieben. Hier hatte einst die Laud'sche Schule geblüht, die in der fernen Vergangenheit, mit der Märtyrerkrone geschmückt, nur um so ehrwürdiger dastand gegenüber der kirchlich-liberalen und verflachenden Richtung der Gegenwart. Das Laud'sche Kirchenthum erschien als die wahre, scharf ausgeprägte Form der anglikanischen Kirche, die Rückkehr zu demselben als die einzige Rettung aus den zerfahrenden Tendenzen und großen Gefahren der Gegenwart. Oriel College wurde die Pflanzstätte des neu auflebenden Hochkirchenthums, nachdem es im zweiten Decennium dieses Jahrhunderts der Mittelpunkt einer freien wissenschaftlichen Richtung gewesen war, die durch die damaligen Fellows des College, Richard Whately (Erzbischof von Dublin), Renn D. Hampden (Bischof von Hereford) und Thomas Arnold (Rektor von Rugby), vertreten wurde. Diesem College nun gehörten mehrere sehr talentvolle junge Männer als Fellows oder Studirende an: John Keble, Whately's Zeitgenosse, seit 1831 Professor der Poesie in Oxford, der den Sinn für die Schönheit des kirchlichen Cyklus durch seine sinnigen und frommen Festlieder in dem im J. 1827 erschienenen „Christian Year“ weckte, das seitdem 70 Auflagen erlebt hat; ferner Edward Bouverie Pusey, seit 1828 Kanonikus von Christ Church und königl. Professor des Hebräischen, welcher Deutschland besucht und sich daselbst mit Untersuchung der Ursachen des damals herrschenden Rationalismus beschäftigt hatte, worüber er eine Schrift „Historical Inquiry etc. 1828—30 veröffentlichte; sodann John Henry Newman, Fellow und Tutor desselben College und Pfarrer zu St. Mary the Virgin, endlich Richard Hurrell Froude (f. 1826). Mit diesen in engster Verbindung stand Arthur Philipp Perceval, königlicher Kaplan und Rektor von East Horsley. Die beiden letztgenannten kommen bei der Vorgeschichte des Tractarianismus besonders in Betracht, da sich bei ihnen dieses System schon im Wesentlichen vorgebildet findet. Perceval trat im Jahre 1829 zur Zeit der durch die Katholiken-Emancipation hervorgerufenen Aufregung mit einer Schrift: „A christian Peace offering“ — auf, deren Zweck war, „die Heftigkeit des Streites zwischen der römischen und der englisch-katholischen Kirche zu dämpfen.“ Er versucht zu

zeigen, daß die Differenzen zwischen beiden Kirchen mit wenigen Ausnahmen unwesentlich seyen, daß die römische trotz ihrer Irrthümer als ein wahrer Zweig der katholischen Kirche geehrt werden müsse und ihre Glieder als Brüder anzusehen seyen. Der Streit über die Sakramente, sagt er, ist, was die Zahl derselben betrifft, nur ein Wortstreit, da die römische Kirche das Wort im weiteren Sinne faßt. Das Irrige in der römischen Abendmahlslehre ist nicht die Lehre von der wirklichen Gegenwart Christi, die von der alten Kirche, den deutschen und englischen Reformatoren entschieden behauptet wird, sondern das Unterfangen, die Art und Weise dieser Gegenwart zu erklären; dieß sollte dem Privaturtheil überlassen werden, wie es die englische Kirche gethan hat, und zwar so, daß „wir mit den römischen Katholiken communiciren können, ohne uns gegenseitig Anstoß zu geben." Dagegen ist die römische Weise der Communion unter einerlei Gestalt zu verwerfen. Des Meßopfer betreffend, verdammt der 31. Artikel der englischen Kirche nur die Lehre, daß Christus jedesmal bei der Eucharistie getödtet werde und die Kreuzesqual leide. Allein dieß ist nicht die Ansicht der römischen Kirche, die nur von einem unblutigen Opfer weiß und nur das sagen will, daß die Eucharistie in einem bestimmten Sinne ein Opfer sey, daher hierin kein Grund zur Spaltung vorliegt. Anrufung der Engel und Heiligen, Fürbitte für die Todten und Reliquiendienst sind an sich harmlos, führen aber leicht zu Mißbrauch, daher deren Beschränkung oder Verbot berechtigt ist. Die Lehre vom Fegfeuer ist in der heil. Schrift und den Kirchenvätern nicht begründet, deshalb aber der nicht zu verdammen, der daran glaubt. Ohrenbeichte und Indulgenzen sind alte Bräuche, deren Verlust die englische Kirche beklagt. Sie sind zwar nur ein Ersatz für die strenge Kirchenzucht der ältesten Kirche, aber trotz allen Mißbrauches an sich doch besser, als der Mangel an aller Kirchenzucht, wie in der englischen Kirche. Hinsichtlich der Rechtfertigung lehrt auch die römische Kirche nicht, daß der Mensch allein durch Werke gerecht werde, vielmehr, daß keiner durch Werke, die ohne die göttliche Gnade durch Christum gethan werden, die Seligkeit erlange. Die römische wie die protestant. Kirchen halten dafür, daß den Reuigen die Sünden durch Christum vergeben werden, also ist zwischen ihnen kein wesentlicher Unterschied. Dagegen sind überverdienstliche Werke, die übrigens das Tridentinum nicht erwähnt, entschieden zu verwerfen. Die Infallibilität der Kirche ist so zu verstehen: Wenn die Kirche die Vollmacht hat, Glaubenssachen zu entscheiden und diese Entscheidung für das Volk bindend ist — so daß, in welche Gefahr auch die geistlichen Führer ihre eigene Seele durch falsche Entscheidung bringen, die Leute doch, so lange sie der Weisung der Kirche folgen, sicher gehen — so ist die Kirche ein infallibler Führer. Jede wahre Kirche kann diese Infallibilität beanspruchen. Das Bibelverbot läßt sich damit entschuldigen, daß dadurch den schlimmen Folgen einer unbedachtsamen Schriftvertheilung, der Ausartung des Privaturtheils, dem Rationalismus vorgebeugt werden solle. Eine Einschränkung des Privaturtheils ist besser als solche Gefahr. Eine Gewalt über die Fürsten in geistlichen Dingen hat Rom, wie jeder Zweig der katholischen Kirche, in der sich kraft der apostolischen Succession die apostolische Autorität erhalten hat. Dagegen ist die päbstliche Suprematie ein ganz unberechtigter Anspruch. — So gefaßt, sind allerdings die Irrthümer der römischen Kirche nur Auswüchse an einem wahren Zweige der alten Kirche, die ihr Mark nicht berühren und sich leicht abschneiden lassen. Im Wesentlichen weiß Perceval die englische Kirche, diesen „apostolischen Zweig der katholischen Kirche" eins mit jener, und hofft eine Wiedervereinigung, wo dann die englische ihren zufälligen und temporären Karakter einer protestantischen Kirche aufgeben werde. Um so schärfer tritt er aber gegen die Dissenter auf. „Welcher Irrthum in der römischen Kirche ist so groß als der der Independenten, die die christliche Einheit zerreißen, oder der Baptisten, die die Kindertaufe verwerfen? Ja, alle Irrthümer der römischen Kirche, was sind sie gegen die ungeheuerliche gottlose Lehre vom Decretum absolutum? Sollen diese Sektirer als Brüder angesehen werden, so dürfen andere mit gleicher Liebe der römischen Kirche trotz ihrer Fehler begegnen.

Doch die Seele der ganzen Bewegung war Froude, Studirender, dann (1826) Fellow und Tutor des Oriel College, ein hochbegabter junger Mann, der seinen Freunden zu früh entrissen wurde in einem Alter von kaum 33 Jahren. Er war voll Wahrheitsdurstes, von tief- und weitschauendem Blick, unerbittlich consequent, von inniger Frömmigkeit und ascetischer Strenge; dabei aber nicht selten einseitig, fanatisch und wegwerfend in seinem Urtheil über Andersdenkende. Er hatte anfänglich einen Hang zum Rationalismus, bei näherer Prüfung aber war er zu der Ueberzeugung gekommen, daß die Vernunft wohl das Vermögen sey, gegebene Ideen in ihrem Zusammenhange zu erkennen, Thatsachen zu beurtheilen, aber nicht, aus sich selbst die Ideen zu entwickeln oder die Wahrheit zu finden. So wurde er weiter geführt zu der Kirche, als der göttlichen Anstalt, welche die geoffenbarte, objektive Wahrheit enthalte und bewahre. Die Kirche bot sich ihm zunächst in der Form der englischen dar. Aber eine eingehende Beschäftigung mit der englischen Reformationsgeschichte enttäuschte ihn. Er fand bei den Reformatoren zu viel Subjektivität in ihren Ansichten, zu viel Willkür in der Aenderung der alten Lehre und der kirchlichen Gebräuche. Von ihnen ab wendet er sich zu der Laud'schen Schule und wird durch diese zur alten Kirche zurückgeführt. In dem Kanon des Vincentius von Livinum: „Quod semper, quod ubique, quod ad omnibus creditum est", erkennt er das große Princip der Katholicität, das Kriterium der wahren Kirche. Die Kirche der ersten Jahrhunderte, in der sich allein allgemeine Uebereinstimmung findet, ist die vollkommene, wahre Kirche, der Maßstab, mit dem alle späteren Kirchen gemessen, das Vorbild, nach welchem sie hergestellt werden müssen, und zwar nicht bloß in der Lehre, sondern auch in Cultus und Disciplin bis ins Einzelnste. Auch in allen gleichgültigen und zweifelhaften Dingen muß man sich den Bräuchen der primitiven Kirche anschließen, da sie wohl aus der apostolischen Sitte sich herausentwickelt haben. Es kommt Alles darauf an, im Einklang mit der primitiven Kirche zu seyn; wo eine Nationalkirche von jener abweicht, da hört die Gemeinschaft mit ihr auf, Gemeinschaft findet aber statt auch mit einer fremdländischen Kirche, falls diese mit der primitiven übereinstimmt. Mit der römischen hatte Froude früher wohl eine Versöhnung für möglich gehalten, war aber durch einen Aufenthalt in Rom zu der Ueberzeugung gekommen, daß sie gestürzt werden müsse. — Mit dem Maßstab der primitiven Kirche gemessen, mußte ihm auch die englische in ihrer dermaligen Form als ungenügend erscheinen. Die Reformation, klagt er, habe das jus divinum der Kirche aufgegeben, die Predigt statt des Sakraments zum Gnadenmittel gemacht, aus der Abendmahlslehre das wesentliche Moment des sacrificium herausgenommen, die Rechtfertigung durch den Glauben als integrirenden Theil der Lehre von dem, was zur Seligkeit nöthig sey, hingestellt und vollends von dem kirchlichen System (Disciplin u. s. w.) sehen nur noch die Brosamen da, die von der Apostel Tische fielen. Er tröstet sich damit, daß die anglikanische Kirche nicht identisch sey mit der Kirche der Reformatoren, nicht gebunden an die Privatmeinung irgend eines Mannes oder einer Schule, und daß ihre Formularien in dem primitiven Sinne gedeutet werden können. Aber die Reformatoren trifft sein ganzer Haß. „Die Reformation", sagt er, „ist ein schlecht eingerichteter Beinbruch; das Bein muß wieder aufgebrochen werden, damit man es gut einrichte." — „Ich hasse", schreibt er später, „die Reformation und die Reformatoren mehr und mehr und bin nächstens überzeugt, daß der von ihnen ausgehende rationalistische Geist der falsche Prophet in der Apokalypse ist." Auch auf die protestantische „Phraseologie" dehnt sich sein Haß aus. Er will nichts gemein haben mit denen, die in unehrerbietiger Weise von der heiligen Eucharistie als des Herrn Mahl, von Gottes Priestern als Dienern des Wortes, vom Altar als des Herrn Tisch reden. — Wenn auch solche Aeußerungen, die sich nur in Briefen an vertraute Freunde finden, nicht zu streng beurtheilt werden dürfen, so zeigen sie doch, wie antireformatorisch er dachte und wie streng er sein primitives Princip durchführte. Er lebte sich so in das Ideal seiner Kirche hinein, daß er sich die ganze Denkweise der alten Zeit aneignete in Beziehung

auf theoretische Fragen nicht nur, sondern auch auf praktische, wie Cölibat, Fasten, Abschließung gegen die Welt, selbst die ehrfurchtsvolle Zurückhaltung (reserve) hinsichtlich heiliger Dinge, und daß er in der Wiederbelebung des monastischen Systems in England das beste Mittel sah, um in den großen Städten die Seelsorge gehörig zu treiben. Andererseits hatte er einen offenen Sinn für das Kirchlich-Aesthetische und wollte den Kirchenbaustil, die innere Einrichtung der Kirchen, die Kirchenmusik und Aehnliches nach den besten Mustern des Alterthums hergestellt sehen. In all' dem Bisherigen schloß sich Froude wesentlich an die Laud'sche Schule an, nur daß er theilweise noch entschiedener auf die primitive Kirche zurückging, in einem Punkte aber wich er entschieden von jener ab und schloß sich den Nonjurors an — in der Forderung der Unabhängigkeit der Kirche vom Staat, denn in der Einmischung des letzteren in kirchliche Angelegenheiten von der Reformationszeit an sah er einen Hauptgrund des Verderbnisses der Kirche. Alles, Lehre, Cultus, Verfassung und Disciplin, stand ihm im engsten organischen Zusammenhange, war ihm die Realisirung der Idee der Kirche als einer göttlichen Institution. — In Froude's Geiste war das ganze System des Tractarianismus vorgebildet, bei ihm finden sich die Anfänge zu Allem, was derselbe Gutes und Schlimmes zur Reife gebracht hat. Froude's Freunde gingen anfänglich zwar nicht so weit, wie er, in dem Hasse gegen die Reformatoren und in der Forderung der Repristination der primitiven Kirche, sie waren aber auch eben so weit entfernt von Achtung und Liebe gegen die Reformation. Auch sie sahen in der englischen Kirche einen Zweig der alten, der durch die Reformatoren viel zu viel beschnitten worden, aber immer noch der gesundeste unter allen Zweigen sey und unter gehöriger Pflege wieder so herrlich aufblühen und Früchte bringen könne, wie der Urstamm. Sie erkannten in dem von Froude aufgestellten primitiven Princip das einzig richtige, und sahen gleich ihm nur in der entschiedenen und unbedingten Unterwerfung unter die kirchliche Disciplin eine Rettung aus dem Rationalismus.

So war in aller Stille und in einem kleinen Kreise das Hochkirchenthum des 17. Jahrhunderts wieder aufgelebt, als gleichzeitig mit politischen Reformen (1832) auch kirchliche Reformen laut gefordert und die Liturgie und die Autorität der Bischöfe heftig angegriffen wurden. Da schien es an der Zeit zu seyn, die unveräußerlichen Rechte der Kirche zu vertheidigen und sie als die einzig wahre und primitive darzuthun. Zunächst nun war die Aufgabe, die Laien über den Begriff der Kirche, die Wichtigkeit des Sakramentes, die Bedeutung des Klerus als Verwalter desselben zu belehren. Es wurde demgemäß beschlossen, die Präambel des Ordinationsformulars sammt dem 23. und 26. Artikel in katechetischer Form zu erklären. Man hoffte zugleich, es würde eine solche Schrift nicht nur von der anglikanischen Kirche in England, Schottland und Amerika anerkannt, sondern auch ein Mittel werden, um eine Verbindung mit anderen Zweigen der Kirche in Schweden und im Orient einzuleiten und selbst auf nicht-bischöfliche Kirchen im In- und Ausland einen Einfluß auszuüben. Die Schrift, die zu diesem Zwecke vorbereitet wurde, hieß „The Churchman's Manual (des Kirchenmannes, d. h, Episkopalkirchlichen, Handbuch), entworfen als ergänzender Katechismus für den Gebrauch der Mitglieder der Kirche". Anfangs 1833 wurde die Publikation dieses Entwurfs begonnen und derselbe im April an Hugh Rose, Pfarrer von Hadleigh in Suffolk zur Revision geschickt und dann an William Palmer in Oxford, W. Hook, Pfarrer in Coventry, und endlich an Bischof Walker in Edinburg. Noch aber hatte dieser Entwurf die Runde nicht gemacht, als die Irische Kirchengutakte, wodurch 10 irische Bisthümer aufgehoben wurden, energische Maßregeln nöthig zu machen schien, um das Unheil wo möglich noch abzuwenden und ferneren Gewaltthaten gegen die Kirche vorzubeugen. Rose lud seine Freunde Froude, Keble, Newman und Perceval zu einer Conferenz in Hadleigh ein, welche vom 25. bis 29. Juli tagte, um theils das obengenannte Handbuch einer gründlichen Revision zu unterwerfen, theils über die nöthigen Schritte zum Schutze der Kirche zu berathen. Man vereinigte sich zunächst

über zwei Punkte, die die Grundlage des gemeinsamen Handelns bilden sollten: 1) „die feste und praktische Aufrechthaltung der Lehre von der apostolischen Succession, die durch die irische Kirchenakte so schwer verletzt worden sey", 2) „die Bewahrung der in dem Prayer Book enthaltenen christlichen Lehre in ihrer Integrität mit der Absicht, den Socinianischen Sauerteig fern zu halten, von dem dasselbe durch die vom Parlament beabsichtigten Aenderungen angesteckt werden würde". Ferner wurde die Bildung einer Association der Freunde der Kirche in Vorschlag gebracht, deren Aufgabe seyn sollte, „die Lehren, die Liturgie und die Disciplin der Kirche rein und unverletzt zu bewahren und den Kirchlichen eine Gelegenheit zu geben, ihre Ansichten auszutauschen und in großem Maßstabe zusammenzuwirken." Froude war jedoch gegen diese Vorschläge, da er durchaus keine andere Gesellschaft wollte, als die Kirche selbst. Er drang durch und der Gedanke an eine Association wurde aufgegeben. Dagegen wurden zwei Adressen an den Erzbischof von Canterbury veranlaßt, die die treue Anhänglichkeit an die Kirche bezeugen sollten, die eine von Geistlichen, welche mit 7000 Unterschriften (mehr als der Hälfte der Geistlichkeit) bedeckt war, die andere von Laien, welche von 230,000 Familienvätern unterzeichnet worden seyn soll. War auch eine Association nicht zu Stande gekommen, so fühlten doch die Männer, die sich zum Schutze der Kirche zusammengethan, das Bedürfniß, sich über die Hauptpunkte ihres Verfahrens näher zu verständigen. Im Wesentlichen eins, konnten sie über einen Punkt sich nicht vereinigen — über die Trennung der Kirche vom Staate. Newman protestirte gegen eine Trennung, hielt es aber doch für Pflicht, dieselbe als möglich ins Auge zu fassen und darauf gerüstet zu seyn. Keble erklärte die Einheit von Kirche und Staat, wie sie dermalen aufgefaßt werde, geradezu für sündhaft, und Froude war gleicher Ansicht. Es wurde deshalb dieser Punkt bei Seite gelassen. Keble stellte nun Anfangs September das Wesentliche in einem Entwurf zusammen, der als Programm der Oxforder Kirchenfreunde gelten kann:

„In Anbetracht, daß 1) der einzige Weg zur Seligkeit der Genuß des Leibes und Blutes unseres geopferten Erlösers, und 2) das für diesen Zweck von Ihm ausdrücklich verordnete Mittel das heil. Sakrament der Eucharistie ist, 3) daß die von Ihm nicht minder autorisirte Gewähr für den Fortbestand und die rechte Verwaltung dieses Sakramentes die apostolische Bevollmächtigung (commission) der Bischöfe und unter ihnen der Presbyter der Kirche ist, 4) daß unter den gegenwärtigen Verhältnissen der Kirche von England besondere Gefahr da ist, daß diese Dinge gering geschätzt und thatsächlich verläugnet und dadurch viele Christen zu unsicheren und nicht autorisirten Arten der Communion geführt oder verlockt werden, was oft zum Abfall führt — so wollen wir uns verpflichten: a) jede Gelegenheit wahrzunehmen, um allen unserer Obhut Anvertrauten das unschätzbare Vorrecht der Gemeinschaft mit unserem Herrn durch die Nachfolger der Apostel einzuschärfen, und sie zu dem Entschluß zu bringen, dasselbe unversehrt ihren Nachkommen zu überliefern, b) Bücher und Traktate zu schreiben und zu verbreiten, um die Leute mit der Idee einer apostolischen Commission vertraut zu machen, ihnen den Einfluß dieser Lehre auf das Gefühl und die Grundsätze in den reinsten und ältesten Kirchen vorzuhalten und insbesondere auf die Früchte derselben hinzuweisen, wie sie sich in dem Leben der primitiven Christen, in ihrer Gemeinschaft unter einander bei aller äußerlichen Entfernung und in ihrem Muth im Leiden um der Wahrheit willen geoffenbart haben, c) zu thun, so viel an uns liegt, um unter den Kirchengenossen täglichen Gebetsgottesdienst und fleißigen Abendmahlsgenuß anzuregen, d) jedem Versuch entgegenzutreten, die Liturgie auf ungenügende Autorität hin, d. h. ohne das freie und wohlerwogene Urtheil der Kirche, zu ändern, e) alle mit den Punkten in unserer Disciplin und Gottesdienstordnung bekannt zu machen, welche am meisten mißverstanden oder unterschätzt werden, und solchen Rath zu geben, der am besten zur Aufrechthaltung derselben führt."

Wie dieser Entwurf als Programm der Urheber der neuen Partei gelten kann, so ist The Churchman's Manual als Bekenntnißschrift der Partei anzusehen, da

es dem Gutachten aller bei der Sache Betheiligten unterbreitet und von denselben angenommen wurde. Es war nach der Hadleigh Conferenz den übrigen schottischen Bischöfen zugesandt worden, die es mit der wärmsten Theilnahme aufnahmen. Auch viele englische Geistliche, denen es mitgetheilt worden war, nahmen es sehr beifällig auf und versprachen ihre Mitwirkung, u. A. Dr. Routh, Präsident von Magdalen College, und Dr. Wordsworth, Vorstand des Trinity College in Oxford. Die schottischen Bischöfe hatten gerathen, das Buch in England durch Bischöfe sanktioniren und in ihren Diöcesen einführen zu lassen. Es wurde deshalb dem Erzbischof von Canterbury (Dr. Howley) vorgelegt mit der Bitte um seine officiale Sanktion. Der Erzbischof lehnte aber das Gesuch ab, obwohl er nicht gegen die Veröffentlichung desselben war. Dieser Katechismus nun, wie schon gesagt, entwickelt den Begriff der Kirche, als der Einen, katholischen und apostolischen; faßt die Sakramente objektiv als Gnadenmittel (beim Abendmahl wird gesagt: Brod und Wein sind consekrirt, um in geistlicher Weise Leib und Blut Christi zu werden); lehrt die apostolische Succession, Episkopat und Priesterstand, und behauptet, daß die Kirche allein den wahren Sinn der heil. Schrift zu bestimmen, über die Praxis der Kirche (Cerimonien, Cultus, Disciplin) aber die Autorität der Bischöfe zu entscheiden habe, denen die Laien Gehorsam schuldig seyen. Alle Kennzeichen der wahren Kirche werden in der englischen gefunden und ihr gegenüber sowohl die protestantischen Dissenter gestellt, welche keine Vollmacht haben, das geistliche Amt zu führen und von der Apostelgemeinschaft abgefallen seyen, als auch die römischen Dissenter („ein ungesunder und verderbter Zweig der katholischen Kirche") als deren neun Irrlehren aufgezählt werden: Bilderdienst, Mariendienst, Transsubstantiation, Kelchentziehung, Cölibat, Fegfeuer, Oberherrschaft der römischen Kirche, Forderung des Gehorsams gegen den Bischof von Rom und die Siebenzahl der Sakramente. Dieser Katechismus, die einzige gemeinschaftlich abgefaßte Schrift der neuen Oxforder Schule, war der erste Traktat, der veröffentlicht wurde, „um den Bedürfnissen der Zeit zu begegnen (the first Tract put forth to meet the exigencies of the Times)". Ihm folgten 90 andere Tractate (Tracts for the Times), daher die Verfasser derselben und ihre Anhänger Tractites, Tractists, gewöhnlich Tractarians genannt wurden.

2) Die 90 Tractate. — Entwickelung und Consolidirung des Tractarianismus 1833—1841. — Die Tractate waren das Hauptmittel zur Verbreitung der Ansichten der neuen Oxforder Schule, die aber zugleich auch in zahlreichen Predigten, Abhandlungen in Vierteljahrsschriften, in Zeitungen, sowie in theologischen Schriften, Erzählungen und Gedichten ihre Grundsätze entwickelte und durch Uebersetzung der Kirchenväter zu unterstützen suchte. Bei der Abfassung der Tractate betheiligten sich hauptsächlich Keble und Newman, weniger Perceval. Von Froude rührt nur der nach seinem frühen Tode veröffentlichte 63. Tractat her. Rose zog sich schon nach der Hadleigh Conferenz zurück. Dagegen trat ein anderer sehr bedeutender Mitarbeiter ein, Dr. Pusey, der bald neben Newman als Hauptvertreter des Tractarianismus galt. Der erste Tractat erschien am 9. Sept. 1833, diesem folgten in kurzen Zwischenräumen andere, so daß bis Ende Oktober 1835 schon 70 Nummern (gesammelt in 2 Bänden) ausgegeben waren. Diese, kurz gefaßt, behandelten vorwiegend die Lehren von der apostolischen Succession, von der Kirche, dem Episkopat, daneben Liturgisches, Feier der Heiligentage, Fasten, Gehorsam der Laien gegen die Kirche. Es waren meist Originalabhandlungen, daneben jedoch auch Auszüge aus anderen Schriften, namentlich aus denen des Bischofs Wilson von Sodor und Man († 1755), der die primitive Kirchenzucht wieder eingeführt hatte. Gleichzeitig mit diesen Tractaten erschienen Auszüge aus den ältesten Kirchenvätern (Records of the Church). Schon am Schlusse dieser Reihe von Tractaten machte Pusey den Anfang zu eingehenderen Aufsätzen mit seinen Tractaten über die Taufe (Tr. 67—70), und von da an erschienen die Tractate fast nur vierteljährlich, aber viel umfangreicher als die früheren, so daß die 20 letzten Tractate, 4 Bände umfassend, über 5 Jahre sich verbreiten. Sie enthalten Polemisches

(gegen Rom), 4 Catenae Patrum, betreffend die vier Hauptlehren von den Sakramenten, der apostolischen Succession und der Kirche, und namentlich die Lehre über Zurückhaltung, mystische Interpretation und die Behandlung der 39 Artikel, welche ihrem Erscheinen ein Ende machten.

Anfänglich fanden die Tractate, die fast nur von Geistlichen gelesen wurden, vielfach eine günstige Aufnahme. Sie enthielten nichts, was sich nicht aus der Liturgie, dem Katechismus und Ordinationsformular der englischen Kirche rechtfertigen ließ, nichts, was den 39 Artikeln geradezu widersprach. Den Bischöfen, deren Stuhl durch die politischen Reformstürme und die schonungslosen Angriffe der kirchlichen Gegner jüngst erst heftig erschüttert worden war, konnte es nur erwünscht seyn, daß durch die stark betonte Lehre von der apostolischen Succession ihr Amt auf den Fels der göttlichen Berechtigung gestellt und von den Laien Gehorsam gegen ihre geistlichen Oberen gefordert wurde. Die Hochkirchlichen der alten Schule, welche die evangelische Partei, die ihnen die Herrschaft entrissen, fast ebenso haßten wie die Dissenter, freuten sich über die Bildung der kampftüchtigen Phalanx, welche den Evangelischen den Krieg erklärte und das verlorene Gebiet wieder zu erobern begann. Aber die evangelische Partei ihrerseits sah vom Anfang an mit Argwohn auf die Oxforder Schule. Ihr Organ, The Christian Observer, war das erste, das Lärm schlug. Die Oxforder Theologen, so sagt dasselbe im Märzheft 1834 mit Beziehung auf den 3. Tractat, kämpfen um die Gewalt der Schlüssel in der ganzen Ausdehnung des römisch-katholischen Priesterthums. Die Dekrete des Tridentinum vor Jahrhunderten sind nicht unverhüllter papistisch als diese Oxforder Tractate im Jahre 1834. Die Leute sollen nicht für sich selbst denken, sondern als ausgemacht annehmen, daß Alles richtig sey, was ihnen aufgelegt werde; und wenn sie in dem Allgemeinen Gebetbuch lesen, sollen sie es nicht für Menschen-, sondern für Gottes Stimme halten. Es ist etwas so gemüthlich Ehrliches in diesem Oxforder Geständniß der Papisterei, daß kein Dissenter darüber böse seyn kann, aber die Freunde der Kirche müssen es beklagen. — Newman nahm den Fehdehandschuh auf. Seine Via Media (Tract. 38. 41., Juni 1834) war die Antwort auf den Vorwurf der papistischen Tendenz des apostolischen Systems. Nicht wir, sagt er, sondern die Gegenwart ist abgewichen von dem Glauben der Reformatoren, von den Rubriken des Gebetbuches, die man freilich heutzutage papistisch nennen würde. Manches ist außer Uebung gekommen, wie das Formular für Krankenbesuche, das Athanasische Bekenntniß und die Oblationen. Es ist der Ruhm der englischen Kirche, daß sie den „Mittelweg" eingeschlagen hat zwischen den sogenannten Reformatoren und den Romanisten. Die 39 Artikel sind nicht unsere Glaubensregel, sondern die Lehre, welche die Apostel in der heil. Schrift verkündeten und den ältesten Kirchen einprägten. Ich sehe die Kirche als einen Boten Christi an, reich an alten und neuen Schätzen, die sich im Laufe der Jahrhunderte aufgehäuft haben. Davon sind die 39 Artikel nur ein Theil. Sie sind nicht ein corpus divinitatis, sondern zum großen Theil nur Proteste gegen gewisse Irrthümer in einer gewissen Periode der Kirche. An die Artikel bin ich durch meine Unterschrift gebunden, aber noch feierlicher durch Taufe und Ordination verpflichtet, zu glauben und aufrecht zu erhalten das ganze Evangelium von Christo. Die Liturgie, die von den Aposteln herstammt, ist das Depositorium ihrer vollständigen Lehre, die Artikel sind polemisch und meist nur gegen grobe Irrthümer gerichtet. Das Gebrechen der jetzigen Kirche ist der Mangel der Kirchenzucht, die Verachtung und Verdrehung der Sakramente, da die Kraft Christi im Sakramente geläugnet wird. Eine neue Reformation thut noth. Zwar sollen die Artikel nicht geändert, aber ein Protest gegen Erastianismus und Latitudinarianismus, sowie ein Zusatz über die apostolische Commission denselben beigefügt werden. — Diese Auseinandersetzung war nun freilich nicht geeignet, die Besorgnisse der evangelischen Partei zu zerstreuen. Man sah in Newman's „Mittelweg" nur die alte Römerstraße. Doch kam es zunächst nicht zu einem entschiedenen Kampf. Die Tractate, welche bis zu Anfang des Jahres 1836 erschienen, offenbarten wenigstens

keinen weiteren Fortgang in der Richtung nach Rom. Im Frühling des Jahres 1836 aber traten die Tractarianer auch in einer praktischen Frage kampfgerüstet ins Feld. Es war dieß in dem Hampdenstreit. Dr. Hampden (seit 1848 Bischof von Hereford) gehörte der theologisch-freien Richtung an, welche später besonders durch den Einfluß seines Freundes, des berühmten Thomas Arnold, sich verzweigt hat und unter dem Namen der breitkirchlichen Partei bekannt geworden ist. Hampden, der mit größter Auszeichnung seine Studien absolvirt hatte, war 1832 zum Bampton Lecturer, das Jahr darauf zum Principal of St. Mary's Hall, 1834 zum Professor der Moral-Philosophie ernannt worden. Er hatte durch seine Bamptonlectures und besonders dadurch Anstoß gegeben, daß er für Abschaffung der Unterschrift zu den 39 Artikeln stimmte, was von Alters her die Bedingung des Zutritts zu den Universitäten gewesen. Als er nun im Frühling des J. 1836 von der Krone zum königl. Professor der Theologie ernannt wurde, brach von Seiten der Tractarianer der Sturm los. Sie petitionirten gegen Hampden's Anstellung, und da dieß umsonst war, faßten sie eine Erklärung des Inhalts ab, Hampden habe Grundsätze aufgestellt, die nicht allein die heil. Schrift, sondern die christliche Wahrheit selbst umstoßen, und stellten an den Rath der Collegienvorstände das Gesuch: 1) eine Adresse an die Bischöfe zu richten, daß sie von Candidaten der Theologie nicht verlangen, Vorlesungen bei Hampden zu hören, 2) daß Hampden bei der Wahl der Universitätsprediger nicht solle mitstimmen dürfen und eben so wenig bei der Untersuchung über Häresie. Die Collegienhäupter lehnten zwar dieses Ansuchen ab, ließen sich aber doch durch die Aufregung dazu bestimmen, eine Convocation (Versammlung aller Universitätsmitglieder) zu halten, Hampden ein Mißtrauensvotum zu geben und den zweiten oben genannten Punkt anzunehmen. Doch die beiden Proctoren der Universität machten von ihrem Rechte des Veto Gebrauch und die Beschlüsse fielen zu Boden. Frisch von diesem Kampfplatze trat Dr. Arnold mit geschlossenem Visir in einem geharnischten Artikel im Aprilheft des Edinburgh Review (1836): „The Oxford Malignants and Dr. Hampden", zur Vertheidigung seines Freundes auf und zum Kampf gegen die Malignanten (ein Name, der in Cromwell's Zeit für die hochkirchlich-royalistische Partei gebraucht wurde) oder Oxford Conspirators (wie sie sich selbst einmal scherzweise genannt hatten). Er stellt sie mit den Nonjurors und Hochkirchlichen im Anfange des 18. Jahrhunderts zusammen. Diese Partei, jetzt wie damals, bestehe aus zwei Elementen, der Hophni- und Pinehasschule, den niedriggesinnten, weltlichen, unwissenden Dienern nicht des Evangeliums, sondern der Aristokratie, und den formalistischen, judaisirenden Fanatikern, die von jeher eine Schmach der englischen Kirche gewesen seyen. Der Fanatismus der Katholiken habe etwas Großartiges, aber der Fanatismus der englischen Hochkirchlichen sey eine reine Lächerlichkeit. Kleidung, Ritual, Cerimonien, eine technische Phraseologie, der Aberglauben einer Priesterschaft ohne Macht, die Form einer Episkopalregierung ohne ihre Substanz; ein System, unvollkommen, paralysirt, nicht souverän, ohne den Muth, das Joch abzuwerfen, gegen das es immer murre — das seyen die Gegenstände des hochkirchlichen Fanatismus, die, wenn auch vollständig gewonnen, Niemand weiser und besser machen, keinen intellektuellen, moralischen und geistlichen Nutzen bringen, keine religiöse oder sociale Wirkung haben werden, außer die, Sinn in Unsinn, und Heiligkeit des Herzens und Lebens in Formwesen und Heuchelei zu verkehren. Nur in der judaisirenden Richtung im Neuen Testamente finde sich eine Parallele zu diesen Oxforder Hochkirchlichen in den Gegnern des Paulus, den vierzig Fanatikern, die sich verschworen, ihn zu tödten, in den Leuten, die Minze, Till und Kümmel verzehnten. Das seyen die Prototype der Oxforder Verschworenen. — Das Signal zu einem allgemeinen Kampf war gegeben, der in Tagblättern, Zeitschriften und Flugschriften mit großer Heftigkeit geführt wurde und die Oxforder Schule zum Tagesgespräch machte. Diese aber war durch die Niederlage, die sie in Hampden's Streit erlitten, und durch die heftigen Angriffe, die auf ihre romanisirende Tendenz gemacht wurden, keineswegs entmuthigt. Die Kelle in der einen Hand, in der anderen

das Schwert, arbeiteten sie rüstig an ihrem primitiven Tempel fort. Um ihre Lehre als die geschichtlich begründete, orthodoxe darzuthun, knüpften sie mittelst der Catenae Patrum (Tract. 71. 76. 78. 81.) die apostolische Succession, die Taufwiedergeburt, das katholische Princip der Kirche und die Eucharistie an die Lehre der Väter an, und ließen von 1838 an eine Bibliothek der Kirchenväter (A Library of the Fathers of the Holy Catholic Church anterior to the division of the East and West) in englischer Uebersetzung erscheinen. „Das Alte und Neue Testament", heißt es in der Vorrede, „ist die Quelle der Lehre, die katholischen Väter aber der Kanal, durch welchen dieselbe herabfließt zu uns." Waren aber diese Arbeiten nur eine weitere Begründung dessen, was die Oxforder Schule bisher gelehrt, so gingen gleichzeitig einige Tractate in romanisirender Richtung weiter. Es wurde im 75. Tractat das römische Brevier mit Ausschluß etlicher späterer Zusätze, als reich an Stoff für Privaterbauung empfohlen. Noch viel bedenklicher aber erschien der von einem Prediger Williams 1837 veröffentlichte Tractat (Nr. 80., fortgesetzt in Tract. 87) „über die Zurückhaltung (Reserve) in Mittheilung von religiösen Wahrheiten". Dieser Tractat wollte nichts Geringeres, als die Disciplina arcani der alten Kirche wieder zur Geltung bringen. Christus selbst und nach ihm die Apostel und Väter haben solche Zurückhaltung beobachtet, wogegen das rückhaltslose Predigen aller Lehren auch vor Ungläubigen, das ungebührliche Hervorheben der Rechtfertigungslehre (was gegen die Schriftlehre sey) und unbesonnenes Vertheilen von Bibeln und Tractaten die Losung der Gegenwart sey. Dadurch werde nur ein Wahnglaube und die Lust zu schädlicher Spekulation geweckt. Christus und der heil. Geist verhülle sich vor den Augen der Welt und strafe mit Blindheit die, welche mit spekulativem Geiste der Wahrheit nahen. Nur durch thatsächlichen Gehorsam komme man zur Erkenntniß der heiligen Wahrheiten; nur die glühende Frömmigkeit sey der Schlüssel zu den verborgenen Schätzen Gottes, durch kirchliche Zucht, nicht durch Predigen werde der sittliche Karakter gebildet. Der Unwille, welchen diese unevangelische Scheidung zwischen esoterischer und exoterischer Lehre, die Zurückdrängung der Rechtfertigungslehre hinter die kirchliche Zucht erregte, wurde noch gesteigert durch den 1838 und 1839 veröffentlichten Nachlaß des R. H. Froude. Ein Einblick in die geheimen Anfänge des Tractarianismus war dadurch eröffnet, über dessen antiprotestantische Tendenzen ferner kein Zweifel seyn konnte, da Froude's Freunde ihn als ihren Führer priesen und sich im Wesentlichen zu seinen Ansichten bekannten. Hatte die Oxforder Schule bisher nur den Mittelweg zwischen Rom und den protestantischen Sekten gehen wollen, so war es jetzt deutlich geworden, daß diese Mittellinie den anderen nicht parallel lief, sondern anfangs unvermerkt, aber immer entschiedener nach der römischen Seite sich neigte. Vergeblich suchte Pusey in einem Briefe an den Bischof von Oxford dieß zu läugnen. Die Thatsachen widerlegten ihn. Williams hielt fest an seiner Forderung der Disciplina arcani (Tract. 87.) und Keble trieb in dem 89. Tractat „über die mystische Erklärungsweise der Kirchenväter", deren abenteuerlichsten Einfälle vertheidigt werden, die abergläubische Verehrung der primitiven Kirche auf die Spitze. Die Meister der Oxforder Schule hatten längst ihre Jünger daran gewöhnt, die römische Kirche als eine legitime Tochter der primitiven anzusehen, so gut wie die englische, und die Verirrungen der älteren Schwester gelinde zu beurtheilen, die protestantischen Bastarden dagegen zu verachten und die englische Reformation selbst als ein unglückliches Ereigniß zu beklagen. Was Wunder, wenn einigen jungen Heißköpfen die Differenzen zwischen der römischen und englischen Schwester viel geringfügiger erschienen, als der Vorwurf des Schisma? wenn Viele Bedenken trugen, die protestantischen 39 Artikel zu unterzeichnen, und auf dem Punkte standen, zur römischen Kirche überzutreten? Diese Schwierigkeit wollte Newman durch den 90. Tractat, „Bemerkungen über gewisse Punkte in den 39 Artikeln", heben, indem er zu zeigen versuchte, daß die Artikel wohl unterzeichnet werden können, indem sie nicht gegen die Lehre der katholischen Kirche des Alterthums, sondern nur gegen gewisse Irrthümer der damaligen römischen Kirche ge-

richtet seyen. Er that dieß mit der rabulistischen Gewandtheit eines Advokaten, der eine verlorene Sache zu vertheidigen hat. Die Frage ist ihm nicht, was die Artikel wirklich lehren, sondern wie sie sich drehen und deuten lassen, um der katholischen Lehre möglichst nahe zu kommen. So findet er denn, kurz gesagt, Folgendes: Artt. 6. und 22. läugnen nicht, daß die apostolische Tradition, in den Glaubensbekenntnissen zusammengefaßt, zusammen mit der Schrift die Glaubensregel bilden. Nicht der Glaube allein rechtfertigt, sondern Glaube, Taufe und Werke, ja in einem gewissen Sinne (Art. 11.). Werke vor der Rechtfertigung (Art. 12.) sind zwar Gott nicht so wohlgefällig, wie die nachherigen, aber machen doch für die Gnade der Rechtfertigung empfänglich. Der 29. Art. gibt nicht eine logische Definition der Idee der Kirche in abstracto, sondern die Beschreibung der wirklich existirenden Einen katholischen Kirche, die über die ganze Welt verbreitet ist, ohne jedoch die Gränzen der Kirche oder Gemeinschaft der einzelnen Kirchen näher zu bestimmen. Die allgemeinen Concilien (Art. 21.) können irren, haben aber die Verheißung, daß sie nicht irren sollen, wenn sie im Namen Jesu berufen sind. Dahin gehören die 4 bis 6 Concilien, welche das Homilienbuch anerkennt; diese sind infallibel und autoritativ. In der Lehre vom Fegfeuer (Art. 22.) ist nur das falsch, daß Verdammte dadurch selig werden können, eben so in der Fürbitte für die Todten; bei den Indulgenzen wird nur die Lehre verworfen, daß der Pabst mittelst Ablaßgelder Sündenvergebung im anderen Leben verschaffen könne; bei der Bilder- und Reliquienverehrung nur die götzendienerische Ehrenbezeugung. Anrufung der Heiligen ist nicht an sich verdammt, sondern nur das darin, was der Ehre Gottes Eintrag thut, d. h. direkte, absolute, sakrificielle Gebete, nicht aber indirekte, relative und untergeordnete. Bei der Siebenzahl der Sakramente (Art. 25.) ist zwischen dem Sakrameut im weiteren und im engeren Sinne zu unterscheiden. Der Art. 28. über Transsubstantiation läugnet nicht jede Art von Wandelung, sondern nur die Verwandlung der materiellen Elemente in einen irdischen, fleischlichen Leib mit Gestalt und Gliedern. Das Meßopfer (Art. 31.) wird nicht verworfen, sofern es ein commemoratives Opfer für die Lebendigen und die Todten ist, sondern nur dagegen ist der Artikel gerichtet, daß das Meßopfer verschieden sey von dem Opfer am Kreuz und sofern es als Einnahmsquelle für die Ministranten diene. Der Cölibat (Art. 32.) ist nicht geboten, sondern der Wahl des Einzelnen überlassen. Bei den Homilien endlich (Art. 35.) wird gesagt, daß nicht jeder einzelne Satz unbedingt angenommen werden müsse, z. B. der, daß der Pabst der Antichrist sey; dagegen werden 67 Sätze daraus ausgezogen, welche die Autorität der Väter und der ersten 6 Concilien, die Heiligkeit der primitiven Kirche, den sakramentalen Karakter der Ehe, die wirkliche Gegenwart Christi im Abendmahl, Nutzen des Fastens und der guten Werke u. A. lehren. Entschieden verdammt wird (Art. 38.) die angemaßte Suprematie des Pabstes. Zum Schlusse begegnet Newman dem Vorwurfe, daß diese Erklärung der Artikel antiprotestantisch sey, damit, daß er sagt: Es ist unsere Pflicht, die reformirten Confessionsartikel in möglichst katholischem Sinne zu fassen und sie so in Einklang mit dem Allgemeinen Gebetbuch zu bringen. Die geforderte Deklaration verlangt die Artikel im buchstäblichen grammatischen Sinne zu fassen und überhebt uns damit der Nothwendigkeit, sie nach den Ansichten ihrer Abfasser zu erklären. Die Artikel lassen viele Fragen offen, die Homilien zeigen deutlich, daß die Artikel nicht exklusiv sind gegen die, welche die Theologie der frühesten Zeit der der Reformatoren vorziehen. Sie waren absichtlich so weit gefaßt, um auch diejenigen hereinzuziehen, die in ihrem Protestantismus nicht so weit gingen als die Reformatoren.

Keine Schrift der tractarianischen Schule hat solche Sensation erregt, als dieser 90 Tractate, auf der einen Seite Freude darüber, daß man auch mit römischen Ansichten noch in der englischen Kirche bleiben könne, auf der anderen die größte Entrüstung über dieses Meisterstück jesuitischer Moral. Die 39 Artikel hatten stets als das Hauptbollwerk der englischen Kirche Rom gegenüber gegolten, Newman wagte es, dasselbe

fast an allen Punkten zu durchbrechen, um das Heer der römischen Irrlehren hereinzulassen. Konnte es einen gefährlicheren Ausweg für die bekümmerten Gewissen geben, als den der reservatio mentalis, welche Newman in jenem Tractat seinen Schülern empfahl? War er damit nicht selbst schon principiell zur römischen Kirche übergetreten? Wenn das der unvermeidliche Ausgang des gepriesenen Mittelwegs war, so war es hohe Zeit, daß die englische Kirche sich dagegen erklärte.

Kurz nach dem Erscheinen des 90. Tractats wurde am 15. März 1841 von dem Vicekanzler, den Collegienhäuptern und Proctoren der Universität eine Sitzung gehalten und erklärt, daß die Tractate keineswegs von der Universität sanktionirt werden und daß die Art der Interpretation der 39 Artikel, die im 90. Tractat vorgeschlagen werde, aber dem Sinne der Artikel eher ausweiche als ihn erkläre, und die Unterschrift zu denselben mit der Annahme der von ihnen bekämpften Irrthümer zu vereinigen suche, ihren Zweck verfehle und mit der gebührenden Beobachtung der von den Studirenden geforderten Unterschrift der Artikel unvereinbar sey. Auch der Bischof von Oxford (Dr. Bagot) seinerseits, der bis dahin sich den Tractarianern sehr günstig gezeigt hatte, sah sich nunmehr genöthigt, einzuschreiten. Er sandte Newman eine Botschaft des Inhalts: „daß der 90. Tractat anstößig sey und leicht den Frieden und die Ruhe der Kirche stören könnte", und gab ihm die Weisung, daß die „Tractate für die Zeit" nicht fortgesetzt werden sollen. Newman unterwarf sich dem Bischof (Brief vom 29. März), und das Erscheinen der Tractate hatte ein Ende. Auch die anderen Prälaten erklärten sich zum größten Theil gegen die Oxforder Schule und viele ihrer gemäßigten Anhänger zogen sich von ihr zurück und sagten sich zum Theil öffentlich von ihr los. Eine Fluth von Gegenschriften wurde durch den 90. Tractat hervorgerufen von Seiten aller Nichthochkirchlichen, namentlich der evangelischen Partei, deren Warnungen vor den romanisirenden Tendenzen der Oxforder jetzt glänzend gerechtfertigt waren. Mit großem Behagen aber sahen die Katholiken dem Gange der Dinge zu. Dr. Wiseman, der die Entwicklung des Tractarianismus mit gespannter Aufmerksamkeit verfolgt hatte, war deß gewiß, daß er an der Gränze des Katholicismus nicht stehen bleiben könne; denn die Concilien und Väter seyen mindestens eben so schwer zu erklären als die Bibel selbst, und darum sey in letzter Instanz ein lebender und infallibler Erklärer nothwendig. Auch sey es ein Widerspruch in sich selbst, die einzelnen Theile des katholischen Systems mit Vorliebe anzunehmen und die Wurzel und einzig sichere Stütze desselben zu verwerfen. An der Gränze des römischen Gebietes aber waren Newman und viele seiner Freunde schon angekommen, die Frage war nur, wie bald sie dieselbe überschreiten würden.

3) Die Uebertritte zur römischen Kirche. 1841—1852. — Es war ein empfindlicher Schlag für die Oxforder Schule, daß nicht bloß der Bischof der Diöcese das fernere Erscheinen der Tractate hemmte, sondern auch die höchstgestellten Männer der Universität und die meisten Prälaten der englischen Kirche sich gegen den Tractarianismus wenigstens in seiner jüngsten Entwicklungsform erklärten. Andererseits war es für die Sache des Anglokatholicismus selbst ein Gewinn, daß damit ein Anstoß gegeben war zur Scheidung und theilweisen Ausscheidung der verschiedenartigen Elemente innerhalb des Tractarianismus. Die Oxforder Schule galt bis dahin als ein in sich abgeschlossenes Ganze, ihre Tractate wurden angesehen als Darlegung der gemeinsamen Lehre der Anglokatholiken, daher auch, obwohl mit Unrecht, die ganze Schule für die Ansichten der Einzelnen verantwortlich gemacht wurde. Die Meisten von denen, welche einem gemäßigten Anglokatholicismus zugethan waren, freuten sich deßhalb, daß die Fortsetzung der Tractate gehemmt wurde, und waren eifrig bemüht, zu zeigen, daß Newman's Kryptokatholicismus keineswegs identisch sey mit dem wahren Anglokatholicismus, für den in wenigen Jahren schon ein großer Theil der Geistlichkeit und viele Laien gewonnen waren. Perceval war es zunächst, der in der Vorrede zu seinem Buche „A Collection of Papers connected with the Theological Movement etc. 1842" die tractarianischen Lehren in zwei Klassen theilte, die eigentlich katho-

lischen Lehren und die Privatansichten Verschiedener. Die „katholischen" Lehren im höchsten Sinne sind die, welche durch die heilige Schrift gewährleistet sind und allgemein von allen Zweigen der Kirche in Dekreten, Liturgien und Ritualien gelehrt werden. Dahin gehören 1) die apostolische Succession, wie sie im englischen Ordinationsformular gelehrt wird, 2) die Taufwiedergeburt, welche im englischen Katechismus und Taufformular ausgesprochen ist, 3) das Eucharistie-Opfer und die wirkliche Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi nach dem Abendmahlsformular, und 4) die Appellation an die Kirche, die von Anfang an die Bewahrerin und Zeugin der Wahrheit ist, gemäß den Canones vom Jahre 1571. In die zweite Klasse gehören verschiedene Lehren, die verschiedentlich in der Kirche aufgestellt, aber nicht allgemein angenommen worden sind, wie 1) die Forderung, sich beim Gebet gegen Osten zu kehren, 2) die Läuterung der Seelen und ihr Wachsen in der Gnade im Mittelzustand, 3) Pusey's Lehre über die Sünde nach der Taufe, 4) William's Reservatio und 5) Keble's Ansicht über die mystische Interpretation. Diesen scharfen Unterschied machte Perceval, der sich früher keineswegs so behutsam geäußert, um das Anstößige in dem Tractarianismus zu entfernen und die primitive Lehre auf den unantastbaren Boden der kirchlichen Bekenntnißschriften zu stellen. Die vier erstgenannten Lehren nun sollen als wesentliche und centrale Lehren des Anglokatholicismus angesehen werden. Damit war der Grund gelegt für die rechte Mitte des Tractarianismus, der sich alle anglikanischen Theologen unbedingt anschließen konnten. Mehr in der Richtung nach Rom hin standen Pusey und Keble, auf der äußersten Flanke Newman, Ward und viele jüngere Theologen. Während aber so die einen durch die Verurtheilung des 90. Tractats vorsichtiger geworden, nach dem Centrum sich zurückbewegten oder wenigstens einen entscheidenden Schritt vorwärts noch vermieden, hatten sich andere, da Newman's Vermittlungsversuch so ganz fehlgeschlagen war, nicht mehr zurückhalten lassen und waren zu Rom übergetreten. Es waren zunächst keine Männer von Namen, aber man hatte allen Grund, zu erwarten, daß die Führer den schon ins römische Gebiet eingerückten Vorposten bald folgen würden. Jeder Schritt, den sie thaten, zeigte das. Pusey sprach in einer Predigt, die er am 4. Sonntage nach Ostern 1843 als Universitätsprediger über die Eucharistie hielt, die von den Bischöfen Bramhall und Andrews aufgestellte Lehre als seine eigene Ansicht aus, daß nämlich die consekrirten Elemente wahrhaftig und wirklich, jedoch in einer geistigen und unerklärlichen Weise Leib und Blut Christi werden. Er gab damit so großen Anstoß, daß ihm von Universitätswegen das Predigen auf zwei Jahre untersagt wurde. Bald nach seiner Suspension trat sein Gehülfe im Unterricht des Hebräischen, Ch. Seager zu Rom über. Newman nahm in seinem Aufsatz über die Wunder in der Zeit der ersten Jahrhunderte fast alle Einwürfe gegen Rom zurück und forderte in einem anderen Versuche über die „Entwicklung" der katholischen Principien unbedingten Glauben an alle von der Kirche aufgestellte Lehren. Die römische Kirche erschien immer mehr als die maßgebende Entwicklung der primitiven; sie wurde als Muster alles Schönen in Kunst, Poesie und Cultus anerkannt, ja sogar dem römischen Stuhle die Suprematie zugestanden. Das Hauptorgan für diese extreme Richtung war The British Critic, eine Vierteljahrsschrift, die seit mehreren Jahren mit entschieden romanisirender Tendenz auftrat und seit Unterdrückung der Tractate in gewissem Sinne eine Fortsetzung derselben bildete, bis sie im Dezember 1843 einging. Als Herausgeber des Critic wurde W. G. Ward, Fellow von Baliol College in Oxford angesehen, welcher allem Bisherigen durch seine Schrift „The Ideal of a Christian Church" 1844 die Krone aufsetzte. Veranlaßt war das Buch durch Palmer's „Narrative of Events" etc. 1843, worin gezeigt war, wie seit 2—3 Jahren eine neue Schule in Oxford aufgekommen sey, die mit Rom liebäugle. Ward vertheidigte nicht bloß die angegriffenen Artikel des Critic, sondern zog auch ohne Zurückhaltung die vollen Consequenzen des 90. Tractates. Er macht das Recht des Privaturtheils geltend. Andere, sagte er, mögen über die Jungfrau Maria denken, wie sie wollen, aber man solle auch ihm und Anderen die

Freiheit lassen, die heil. Jungfrau als die höchste und reinste Creatur zu verehren, die römische Kirche mit Liebe und Ehrfurcht zu betrachten und die dogmatischen Dekrete des Pabstes anzunehmen. Und dieses Recht des Privaturtheils dehnt er so weit aus, daß er behauptet, die 39 Artikel können unterzeichnet werden nicht im nächstliegenden Sinne oder im Sinne ihrer Abfasser, sondern auf dem Wege der reservatio mentalis in dem Sinne, der dem Unterzeichner als der passendste erscheine. „Unser 12. Artikel", sagt er, „ist so klar, als Worte es machen können, auf der evangelischen Seite; ich bin begreiflicherweise der Ansicht, daß sein natürlicher Sinn sich wegerklären läßt, denn ich unterschreibe ihn in einem nichtnatürlichen Sinn (non-natural sense)". Auch spricht Ward die Ueberzeugung aus, daß die Fortentwicklung der anglokatholischen Principien zu der Erkenntniß führen müsse, wie groß die Sünde sey, die Gemeinschaft mit Rom abgebrochen zu haben. Das war die consequente Durchführung der im 90. Tractate aufgestellten Principien einer nichtnatürlichen Erklärungsweise. So unverhüllt war der tractarianische Romanismus noch nicht aufgetreten, so frech das Urtheil der Universitätsbehörde nicht leicht verhöhnt worden. Daher zögerte auch die letztere nicht, gegen Ward einzuschreiten. Der Hebdomadal Board (der wöchentliche Convent der Universitätsbeamten und Collegienhäupter, dem die Initiative in der Gesetzgebung zukommt) beschloß daher im Dezember 1844, die Unterschrift der Artikel zu verschärfen und die Widerspenstigen zu bestrafen. Es muß nämlich Jeder, der promoviren will (außer den 39 Artikeln, deren Unterschrift schon bei der Matrikulation erfordert wird), die drei Artikel des 36. Canons unterzeichnen, 1) daß die kirchliche Suprematie dem Landesfürsten zukomme, 2) daß das Common Prayer Book und das Ordinationsformular nichts dem Worte Gottes Widerstreitendes enthalte, 3) daß die Artikel vom J. 1562 durchweg mit dem Worte Gottes übereinstimmen. Die Unterschriftsformel lautet: „Ich unterschreibe freiwillig und ex animo diese 3 Artikel und Alles, was sie enthalten." Der Vicekanzler kann diese Unterschrift wiederholt fordern und die Weigernden von der Universität verbannen. Allein die genannte Formel schien ihren Zweck nicht mehr zu erreichen, daher der Hebdomadal Board eine verschärfte Formel aufstellen wollte. Um aber einer solchen Gesetzeskraft zu geben, mußte sie einer Convocation (dem Convent aller Doktoren und Magister) zur Annahme vorgelegt werden. Demgemäß wurde am 13. Febr. 1845 eine Convocation gehalten, bei welcher etwa 1200 Mitglieder zugegen waren. Drei Propositionen wurden ihr vorgelegt: 1) daß gewisse Stellen in Ward's Ideal of a Christian Church im Widerspruch stehen mit den Artikeln der Kirche Englands und mit der Unterschrift der Artikel des 36. Canons, 2) daß Ward deshalb seiner Rechte, die ihm seine Grade geben, verlustig geworden und hiermit degradirt werde, 3) daß jeder Kleriker und Laie bei seiner Promotion durch ein neues Gesetz verpflichtet werde, der Universität sein Wort zu geben, daß er alle Artikel in dem Sinne unterschreibe, in welchem sie nach seiner aufrichtigen Ueberzeugung ursprünglich abgefaßt worden seyen. Diese letzte Proposition fand mit Recht den größten Widerspruch, da sie einen besonders für die Laien unerträglichen und doch (wie im vorliegenden Falle) völlig nutzlosen Test auferlegte, und wurde einfach durch das Non placet der Proctoren beseitigt. Die erste Proposition aber wurde mit 777 gegen 391 Stimmen angenommen, die zweite mit 569 gegen 511. Ward, der sich mit großer Gewandtheit vertheidigte, erklärte wiederholt seine volle Zustimmung zu der Lehre Roms und zugleich seine Bereitwilligkeit, die englischen Artikel und zwar im nichtnatürlichen Sinne wieder zu unterschreiben. Da er nicht widerrufen wollte, so wurde er degradirt und von der Universität ausgestoßen. Am 3. September 1845 trat er zur römischen Kirche über. Das energische Verfahren der Universität gegen Ward war eine entscheidende Niederlage für die extremen Tractarianer, denn in ihm war das Princip der nichtnatürlichen Interpretation, wodurch die Newman'sche Schule allein noch mit der englischen Kirche zusammenhing, gerichtet. Die schwerste akademische Strafe hatte den Vertheidiger derselben getroffen und drohte seinen Gesinnungsgenossen. Newman selbst erkannte, daß eine Mittelstellung zwischen England

und Rom fernerhin unhaltbar sey, legte seine Stellen nieder und war der Erste, der im Oktober 1845 Ward nach Rom folgte. Newman's Uebertritt war das Signal für die Schaar, die an der Gränze Roms mit Ungeduld auf das Wort des Führers wartete. Unter denen, die ihm zunächst folgten, ist besonders Frederik Oakley, Fellow von Baliol College, Prediger an der königl. Kapelle in Whitehall und Geistlicher an Sanct Margaret in London zu nennen. Er war als Vertheidiger des 90. Tractates aufgetreten und hatte seine schon länger gehegte Ansicht, daß man die 39 Artikel, ohne eine einzige römische Lehre aufzugeben, unterschreiben könne, in seiner Schrift the subject of Tract 90, historically examined" etc. des Näheren begründet und gesagt: „Ich spreche das Recht an, die ganze römische Lehre zu halten (d. h. im Unterschied von lehren) und das trotz meiner Unterschrift zu den 39 Artikeln. Aber der Arches Court (der erzbischöfliche Gerichtshof) entschied im August 1845, daß ein Geistlicher der englischen Kirche keine römische Lehre halten dürfe, denn es könne nicht gestattet werden, daß ein Geistlicher eine Lehre halte, die er nicht lehren dürfe. Der Gerichtshof fällte daher das Urtheil, daß dem Oakley die Predigtlicenz an St. Margaret entzogen und ihm überhaupt alle geistlichen Funktionen in der Provinz Canterbury verboten werden, bis er seine Häresie und Irrthümer widerrufe. Er that es nicht und trat am 29. Oktober zu Rom über, gleichzeitig mit Collyns, dem Hauptpastor an St. Mary Magdalene zu Oxford. Viele andere folgten, wie Fred. W. Faber, Rektor von Elton, ein in tractarianischen Kreisen sehr geschätzter Dichter und ascetischer Schriftsteller, Spencer Northcote, J. B. Morris, Pusey's Gehülfe bei Herausgabe der Kirchenväter, Dudley Ryder, Sohn des verstorbenen Bischofs von Lichfield, der mit Frau, Schwester und fünf Kindern übertrat, zwei Londoner Geistliche, E. H. Thompson, Hauptpastor in St. Marylebone, und J. Gordon, Geistlicher an Christchurch, Regents Park, W. Turnbull, Sekretär des schottischen Alterthumsvereins u. A. Bis zum Schluß des Jahres 1846 waren nicht weniger als 150 Geistliche und angesehene Laien katholisch geworden. Es war nur der Vortrab des neuen Römerzuges, aber stark genug, um auf katholischer Seite die größte Freude und die kühnsten Erwartungen zu erregen, bei den Protestanten aber die entschiedenste Entrüstung und die bangsten Befürchtungen. Entrüstung darüber, daß die Führer unter allerhand Vorspiegelungen und wiederholten Protestationen gegen die romanisirende Tendenz des Anglokatholicismus doch endlich eine Schaar in das feindliche Lager hinübergeführt und zugleich dem Feinde die schwachen und angreifbaren Seiten der englischen Kirche verrathen hatten. Furcht vor dem Uebernehmen des Katholicismus, dem durch die Emancipationsbill schon Gleichberechtigung mit dem Protestantismus gewährt und soeben, in diesem verhängnißvollen Jahre 1845, durch die Maynoothbill neue Zugeständnisse gemacht worden waren, Furcht namentlich auch deshalb, weil die tractarianischen Pfarrgeistlichen, wie Oakley, dem bald mehrere andere Geistliche an St. Margaret und viele Gemeindeglieder folgten, ihre Gemeinden mit dem Sauerteig des Romanismus durchdrungen und viel Ankang in den höheren Klassen gefunden hatten. Es war besonders das Aeußere des tractarianischen Gottesdienstes, was mit möglichster Annäherung an den katholischen Cultus durchgeführt, von der Aristokratie mit Beifall aufgenommen wurde. So der Gebrauch des Chorhemdes beim Predigen, Processionen in der Kirche mit Vortragen der heiligen Gefäße, Lichter auf dem Abendmahlstische, Aufstellung einer piscina daneben, Crucifixe u. And. Ja auch an Versuchen fehlte es nicht, den hölzernen Abendmahlstisch durch einen Steinaltar zu ersetzen. Zwar wurde Letzteres durch den Arches Court (gelegentlich eines neuen Steinaltars in St. Sepulchre's in Cambridge) im März 1845 für illegal erklärt, auch rügten die meisten Bischöfe solche Neuerungen, übrigens in milder Weise, aber in einigen Diöcesen wurden solche Versuche ermuthigt und daher, wie in manchen Kirchen im Westend Londons, in sehr ausgedehnter Weise gemacht, am meisten in Oakley's Kirche, St. Margaret. Darum ermahnte der Erzbischof Howley in einem Rundschreiben an die Geistlichkeit seiner Provinz zur Vorsicht und Vermeidung des Anstoßes. Nur wo

Aenderungen mit allgemeiner Zustimmung gemacht worden seyen, solle es dabei bleiben, aber Spaltungen vermieden werden. Solche Aeußerlichkeiten aber, zusammengenommen mit den immer häufiger werdenden Uebertritten zu Rom, waren es, die das Volk in allem Anglokatholicismus eine entschieden römische Tendenz erblicken ließen. Daher der Ruf „No Popery" mit Macht erhoben wurde in Zeitungen, Flugschriften und Versammlungen. Auch schien es nöthig, die Evangelischgesinnten aller Denominationen, dem Tractarianismus und Rom gegenüber zu vereinigen — ein Gedanke, der 1843 zuerst von Dr. Chalmers angeregt zu einer Versammlung evangelischer Christen in Liverpool (Oktober 1845) und zur Bildung der evangelischen Allianz in London (August 1846) führte. Die Mehrheit der Tractarianer war allerdings noch in der englischen Kirche geblieben und die Gemäßigten unter ihnen beklagten den verhängnißvollen Schritt ihrer früheren Freunde. Aber welche Garantie war gegeben, daß nicht auch sie am Ende auf die römische Seite treten würden, zumal da die hervorragendsten unter ihnen keine beruhigende Erklärung gaben? Keble schwieg und Pusey, nunmehr das anerkannte Haupt der Tractarianer, die fortan nach ihm Puseyiten genannt wurden, hatte kein stärkeres Wort für Newman's Abfall, als das: er sey in einen anderen Theil des Weinberges des Herrn berufen worden. So sehr nun aber auch die zurückgebliebenen Tractarianer von den meisten Seiten mit argwöhnischen Augen angesehen wurden, so war für sie selbst die Ausscheidung der gährenden Elemente sofern ein großer Gewinn, als die Ruhe in ihrer Mitte wieder hergestellt war. Erst der Gorham'sche Taufstreit brachte neue Aufregung. Gorham, auf der Linken der evangelischen Partei stehend, hatte im Januar 1846 die Kronpfarrei St. Just in der Diöcese Exeter erhalten. Im Laufe des Jahres wandte er sich an den tractarianisch gesinnten Bischof von Exeter, Dr. Phillpotts, um einen Gehülfen, „der von tractarianischem Irrthum frei sey". Als nun Gorham im Juni des Jahres 1847 auf die Pfarrei Bramford-Speke, ein Kronpatronat in derselben Diöcese, versetzt zu werden wünschte, verweigerte der Bischof seine Zustimmung, weil er Grund habe, an Gorham's Rechtgläubigkeit zu zweifeln. Dessen ungeachtet schlug der Lordkanzler den Gorham für die Pfarrei vor, und letzterer wandte sich nun an den Bischof, um angestellt zu werden. Der Bischof erwiederte, daß er sich zuvor von Gorham's Rechtgläubigkeit überzeugen und deshalb eine Prüfung mit ihm vornehmen müsse. Das Ergebniß dieser Prüfung war durchaus nicht befriedigend. Gorham äußerte sich nämlich in Beziehung auf die Taufe dahin: „daß die geistliche Wiedergeburt nicht durch dieses Sakrament gegeben oder mitgetheilt werde, und namentlich daß Kinder darin nicht zu Gliedern Christi und Kindern Gottes gemacht werden" — eine Lehre, die den anglikanischen Bekenntnißschriften zuwider ist. Der Bischof verweigerte daher dem Gorham die Anstellung. Der letztere appellirte an den Arches-Court, der jedoch das Verfahren des Bischofs für vollkommen gesetzmäßig erklärte und in Beziehung auf die Tauffrage das Urtheil fällte: „es sey die Lehre der englischen Kirche, daß die Kinder in der Taufe wiedergeboren werden und, wenn sie sterben, ohne wirkliche Sünden begangen zu haben, gewiß selig werden; Gorham's Ansicht widerstreite dieser Lehre, der Bischof habe sich daher genügend gerechtfertigt und sey somit freizusprechen." Ein entgegengesetztes Urtheil fällte der Gerichtliche Ausschuß des Geheimen Rathes, an welchen, als letzte Instanz, Gorham von der Entscheidung des erzbischöflichen Gerichtes appellirte. Das letztere hatte, um eine feste Grundlage für das Urtheil zu gewinnen, aus den Bekenntnißschriften der englischen Kirche, d. h. den Artikeln, Taufformularen, dem Katechismus und der Confirmationsagende die positive Lehre der Kirche herausgestellt, der gerichtliche Ausschuß aber stellte die Frage so, ob Gorham's Ansicht der Kirchenlehre so widerspreche, daß ihm die Anstellung verweigert werden könne. Und da wird nun geltend gemacht, daß die Artikel (welche fast allein in Betracht gezogen werden) eine gewisse Weite der Erklärung zulassen, manche Punkte nicht entschieden und dem Privaturtheil frommer Leute überlassen haben, „daß die Formulare in freierer Weise gefaßt werden müssen, um den Artikeln nicht zu widersprechen, und endlich daß verschiedene Theologen

ungerügt abweichende Ansichten gehegt, die sich von Gorham's Auffassung kaum unterscheiden. Demgemäß fällte der Gerichtliche Ausschuß am 10. März 1850 ein Urtheil zu Gunsten Gorham's. Diese Entscheidung wurde von der evangelischen Partei mit dem lebhaftesten Beifall, von den Traktarianern aber und allen Hochkirchlichen mit der größten Bestürzung und lautem Unwillen aufgenommen. Es hatte ja der höchste Appellationshof für kirchliche Angelegenheiten, so sehr er sich dagegen verwahrte, eine Entscheidung in Glaubenssachen geben zu wollen, eben doch eine höchst wichtige dogmatisch-kirchliche Frage entschieden, daß nämlich die verschiedensten Ansichten in der englischen Kirche zulässig seyen, also ein latitudinarisches Princip aufgestellt, und die Bedeutung der Bekenntnißschriften als Prüfstein der Rechtgläubigkeit, wie sie der Arches-Court mit Recht geltend gemacht, faktisch ignorirt. Und diese wichtige Entscheidung war nicht etwa ausgegangen von den Vertretern der Kirche, den Bischöfen, sondern von Laien, die nicht einmal alle der englischen Kirche angehörten und denen zwar drei Prälaten beigegeben waren, aber ohne Stimmrecht. Nie wurde von der hochkirchlichen Partei die Knechtung der Kirche unter den Staat so schmerzlich empfunden als jetzt. Der Bischof von Exeter focht in einem scharfen Sendschreiben an den Erzbischof die Competenz des Gerichtlichen Ausschusses an und appellirte von diesem an eine künftige Synode.

Er schloß seinen Brief mit einem feierlichen Protest gegen die Anstellung eines Irrlehrers wie Gorham durch den Erzbischof und erklärte, daß er ohne Sünde keine Gemeinschaft haben könne mit dem, der sein hohes Amt also mißbrauche. Die größte Aufregung herrschte unter den Tractarianern. In Bristol wurde auf Veranlassung des Anthony Denison, Pfarrers von East Brent und bischöflichen Examinators, eine Zusammenkunft von Geistlichen der Diöcesen Gloucester-Bristol und Bath-Wells (wohin im Jahre 1845 der frühere Bischof von Oxford, Dr. Bagot befördert worden war) gehalten, um eine Erklärung für den Bischof von Exeter abzugeben. Eine von höheren und niederen Geistlichen der meisten Diöcesen zahlreich besuchte Versammlung wurde am 18. und 19. März in London gehalten und dabei Gorham's Lehre über die Taufe für ketzerisch erklärt, die Herstellung der Synode als des höchsten Tribunals für geistliche Angelegenheiten einstimmig verlangt, und nicht bloß die Geistlichkeit aufgefordert, mit allen gesetzmäßigen Mitteln darauf hinzuwirken, sondern auch eine dahin zielende Bittschrift an die Königin gerichtet. Andere Versammlungen folgten, wie in den Sprengeln Chester und Gloucester, wo dem hochkirchlichen Bischof Monk eine von 200 Geistlichen unterzeichnete Adresse überreicht wurde. Viele andere Proteste gegen das Urtheil des Geheimen Rathes wurden veröffentlicht, ein sehr scharfer von dem genannten Denison, ein anderer, unterzeichnet von 12 Tractarianern: Pusey, Keble, Archidiakonus Manning, Archidiakonus Robert Wilberforce, Henry Wilberforce (den Brüdern des nunmehrigen Bischofs von Oxford), Dodsworth, Bennet, Thorpe und 3 Juristen. Sie forderten eine autoritative Erklärung der Kirche über die rechte Lehre von der Taufe und dazu die Herstellung der Synode. Das Verlangen darnach wurde auf tractarianischer und hochkirchlicher Seite immer allgemeiner und stürmischer. Der Bischof von London (Dr. Blomfield) kam dem entgegen, indem er am 15. April im Hause der Lords eine Bill, betreffend die Aenderung des geistlichen Appellationshofes, ankündigte. Er, wie der Bischof von Exeter, hatte schon die Aufhebung des Delegatenhofs (1832) tief beklagt und seit 1846 alljährlich im Oberhause auf Aenderung des Appellationsverfahrens, wiewohl vergeblich hingearbeitet, und hatte zuletzt noch, kurz vor der Entscheidung des Gorham-Falles eine Bill für das Disciplinarverfahren gegen Geistliche eingebracht, wobei er zeigte, wie nöthig ein geistliches Tribunal für Entscheidung von Glaubensstreitigkeiten sey. Da jedoch die Bill in ihrer dermaligen Fassung Vielen ungenügend erschien, bat der Bischof den Erzbischof, die Prälaten zur weiteren Berathung der Sache einzuladen. Ehe jedoch eine neue Vorlage gemacht wurde, trat mit der Entscheidung im Gorham-Falle eine Wendung ein, die zu energischen Maßregeln aufforderte. Der Bischof von London brachte daher seine Bill für Reform des geistlichen Appellations-

hofes in's Oberhaus, nachdem er sie mit den anderen Prälaten reiflich erwogen und 25 Bischöfe sich mit derselben principiell einverstanden erklärt hatten. Bei dem zweiten Lesen derselben, am 3. Juni 1850, ging der Bischof genauer auf ihren Inhalt ein. Er erkärte, daß er die königliche Suprematie keineswegs anfechte, sie vielmehr für eine Schutzwehr gegen Fremdherrschaft und geistliche Tyrannei halte. Aber diese Suprematie solle die Krone durch ein entsprechendes Organ ausüben. Die Synode würde nun allerdings das beste Tribunal für Erledigung von Glaubensfragen seyn, da aber die Herstellung derselben zur Zeit schwerlich gewährt werden würde, so beantrage er nur so viel, daß Fragen über Irrlehre den Bischöfen der Kirche zur Entscheidung zugewiesen werden. Die Thatsache, daß Jemand eine bestimmte Lehre aufgestellt habe, solle, wie bisher, durch den gerichtlichen Ausschuß des Geh.-Raths constatirt, die Frage aber, ob diese Lehre häretisch sey, dem Collegium der Bischöfe zur Entscheidung vorgelegt werden. Der Antrag des Bischofs wurde besonders von Lord Derby kräftig unterstützt, von Anderen eben so heftig bekämpft. Der Marquis von Lansdowne und Lord Brougham wiesen besonders auf die große Schwierigkeit hin, die entstehen müsse, wenn die Bischöfe unter sich in ihren Ansichten getheilt seyn würden, Andere, wie die Lords Campbell, Carlisle und Harrowby fürchteten geradezu eine Spaltung in der Kirche oder eine Beschränkung der Glaubens- und Gewissensfreiheit. Die Bill fiel mit 84 gegen 51 Stimmen durch. Mit der Verwerfung dieses so gemäßigten Vermittelungsvorschlages war der englischen Kirche auf's Neue das Recht abgesprochen worden, selbst zu entscheiden, was ihre Lehre sey. Man erwartete allgemein, daß die Tractarianer aus der von dem Staate geknechteten Kirche ausscheiden würden. Darum warnten die Bischöfe von London und Oxford ernstlich davor, sich durch die dermaligen leidigen Zustände zum Austritt aus der Kirche bestimmen zu lassen und mahnten zur Geduld und Ausdauer, da die Wahrheit doch siegen werde. Aber schon kam diese Mahnung bei Manchen zu spät. Von Palmer, einem der Häupter der Tractarianer, war es ruchbar geworden, daß er zur schottischen Episkopalkirche übergetreten und soeben die Gemeinschaft mit der griechischen Kirche gesucht habe. Maskell, Pfarrer zu St. Mary in Exeter und bischöflicher Examinator, kam zu der Ueberzeugung, daß die englische Kirche außer der Trinitätslehre kein festes Dogma habe, und da er von seinen geistlichen Oberen keine beruhigende Erklärung erhielt, trat er in kurzem zur römischen Kirche über. Ein anderer, Dr. Townsend, Canonikus von Durham, kam auf den abenteuerlichen Einfall, den Pabst um Berufung eines allgemeinen Concils anzugehen, um die religiösen Wirren in der Christenheit zu schlichten. Er hatte am Ende des Aprils eine Audienz bei dem Pabst, der ihn sehr gnädig empfing. Die, welche in der Kirche zu bleiben gedachten, bildeten „Kirchenvereine", von denen die „Metropolitan Church Union" und die „Bristol Church Union" die wichtigsten waren. — Während die Aufregung unter den Tractarianern immer mehr zunahm, machte der Bischof von Exeter alle erdenklichen Versuche, um Gorham's Anstellung zu hintertreiben. Er wandte sich am 15. April an die Queen's Bench, wo sein Sachwalter die Competenz des Geheimen-Rathes anfocht, da in einer Sache, die Kronpatronate betreffe, nach altem Recht nur das Oberhaus der Convokation zu entscheiden habe, wurde aber abgewiesen. Nicht besser erging es ihm vor dem Court of Common Pleas, an den er das Ansuchen stellte, den Erzbischof an der Anstellung des Gorham auf dem Wege der visitatio specialis zu verhindern. Endlich erklärte sich auch der Court of Exchequer am 8. Juli gegen ihn, und es blieb ihm nichts übrig, als gegen die Einführung Gorham's feierlich zu protestiren, ein Protest, der übrigens von dem Arches-Court zurückgewiesen wurde. Nun hielten die Tractarianer am 23. Juli eine große Versammlung in der St. Martinshalle in London. Ueber 1500 Personen waren zugegen, meist Geistliche, der Bischof von Bath-Wells (Dr. Bagot), die Archidiakonen Manning und Wilberforce, Denison, die Oxforder Theologen Pusey, Palmer, Sewell u. A., von Laien der Earl of Nelson, Lord Manners, Viscount Fielding, das Parlamentsmitglied Hope, Hubbard u. A. Man hatte eine so zahlreiche Ver-

sammlung nicht erwartet. Die Martinshalle war zu klein und es mußte die benachbarte Freimaurertaverne zu Hülfe genommen werden. Die Versammelten waren einmüthig in dem Protest gegen die Entscheidung des Geheimen-Rathes, da Gorham's Lehre dem nicenischen Glaubensbekenntnisse und den symbolischen Schriften der englischen Kirche widerspreche, und gegen die Jurisdiktion des Geheimen-Rathes, welche ihm die Kirche weder gegeben habe, noch geben könne. Sodann wurde eine Petition an die Königin um Herstellung der Convocation und eine Adresse an die Bischöfe angenommen, denen für ihre bisherigen Bemühungen um eine synodale Vertretung gedankt wird. Auch den schottischen Bischöfen, die sich gegen die Gorham'sche Tauflehre erklärt, wurde eine Dankadresse votirt und endlich ein Aufruf an alle Mitglieder der englischen Kirche zum Schutz dieses Zweiges der heil. katholischen Kirche Christi erlassen. Sehr entschieden sprach Pusey bei dieser Gelegenheit: Der Staat habe sich eine Einmischung in Glaubensfragen angemaßt. Wenn er der Kirche ihr unbestreitbares Recht länger vorenthalten wolle, so sey sie genöthigt, ihre Trennung vom Staate zu verlangen. Der Metropolitan-Kirchenverein hatte eine Adresse an den Erzbischof vorbereitet, welche der Versammlung in St. Martin's Hall vorgelegt wurde. Es war eine Petition gegen die Anstellung des Gorham. Mit 2700 Unterschriften bedeckt, wurde sie dem Erzbischof zugestellt, und als dieser sich weigerte, sie anzunehmen, sandte ihm der Ausschuß des Kirchenvereins ein Schreiben (3. Aug.) des Inhalts, daß er seine hohe, ihm von Christo über den englischen Zweig der heil. katholischen Kirche verliehene Gewalt nicht dazu hergeben möchte, das Urtheil eines incompetenten weltlichen Gerichtshofes zu vollstrecken. Die Königin sollte über Gorham's Häresie und die durch die Unfreiheit der Kirche herbeigeführten traurigen Zustände belehrt werden. Sie würde dann gewiß das Zusammentreten der Synode erlauben. Der Erzbischof wies, wie zu erwarten stand, das Ansinnen ab. Gorham wurde am 11. August in sein Amt eingeführt, unter wiederholtem Protest des Bischofs von Exeter. Daß dieser Prälat mit seinen Anhängern nunmehr aus der Kirche austreten und, wenn auch nicht zu Rom übergehen, doch eine Sonderkirche, wie einst die Nonjurors, bilden würde, das erwartete man nicht nur, man wünschte es auch auf gegnerischer Seite, um einmal die Kirche von dem Krebsschaden des Tractarianismus befreit zu sehen. Nie hatten die Tractarianer eine so herausfordernde Stellung eingenommen. Sie schienen es darauf anzulegen, daß es zu einem Bruch komme. Denn gleichzeitig mit ihrem heftigen Auftreten im Gorhamstreit gaben sie den größten Anstoß durch die immer entschiedenere Annäherung an katholische Ceremonien in den Kirchen St. Paul's, Knightsbridge und St. Barnabas, an denen Bennett Geistlicher war. Bei der Einweihung der letzteren Kirche wurde eine Procession gebildet, bei der man gegen 200 Geistliche (darunter die Bischöfe von London, Oxford und Salisbury; Manning, Pusey, Keble, Sewell) und Choristen zählte. Die Procession, mit dem Bild des Schutzpatrons und den heiligen Gefäßen an der Spitze, bewegte sich durch die Kirche. Vor dem durch ein Gitter von dem Schiff getrennten Chor angekommen, verneigten sich Alle gegen den Altar, auf dem ein großes Crucifix und zwei Leuchter standen. Die Geistlichen nahmen ihr Baret ab. Die Thüren des Chores öffneten sich, und wurden geschlossen, nachdem die Procession eingetreten war. Auch in der Abhaltung des Gottesdienstes bemerkte man viele Annäherung an römische Bräuche. Man sah in allen dem eine Einleitung zur Annahme des römischen Aberglaubens. Den Bischöfen besonders wurden deshalb die heftigsten Vorwürfe gemacht. Man fragte, wie Pusey und die anderen Häupter der Tractarianer als ehrliche Männer noch in der Kirche bleiben können? Während aber diese zögerten, traten Andere zur römischen Kirche über, H. Wilberforce (dem einige Jahre später sein Bruder Robert Wilberforce folgte), der Archidiakonus Manning, Viscount Fielding, mehrere Hülfsgeistliche an St. Margaret und gegen 60 Mitglieder dieser Kirche. In dem Bristol-Kirchenverein trug ein Geistlicher, Ward, darauf an, die Autorität des Pabstes anzuerkennen. Palmer stellte einen Gegenantrag, dem Denison beipflichtete, Pusey und Keble aber ihre Zustimmung

verweigerten, daher Palmer mit Anderen aus dem Vereine wegen seiner papistischen Tendenzen ausschied und einen neuen Verein gründete. Andere Tractarianer, der kirchlichen Wirren müde, hatten schon längere Zeit daran gedacht, fern von der Heimath das Ideal ihrer Kirche zu verwirklichen, und dazu die Canterbury-Gesellschaft gebildet, welche sich auf Neuseeland ankaufte. Am Ende August verließ das erste Auswandererschiff mit 600 Personen aus zum Theil sehr angesehenen Familien die Heimath, um den Grund zu dem Canterbury-settlement zu legen. Diese tractarianischen Pilgerväter sind ein merkwürdiges Seitenstück zu ihren puritanischen Vorgängern, die im 17. Jahrhundert, dem hochkirchlichen Druck zu entfliehen, Altengland mit Neuengland vertauschten.

Während aber die Gährung auf's Höchste gestiegen war und die Uebertritte zur römischen Kirche immer häufiger wurden, trat ein Ereigniß ein, das für den Tractarianismus von den wichtigsten Folgen war. Mitte Oktober 1850 wurde England durch die Nachricht überrascht, daß der Pabst in einem geheimen Consistorium den bisherigen apostolischen Vikar Dr. Wiseman zum Cardinal und zugleich zum Erzbischof von Westminster ernannt und ganz England in 12 katholische Sprengel eingetheilt habe. Seit der Reformation hatte die Curie keinen so kühnen Schritt gewagt. Am empörendsten war es, daß der neue Erzbischof seinen Titel von „Westminster" nahm, der Stadt, wo der Sitz des englischen Hofes und Parlaments war. Aber der Unwille über die römische Anmaßung war kaum größer als die Erbitterung über die Tractarianer, die seit vielen Jahren, und besonders in der letzten Zeit, Rom in die Hände gearbeitet hatten. Ueberall wurden Versammlungen gehalten, Loyalitätsadressen abgefaßt und ungestüm das Einschreiten der Regierung verlangt. Alle nicht-tractarianischen Kanzeln donnerten gegen den römischen Antichrist und den falschen Propheten in der eigenen Kirche. Die Predigten fanden einen lauten Wiederhall in der Presse. Es war eine harmlose Rache, aber nichtsdestoweniger bedeutsam, daß am Gedächtnißtage der Pulververschwörung die Guy-Fawkesprocessionen in großartigem Stil und unter allgemeinem Zulauf des Volkes die Hauptstadt durchzogen und zum Schluß der Feier der Pabst, Wiseman und Pusey in effigie verbrannt wurden. Der britische Löwe war gereizt worden, man durfte nicht mit ihm spielen. Das erkannte das Cabinet wohl. Es wollte anfangs nichts zur Beschwichtigung des aufgeregten Volkes thun. Der Premier (Lord Russell) zumal hatte einen schwierigen Stand. Denn was die Curie that, war im Grunde nur die Consequenz der von ihm durchgesetzten Katholikenemancipation. Auch hatte das Cabinet, wie ihm später der Führer der Opposition mit bitterem Spott vorhielt, stets die Pseudotitel der katholischen Prälaten in Irland anerkannt. Aber die Regierung durfte nicht schweigen, wenn sie sich halten wollte. So schrieb denn der Premier am 4. November an den Bischof von Durham einen — alsbald veröffentlichten Brief, worin er mit Entrüstung von den päbstlichen Anmaßungen redet und — ohne von der Sache selbst schlimme Folgen zu fürchten — ernstliche Maßregeln verheißt. Aber, fügt er bei, eine andere Gefahr beunruhige ihn mehr. Geistliche der englischen Kirche haben ihre Heerde Schritt für Schritt an den Rand des Abgrundes geführt, die Verehrung der Heiligen, Unfehlbarkeit der Kirche, abergläubischen Gebrauch des Kreuzes, Ohrenbeichte, Buße und Absolution empfohlen. Er erwarte zwar nicht, daß diese Neuerer von ihrem hinterlistigen Wege einlenken werden, aber er vertraue auf den protestantischen Sinn des Volkes, das mit Verachtung auf den Mummenschanz des Aberglaubens und die Versuche herabsehe, dem Geiste Fesseln anzulegen. Dieses Manifest des Premier wirkte sehr beruhigend, zumal da auch die höchsten juristischen Autoritäten, der Lord-Kanzler und Lord-Oberrichter, sich in ähnlichem Sinne äußerten. Bei der so entschieden ausgesprochenen Stimmung des Volkes und der Regierung blieb den Tractarianern keine andere Wahl, als entweder sich offen gegen Rom zu erklären oder durch Schweigen sich selbst als Freunde des Pabstes und Feinde der Krone und Kirche hinzustellen. Das fühlten besonders die Bischöfe, die bisher dem Tractarianismus zugethan waren. Der Bischof von London war der erste, der zum Rückzug blies. Er versammelte am 2. November

den Klerus seiner Diöcese und warnte vor Allem, was zum Katholicismus führen könnte, vor theatralischen Cerimonien, Nachbildung von Nonnenklöstern, vor den Oratorianern (Newman), die Rom in die Hände arbeiten. Er führte einen Streich gegen Rom, aber die Spitze des Schwertes wußte er geschickt abzulenken — auf den deutschen Rationalismus, der noch gefährlicher sey als Romanismus. Der Bischof von Exeter zeigte sich besonders darüber entrüstet, daß der Bischof von Rom im Widerspruche mit dem kanonischen Rechte Bischöfe in England anstelle, das doch schon längst wahre Bischöfe habe, und daß er damit ungerecht und unkatholisch handle. Den Reformmännern gab er zugleich einen scharfen Seitenhieb, indem er sagte, die Verfassungsänderungen in der Neuzeit hätten den römischen Bullen alle Hindernisse aus dem Wege geräumt; darüber sollte das englische Volk klagen, statt gegen Rom loszuziehen. Doch schonte er Rom nicht und sprach die Hoffnung aus, daß das schamlose Auftreten des päbstlichen Roms dazu beitragen werde, diejenigen treuer gegen ihre Kirche zu machen, welche wegen der Mängel der englischen Kirchenverfassung mit zu viel Wohlgefallen nach einer Kirche hinblicken, die jeder wahre Katholik für höchst schismatisch halten müsse. Auch der Bischof von Bath-Wells trat gegen Rom auf und empfahl seinen Geistlichen Controverspredigten. Der Bischof von Oxford legte einer Versammlung von etwa 1000 Geistlichen seiner Diöcese einen Protest vor gegen die Eingriffe des Bischofs von Rom in die Rechte der englischen Kirche und die Reichsgesetze, gegen die ungesetzlichen und schismatischen Ansprüche und Handlungen der römischen Kirche und ihre in manchen Punkten gegen Gottes Wort und die allgemeine Kirche verstoßende Lehre. Der Protest, fast einstimmig angenommen, wurde im Archiv niedergelegt in aeternam rei memoriam. Eine Adresse wurde an die Königin gerichtet, welche mit den Worten schloß: „wir geloben Ew. Majestät, daß wir der Ausbreitung von Grundsätzen und Gebräuchen, die dahin zielen, römische Ansichten einzuführen, in unserem Kreise entgegentreten wollen — eine Adresse, die von der Königin nicht ohne Warnung vor romanisirenden Tendenzen und starker Betonung der Nothwendigkeit, ein biblisches Christenthum zu lehren, aufgenommen wurde. So sehr man es auch diesen Erklärungen der tractarianischen Bischöfe anfühlt, daß sie der römischen Kirche nicht zu wehe thun wollten, so hatten sie sich doch damit öffentlich auf die antirömische Seite gestellt und traten von da an viel vorsichtiger auf. Sie Alle unterzeichneten eine Adresse, die das Collegium der Bischöfe an die Königin richtete und die nur von dem keineswegs hochkirchlichen Bischof von St. Davis nicht mitunterzeichnet war. Andere Tractarianer konnten es nicht über sich gewinnen, ein hartes Wort gegen Rom zu reden. Pusey betheiligte sich nicht bei dem Oxforder Protest unter dem Vorwande, daß er nicht zur Pfarrgeistlichkeit des Sprengels gehöre. Doch auch er hatte eingelenkt, denn in seiner Schrift über die königliche Suprematie, die er in diesem Jahre veröffentlichte, sprach er sich ganz anders aus, als man von ihm erwartet hatte, nämlich zu Gunsten der Suprematie. Denison wollte Rom nicht anklagen, sondern schob alle Schuld auf den Latitudinarianismus des Staates. Archidiakonus Wilberforce, von der Geistlichkeit seines Bezirkes gedrängt, berief zwar eine Versammlung zur Berathung einer Adresse, betheiligte sich aber nicht dabei, weil er nicht für die Beschränkung der Duldung seiner römischen Mitbrüder stimmen wollte. Allmählich legte sich der durch Rom heraufbeschworene Sturm, zumal da die Regierung den päbstlichen Anmaßungen im Februar 1851 mit der Ecclesiastical Title Bill entgegentrat, die freilich das Geschehene nicht ungeschehen machte und nicht viel mehr als ein Schattengefecht gegen leere Titel war. Aber dem Verlangen nach Herstellung der Convocation war sie nicht geneigt, entgegenzukommen. Die Petitionen an die Königin und das Parlament erwiesen sich als erfolglos, denn die Convocation wurde, wie seit langer Zeit, gleich bei der Eröffnung vertagt. Doch brachte Lord Redesdale im Juli des Jahres die Sache im Hause der Lords wieder zur Sprache. Er war überzeugt, daß die Wiederherstellung der Synode zur Annäherung der getrennten Kirchenparteien und zur Verminderung der Uebertritte zur römischen Kirche führen würde. Auch Nichthoch-

kirchliche, wie der Erzbischof von Dublin, wünschten eine Synode, jedoch mit Zuziehung von Laien. Der Erzbischof von Canterbury aber fürchtete, daß Synoden nur Unfrieden stiften würden. Er hatte die Geistlichkeit zum großen Theil auf seiner Seite. Denn während die Freunde der Convocation für ihre Petition nur 1800 Unterschriften von Geistlichen und Laien gewonnen hatten, legte ein — im Gegensatz zu den „Kirchenvereinen“ gebildeter „Verein für die Suprematie und die Entscheidung im Gorhamstreit“ den Erzbischöfen am Schluß des Jahres 1851 eine von 3262 Geistlichen gezeichnete Adresse vor, in welcher die entschiedene Zustimmung zu dem Urtheil des Geheimen-Rathes und die völlige Beruhigung bei der dermaligen Verfassung der Kirche ausgesprochen war. Aber diese Partei bedachte nicht, wie sehr das Urtheil des Geheimen-Rathes von den persönlichen Ansichten der Oberrichter und von der politischen Richtung der Regierung abhängig war und wie leicht in Folge eines Cabinetswechsels ganz andere Principien zur Herrschaft kommen konnten. Und letzteres geschah denn auch in ganz kurzer Zeit, denn im Februar des Jahres 1852 wurde das Whigministerium gestürzt und ein torystisch-hochkirchliches Cabinet durch den Earl of Derby gebildet, denselben, der die Herstellung der Convocation so warm vertheidigt hatte. Die Aussichten waren nun viel günstiger und die Synodalfrage wurde in religiösen und selbst in politischen Tagblättern und besonderen Schriften lebhaft verhandelt. Auch die Bischöfe und Archidiakonen widmeten in ihren Ansprachen an die Geistlichkeit der Sache besondere Aufmerksamkeit. Es bildete sich ein „Verein zur Wiederbelebung der Convocation“. Bei der Wahl der Proctoren für die bevorstehende Convocation zeigte sich Seitens der Geistlichkeit lebhaftes Interesse, und die Eröffnung der Convocation am 5. November geschah, wie vor Alters, in feierlicher Weise und unter zahlreicher Theilnahme der Geistlichkeit. Die Verhandlungen wurden diesmal nicht durch sofortige Vertagung abgeschnitten. Als der Erzbischof eine Adresse an die Königin zur Annahme vorschlug, ergriff der Bischof von Oxford das Wort, um eine Aenderung zu beantragen und sich überhaupt über die Herstellung der Synode zu erklären. Er versprach dabei, daß falls die Convokation wieder in's Leben treten würde, das bisherige Verhältniß zwischen Kirche und Staat in keiner Weise angetastet, sondern nur praktisch-kirchliche Fragen berathen werden sollten. Die Bischöfe von Salisbury, Exeter und London waren ganz auf Oxfords Seite und stimmten seinem Vorschlag bei, der Adresse eine dringende Bitte um Herstellung der Convokation einzuverleiben. Als Vorkämpfer der evangelischen Partei trat der Bischof von Winchester diesem Antrage entgegen. Das Unterhaus stimmte dem Vorschlage des Bischofs von Oxford bei, die Adresse wurde angenommen und die Convocation nach viertägiger Sitzung vertagt. Der erste und wichtigste Schritt zur Wiederbelebung der Convocation war gethan. Die Tractarianer konnten sich nach manchen in diesem Jahrzehnt erlittenen Niederlagen eines Sieges rühmen. Andererseits aber hatten sie allen Grund zur Trauer, da sie in dieser Periode viele Anhänger und darunter mehrere ihrer Hauptvertreter an Rom verloren hatten. Auch Personen aus den höchsten Ständen folgten ihnen, wie die Herzoginnen von Hamilton, Buccleuch und Argyll, Viscount Fielding u. A. In den 12 Jahren bis Ende 1852 waren 200 tractarianische Geistliche und wenigstens eben so viele Laien zur römischen Kirche übergetreten.

4) Lehr- und Cultusstreitigkeiten. 1853—1862. — Die Spaltungen im Lager der Tractarianer, die zu zahlreichen Uebertritten zur römischen Kirche führten, und zuletzt noch die päbstlichen Uebergriffe, waren eine heilsame Lektion für die Tractarianer. Viele von ihnen, die Bischöfe ihrer Partei an der Spitze, lenkten ein in die Bahn eines gemäßigten Anglokatholicismus. Die Frage über einen massenhaften Austritt aus der englischen Kirche war thatsächlich erledigt, da die Gemeinden keine Lust bezeugten, ihren ausscheidenden Hirten zu folgen und mit ihnen eine Sonderkirche zu bilden. Ueber die königliche Suprematie hatte das Haupt der Partei ein entscheidendes Wort gesprochen, das den Gemäßigten um so annehmbarer seyn konnte, als die Krone der Kirche die synodale Berathung wieder zugestanden hatte, was als ein Angeld auf

weitere Reformen dankbar angenommen wurde. So groß auch die Entrüstung über das Urtheil des Geheimen-Rathes im Gorham'schen Taufstreit gewesen war, so konnte man sich doch damit trösten, daß der erzbischöfliche Gerichtshof die tractarianische Lehre von der Taufwiedergeburt für berechtigt erklärt und der Geheime-Rath selbst über die Lehre im Grunde nichts entschieden, sondern nur der Gegenpartei die Lehrfreiheit vindicirt hatte. Der Versuch, ihre Lehre als die allein wahre Lehre der Kirche zur Herrschaft zu bringen, war den Tractarianern mißlungen, ihre Existenz aber als Partei in der Kirche war rechtlich durch nichts gefährdet, sofern sie innerhalb der gesetzlichen Schranken und den Gränzen der früher schon ungerügt aufgestellten Lehren und geübten Bräuche blieben. Diese Gränzen nun zu bestimmen, gab es Anlaß im 3. Jahrzehnt des Tractarianismus, da viele Anhänger desselben, nicht gewitzigt durch die jüngsten Vorfälle, in ihrer romanisirenden Richtung fortgingen, bis sie durch den Arm des Gesetzes gehemmt wurden. Die Streitpunkte in diesem Jahrzehnt waren hauptsächlich die Abendmahlslehre, die Kirchendisciplin und die kirchlichen Cerimonien. Obenan steht der Denison'sche Abendmahlsstreit, ein Seitenstück zu dem Gorham'schen Taufstreit. Der schon genannte Denison, Pfarrer von East-Brent in der Diöcese Bath-Wells und nunmehrige Archidiakonus von Taunton, hatte im Jahre 1851 eine Broschüre über die Lehre von den Sakramenten geschrieben, die in mehreren Auflagen sich verbreitete. Dadurch wurde ein Briefwechsel zwischen ihm und Spencer (früher Bischof von Madras) veranlaßt, welchen der letztere im Mai 1853 veröffentlichte mit der Erklärung, Denison's Ansicht weiche von der Lehre der Kirche ab. Um diese öffentliche Anklage zu widerlegen, hielt Denison im August und November des Jahres zwei nachher veröffentlichte Predigten über „die wirkliche Gegenwart“, die er aus der heil. Schrift und aus den Formularien, den Homilien, Artikeln und dem Katechismus der Kirche zu beweisen suchte. Darauf wurde er im Januar 1854 von dem benachbarten Geistlichen in South Brent, Joseph Ditcher, angegriffen, der ihm vorhielt, seine Lehre sey im Widerspruch mit der Kirchenlehre kurz diese: „daß der Akt der Consekration Brod und Wein im Abendmahl so ändere, daß dieselben nach der Consekration eine wirkliche, wenn auch geistige Gegenwart des Leibes und Blutes Christi in sich schließen, so daß Alle, die dieselben essen und trinken, darin und damit nothwendig Leib und Blut Christi essen und trinken, und daß die Ungläubigen im Abendmahl Leib und Blut Christi essen und trinken so gut als die Gläubigen.“ Ditcher spricht nun die zuversichtliche Erwartung aus, daß Denison diese Behauptungen zurücknehme, weil er es sonst für seine Pflicht halten müßte, dieselben in gehöriger Form der betreffenden geistlichen Behörde zur Begutachtung vorzulegen. Denison antwortete umgehend, er nehme nichts zurück. Ditcher wandte sich nun an den Bischof der Diöcese (Dr. Bagot), der ihn aufforderte, die Anklage in gehörig formulirten Klagepunkten vorzubringen. Da jedoch Ditcher eine Zeit lang auf sich warten ließ, sandte Denison selbst eine kurze Darlegung seiner Lehre in 8 Sätzen am 20. März 1854 an den Bischof. Fast gleichzeitig reichte Ditcher seine Klagschrift ein, in welcher er die obige Anklage genauer formulirte und zugleich den Bischof bat, die Klage zur Aburtheilung dem Arches-Court zuzustellen. Bagot zeigte sich zuerst geneigt, dieß zu thun, trug aber bei reiflicherer Erwägung Bedenken, einen so wichtigen und geheimnißvollen Lehrpunkt einer gerichtlichen Entscheidung anheim zu geben, und wollte statt dessen lieber eine genügende Erklärung von Denison über zwei Punkte annehmen: 1) ob er ex animo der Verdammung der Transsubstantiationslehre beistimme, 2) wie er seine Lehre von der Theilnahme der Unwürdigen am Leib und Blut Christi mit dem 28. und 29. Artikel vereinige. In letzterem Punkte scheine Denison sehr zu irren, indem er seine Auffassung für die einzig richtige Auffassung der Lehre der englischen Kirche erkläre. Denn ob sie mit den Formularen übereinstimme oder nicht, sicher sey das nicht die einzige, noch die gewöhnliche Auffassung. In den weiteren Verhandlungen erklärte der Bischof, er könne es zwar durchaus nicht billigen, daß Denison über die Art der Gegenwart Christi im Abendmahl spekulire, da

aber die von ihm aufgestellte Lehre von der Kirche noch nicht verdammt worden sey, so liege kein Grund vor, in dem geistlichen Gerichtshofe eine autoritative Entscheidung darüber zu suchen. Zugleich ermahnte er ihn, künftig nicht seine Auffassung zum Prüfstein der Rechtgläubigkeit zu machen und Andersdenkende zu verdammen. Denison hatte nämlich bei den Anstellungsprüfungen seine Abendmahlslehre zum Schiboleth gemacht und damit großen Anstoß gegeben. Weitere Schritte wollte der Bischof nicht thun. Er starb kurz nach dem Anfange des Streites, im Mai 1854. Auch Bagot's Nachfolger, Lord Auckland, wollte die Sache auf sich beruhen lassen. Nicht so Ditcher, der sich im Herbst an den Erzbischof mit der Bitte wandte, eine Commission zu ernennen, um zu entscheiden, ob prima facie Grund für weitere Untersuchung da sey. Die Commission, die demgemäß niedergesetzt wurde und im Anfang Januar 1855 in Clevedon tagte, bejahte dieß, und es wurde in Folge davon eine Anklageakte aufgesetzt und dem Denison im August zugestellt. Nun aber weigerte sich der Erzbischof, in der Sache weiter zu gehen, da er von einem Lehrstreit Gefahr für die Kirche befürchtete. Allein Ditcher wandte sich an die Queen's Bench (April 1856), welche erklärte, der Erzbischof habe kein Recht, den Proceß einzustellen. Der Erzbischof war somit gezwungen, die Sache wieder aufzunehmen, und hielt einen Gerichtshof in Bath. Die Verhandlungen, die am 26. Juli begannen, dauerten mehrere Tage. Endlich am 12. August wurde das erzbischöfliche Erkenntniß eröffnet und darin erklärt: es handle sich nicht um die Frage, was als zulässige Lehre angesehen werden könne, wie in dem Gorhamstreite, sondern um das, daß ein Geistlicher, der mit gutem Bedacht eine Lehre, die den Artikeln direkt widerspreche, aufstelle und, von seinem Bischof vorgeladen, nicht widerrufe, abgesetzt werde. Nun habe der Erzbischof in völliger Uebereinstimmung mit seinen Räthen gefunden, daß Denison's Lehre den Artikeln widerspreche. Wenn daher Denison nicht bis zum 1. Oktober widerrufe, so werde der Erzbischof am 21. Oktober das Absetzungsurtheil fällen. Denison widerrief nicht. Sein Anwalt suchte am festgesetzten Tage einer Entscheidung noch dadurch auszuweichen, daß er darauf hinwies, der 29. Artikel fehle in der Ausgabe vom Jahre 1562, auf welche sich das Statut beziehe, nach welchem der Proceß gegen Denison eingeleitet worden sey. Doch drang er damit nicht durch. Nochmals wurde Denison kurze Bedenkzeit gegeben, und da er bei seiner Ansicht blieb, wurde das Urtheil der Absetzung gefällt. Der vorsitzende Richter (Lushington) ging dabei genau auf die ganze Sache ein. Er wies darauf hin, daß bei Allen, welche die 39 Artikel unterzeichnen, vorausgesetzt werde, daß sie sich von deren Uebereinstimmung mit der heil. Schrift zuvor überzeugt haben, daher nicht das Recht haben, sich auf die heil. Schrift zu stützen, wenn sie dieselben abweichend erklären. Dieses Tribunal sey kein theologisches, sondern ein juridisches, die Frage also nicht, ob Denison's Lehre theologisch richtig, sondern ob sie im Einklang mit den Artikeln sey. Würden die Artikel selbst in Frage gestellt, so würde eine endlose Verwirrung folgen. Es handle sich um den einfachen grammatischen Sinn der Artikel; sey dieser klar, so sey das Urtheil leicht zu fällen, lassen sie eine doppelte Erklärung zu, so werde Niemand schuldig gefunden, der die eine oder andere Auffassung sich aneigne. Nun sey der Sinn der vorliegenden Artikel 28 u. 29. ganz klar, und Denison's Lehre, daß die Unwürdigen Leib und Blut Christi genießen, und daß der wirklichen Gegenwart Christi im Sakrament Anbetung (worship) gebühre, den Artikeln schnurstracks entgegen. Es werde deshalb Denison seines Amtes als Archidiakonus und als Pfarrer zu East-Brent entsetzt. Denison appellirte an den Arches-Court da, wie sein Anwalt behauptete, der Erzbischof bei der Bath-Commission nur an der Stelle des Diöcesanen fungirt habe. Der Richter wies aber die Klage kurz ab, weil das eine Appellation von dem höheren an den niederen Gerichtshof seyn würde, da der Erzbischof als solcher und nicht statt des Diöcesanen Gericht gehalten habe. Allein die Queen's Bench gab Denison's Anwalt Recht und der Arches-Court mußte die Appellation annehmen. Und nun stieß dieser Gerichtshof das Urtheil der Bath-Commission wegen eines Formfehlers um —

deßwegen nämlich, weil die Klage nicht, wie das Gesetz verlangt, binnen zwei Jahren anhängig gemacht worden war. Hiegegen appellirte Ditcher an den gerichtlichen Ausschuß des Geheimen-Rathes, der jedoch nach längerer Erwägung am 6. Februar 1858 das Urtheil des Arches-Court, d. h. die Richtigkeit des Absetzungsurtheils bestätigte, ohne übrigens über die Lehrfrage selbst irgend ein Urtheil geben zu wollen. So endete dieser Proceß, der sich durch vier Jahre hindurchgeschleppt und ungeheuere Summen gekostet hatte. Es war kein persönlicher Kampf, sondern ein Zweikampf, den Ditcher und Denison als Verfechter der Niederkirchlichen und der Tractarianer im Interesse ihrer Parteien aufnahmen. Die Bischöfe der Diöcese, der Erzbischof und auch die Gerichtshöfe hatten wenig Lust gehabt, sich in Lehrstreitigkeiten einzulassen, und suchten die Sache von der Hand zu weisen, bis sie durch das Gesetz gezwungen wurden, einzuschreiten. Es war ein Formfehler, was Denison rettete, aber ein Sieg für die Tractarianer war das nicht, denn die erzbischöfliche Gerichts-Commission hatte die Denison'sche Lehre als den Artikeln der Kirche widersprechend verdammt. Es war dabei entschieden das Princip aufgestellt worden, daß der Wortlaut der 39 Artikel bei Lehrstreitigkeiten entscheide und daß die Frage, ob eine Ansicht sich durch die heil. Schrift oder den Vorgang früherer englischer Theologen vertheidigen lasse, nicht in Betracht komme. Auch im Gorhamstreite waren die Artikel allein der Entscheidung zu Grunde gelegt, aber zu Gorham's Gunsten ein möglichst weiter Spielraum für verschiedene Auffassungen gelassen. Hier aber wurden die Tractarianer streng an den Wortlaut der Artikel gebunden. Das Recht zwischen den Zeilen zu lesen und auf die Väter der englischen Kirche sich zu berufen, war ihnen verweigert und damit die Haupttendenz des Tractarianismus, die primitive Lehre in die 39 Artikel hineinzutragen, gerichtet. Daher protestirten auch mehrere Tractarianer (darunter Pusey, Keble und Bennet) gegen das Urtheil der Commission und appellirten von da an eine freie und gesetzmäßige Synode der Provinz Canterbury und weiter an eine freie und volle Synode aller Kirchen ihrer „Gemeinschaft", wenn eine solche durch Gottes Gnade zu Stande komme. Weß sie sich aber von gerichtlichen Aussprüchen über Lehrfragen in Zukunft zu versehen hätten, unterlag keinem Zweifel. Es war das Gerathenste, sich mit ihrer Lehre nicht mehr auf den gerichtlichen Kampfplatz zu wagen. Die Entscheidung gegen Denison, der in diesem dritten Jahrzehnt als Hauptkämpe des Tractarianismus auftrat, wurde begreiflicherweise mit großem Jubel aufgenommen, wenn auch die Freude dadurch bald gedämpft wurde, daß Denison im Amte blieb. Nur Einer wagte es, auf liberaler Seite auch für Denison und seine Freunde volle Glaubensfreiheit zu fordern — Maurice, der frühere Professor der Theologie an Kings-College.

Viel größeres Aufsehen, als der Abendmahlsstreit, der doch nur Wenigen verständlich war, erregten in dieser Periode die Cultusstreitigkeiten. In den Städten und auf dem Lande wurde das traktarianische Cerimoniell eingeführt, meist unter heftigem Widerspruch des Volkes. Es ist schon oben erwähnt worden, welchen Anstoß die tractarianischen Neuerungen in den Londoner Kirchen St. Margaret, St. Paul's Knightsbridge und St. Barnabas gaben. Die Aristokratie fand zum großen Theil Gefallen daran, während Andere, namentlich Leute aus dem Mittelstande, entschieden dagegen protestirten. Die Aufregung war namentlich in Folge der Einweihung von St. Barnabas so groß geworden, daß Bennet, der Hauptgeistliche von St. Barnabas und St. Paul's, von dem Bischof genöthigt wurde, seine Stellen in London aufzugeben und sich auf die Pfarrei Frome in der Diöcese Bath-Wells versetzen zu lassen. Sein Nachfolger Liddell aber trat fast ganz in seine Fußstapfen. Anstoß gab in St. Paul's besonders der altarartige Abendmahlstisch, das Altarkreuz, die vergoldeten Candelabern, der Credenztisch und die farbige Altarbedeckung, in St. Barnabas außerdem noch der Steinaltar, die Edelsteine im Altarkreuz, das Chorgitter und die verschlossene Chorthüre. Doch der Bischof von London hatte ja solches durch die Consekration jener Kirchen sanktionirt, und als Liddell wegen des Altarkreuzes in St. Barnabas bei ihm anfragte, dieses, wenn auch

ungern, zugestanden, vorausgesetzt, daß es an den Altar befestigt sey. Einen ähnlichen Bescheid hatte er auch für St. Paul's gegeben, da der damalige Kirchenvorsteher ihm erklärte, die Entfernnng des Kreuzes würde einer großen Anzahl von Gemeindegliedern Anstoß geben. Nun aber wurden für beide Kirchen von einem Theile der Gemeinden andere Vorsteher gewählt, Westerton für St. Paul's, Beal für St. Barnabas, und diese brachten im Januar 1855 bei dem Consistorialhof (dem Diöcesangerichtshof) eine Klage gegen Liddell vor und verlangten die Entfernung der genannten anstößigen Gegenstände und die Aufstellung der Zehn-Gebottafeln. Der Consistorialhof entschied zu ihren Gunsten, nur die Wegnahme der Leuchter wurde nicht geboten. Liddell appellirte an den Arches-Court, der am 20. Dezember 1856 das Urtheil des unteren Gerichtshofes in allen Punkten bestätigte und namentlich in Beziehung auf das Altarkreuz erklärte, das Kreuz sey in der Kirche längst nicht mehr im Gebrauch — nur elf Kirchen haben die Vertheidiger desselben aufzählen können, in denen es sich noch finde — und die Gesetze und Verordnungen zu verschiedenen Zeiten seit der Reformation zeigen, daß der Gebrauch des Kreuzes illegal sey. Liddell, hier abgewiesen, appellirte an den Gerichtsausschuß des Geheimen-Rathes, der am 21. März 1857 ein etwas abweichendes Urtheil fällte: Das Kreuz als architektonisches Ornament, wie über dem Altargitter in St. Barnabas, sey, im Unterschied von einem Crucifix, zuläßig; aber das marmorne Altarkreuz in St. Barnabas sammt dem Superaltar und dem Steinaltar müsse entfernt werden, auch das hölzerne Kreuz an dem Communiontisch in St. Paul's, da selbiger ein einfacher Tisch seyn müsse. Die Credenztafel dürfe beibehalten werden, gestickte Altardecken seyen verwerflich, aber über die Farbe des Altartuches solle der Diöcesan entscheiden. — Mit diesem Urtheil waren der Erzbischof und Bischof von London völlig einverstanden. Damit waren denn die bis dahin streitigen Cultusfragen durch richterlichen Spruch in letzter Instanz erledigt und die Gränzen des gesetzlich Erlaubten bestimmt. Eine untergeordnete Frage, ob an Festen der Altar mit Blumenvasen und Kränzen geschmückt werden dürfe, wie es in manchen Kirchen Uebung wurde, entschied der Bischof von London in Beziehung auf St. Paul's dahin, daß es zuläßig sey, wenn die Gemeinde nichts dagegen einwende. Während aber die Streitigkeiten im Westen der Stadt durch den richterlichen Spruch beigelegt waren, brachen im Osten bedenkliche Ruhestörungen aus. Bryan King, der Rektor von St. George's-in-the-East, hatte unter großem Widerstand tractarianisches Cerimoniell eingeführt. Die Gemeinde, welcher das Recht, den Vesperprediger zu ernennen, zusteht, wählte im Jahre 1859 einen Geistlichen der entgegengesetzten Richtung, Hugh Allen. Als dieser am 22. Mai in sein Amt eingeführt werden sollte, ließ ihm King den Weg zur Kanzel versperren, so daß er vom Lesepult aus predigen mußte. Sodann setzte er, in Opposition gegen Allen einen liturgischen Nachmittagsgottesdienst fest, welcher unmittelbar auf Allen's Predigt folgte. Das gab Anlaß zu den ärgerlichsten Auftritten, wie sie wohl sonst in diesem Jahrhundert nirgends vorgekommen sind. Kaum zeigten sich King und seine Gehülfen mit den Chorknaben im Chorhemde, so brach der tollste Lärm los. Das Intoniren der Gebete und der Chorgesang wurde durch Schreien, Pfeifen und Stampfen übertäubt. So ging es Sonntag um Sonntag. Die Kirchenvorsteher, anstatt, wie es ihre Pflicht gewesen wäre, dem Unwesen zu steuern, wandten sich an den Bischof (Dr. Tait) mit einer Beschwerde über ihren Rektor und mit der Bitte, einzuschreiten, und da dieß erfolglos war, petitionirten sie an die Königin um Abschaffung des tractarianischen Gräuels und Ausstoßung der papistischen Geistlichen aus der Kirche. Inzwischen nahm das tumultuarische Treiben immer mehr überhand. Leute aus allen Theilen der Stadt strömten am Sonntag dahin wie zu einem ergötzlichen Schauspiele. Straßenjungen und Leute der verworfensten Klasse drängten sich ein, brüllten und heulten wie unsinnig. Gassenlieder wurden angestimmt, Blasphemieen statt der Responsen geschrieen, Angriffe mit Fußschemeln und Büchern auf die Altardekorationen und Kreuze gemacht. Nun endlich kamen diese abscheulichen Auftritte im Hause der Lords zur Sprache. Der

Bischof von London erklärte, er habe die Kirche schließen lassen, aber bei der Wiedereröffnung habe das alte Unwesen wieder begonnen; wenn beide Parteien sich seinem schiedsrichterlichen Urtheil unterwerfen wollten, so würde die Sache bald erledigt seyn. Brougham schlug vor, man solle die Polizei in die Kirche einlassen. Dieß geschah, und so waren jeden Sonntag 60—100 Constabler in der Kirche, um Ordnung zu halten und die Ruhestörer zu verhaften. Doch am Osterfeste, wo der Altar mit Blumen geschmückt war, brach nochmals ein heftiger Sturm los, und obgleich die Polizei kräftig einschritt, so war doch keine Aussicht auf Herstellung des Friedens, so lange King an der Kirche war. Dieser entschloß sich endlich, da seine Gesundheit heftig erschüttert war, im Juli 1860, seine Pfarrei auf ein Jahr zu verlassen, aber Monate vergingen, ehe sich der Sturm ganz gelegt hatte. Die Kirchenvorsteher trifft der Vorwurf, daß sie den Ruhestörungen nicht gleich anfangs ernstlich entgegentraten und, wo ihre Macht nicht ausreichte, die Polizei zu Hülfe riefen, wie bei anderen Tumulten. Aber die Hauptschuld lastet auf dem Rektor, der bei entschiedenen Verdiensten um die verwahrloste Bevölkerung seines Pfarrsprengels, auf Aeußerlichkeiten einen Werth setzte, als hänge das Seelenheil davon ab. Wenn auch die höheren Klassen von dem tractarianischen Cerimoniell sich angesprochen fühlten, die mittleren Klassen und das niedere Volk haßten es entschieden, denn sie sahen darin nichts Anderes, als verkappte Papisterei.

Wie die Lehr- und Cultusstreitigkeiten, so trat auch eine Kirchendisciplinsache in dieser Periode in den Vordergrund — die Beichtfrage. Die Tractarianer wollten von Anfang an gegenüber der Gleichgültigkeit der Kirche gegen die Beichte, die Nothwendigkeit der Privatbeichte und Absolution wieder zur Geltung bringen. Es war längst bekannt, daß sie Privatbeichte in Kirchen und Häusern übten, das letztere namentlich, wo von den Familien der Beichte in der Kirche ein Hinderniß in den Weg gelegt wurde. Unter dem Vorwand eines Besuches konnten die Damen leicht in das Haus einer Freundin kommen, wo ein tractarianischer Geistlicher ihre Beichte hörte, auch in tractarianischen Kostschulen für die Mittelklassen, wie Hurstpierpoint, Shoreham u. anderen, wurden, wie man sich erzählte, die Schüler zum Fasten und Beichten angehalten. Aber erst im Jahre 1858 kam die Beichtsache zur officiellen Kenntniß. Im März dieses Jahres nämlich wurde dem Bischof von London eine formelle Klage gegen Alfred Poole, einen Hülfsprediger in St. Barnabas, eingereicht, weil er in dieser Kirche Ohrenbeichte halte, was durch die Aussage von drei Frauenspersonen bewiesen wurde. Der Bischof forderte Poole zu sich und las ihm die Klagschrift vor, welche aussagte, daß Poole jene Personen namentlich über das 7. (6.) Gebot genau ausgeforscht und indecente Fragen gestellt habe. Einen Theil der Anklagen gab Poole zu, Anderes wies er als grobe Verläumdung zurück. Das Verfahren bei diesen Privatbeichten, die auf Liddell's Anordnung in St. Barnabas gehalten wurden, war das: der Geistliche im kirchlichen Ornat erschien in der Sakristei, die Beichtenden hatten vor einem Kreuz, das auf den Tisch gestellt wurde, zu knieen und auf bestimmte Fragen zu antworten. Es geschah dieß bei verschlossener Thüre. Die Personen nun, auf deren Aussagen die Klage gestützt war, wurden von einer Distriktsbesucherin aufgefordert, zum Abendmahl zu gehen und zuvor bei dem Geistlichen Privatbeichte zu thun. Es waren notorisch unsittliche Personen, daher es Poole für nöthig fand, sie mittelst seiner Beichtfragen zu einem Bekenntniß ihrer Sünden gegen das betreffende Gebot zu bringen. Dieß gab Poole vor dem Bischof zu, der, nachdem er die Sache weiter untersucht, auf Poole's eigenes Geständniß hin ihm die Predigtlicenz entzog. Poole appellirte an den Erzbischof, der im Februar 1859 in Lambeth Palace einen Gerichtshof hielt, und nachdem die Frage, ob und wiefern die Privatbeichte in der englischen Kirche erlaubt sey, eingehend erörtert war, im März das Urtheil fällte: der Bischof von London habe guten Grund gehabt, Poole die Predigtlicenz zu entziehen, da sein Verfahren gegen die Vorschriften und Lehre der englischen Kirche verstoße und in religiöser und moralischer Hinsicht gefährlich sey. Ein ähnlicher Fall kam in Boyn Hill, in der Diöcese Ox-

ford, im September 1858 vor, wo West, ein Gehülfe des tractarianischen Geistlichen Greswell, einer anständigen Frau mit Beichtfragen über das 6. Gebot hart zugesetzt hatte. Die Aufregung über diese letzten Enthüllungen des tractarianischen Systems war ungemein groß. Am 18. Oktober 1858 wurde auf Westerton's Veranlassung eine Versammlung, meist aus Londoner Kirchenvorstehern bestehend, in St. James Hall gehalten, um Maßregeln zu ergreifen gegen die Einführung des Beichtsystems und andere puseyitische Neuerungen. Es wurde dabei nicht bloß die tractarianische Lehre und Praxis in den stärksten Ausdrücken verdammt, sondern auch eine Revision des Prayerbook verlangt, welches von jedem Wort, das nach Romanismus rieche, gereinigt werden solle, und beschlossen, Adressen an die Königin und das Parlament in diesem Sinne zu richten. Die Reformvorschläge aber, welche die Redner durchblicken ließen, waren so radikal, daß sie, wo sie zur Ausführung kämen, wenn nicht zur Vernichtung, so doch zur Spaltung der englischen Kirche führen würden. So sehr nun auch die öffentliche Stimmung in England gegen jede Art von Privatbeichte war, so hatten doch die Tractarianer, besonders auf Grund des Krankenbesuchs-Formulars, ein gutes Recht, die Privatbeichte als erlaubt und rathsam hinzustellen. Aber mit der Forderung einer vollen Beichte aller Sünden, als Bedingung der Absolution, und mit ihrem romanisirenden Beichtverfahren schritten sie weit über die Gränzen ihrer eigenen sowie der evangelischen Kirche überhaupt hinaus und wurden mit vollem Rechte verurtheilt.

Auf allen Punkten, wo der Tractarianismus das primitive System zur vollen Entfaltung gebracht hat, ist er auf gesetzliche Hindernisse gestoßen und an dem protestantischen Sinne des englischen Volkes gescheitert. In anderen kirchlichen Fragen, wie Ehescheidung, Heirath mit der Schwägerin, Kirchensteuer, hat er sich auf die conservative, in der Erziehungsfrage und Innern Mission auf die streng confessionelle Seite gestellt und dieselbe hohe Bedeutung gehabt, wie die conservative Partei in der Politik. In einem Menschenalter hat das neue Hochkirchenthum seine wesentlichen Entwickelungsphasen durchlaufen. Sein Stern hat culminirt und ist am Niedergang. Alles Wesentliche in Lehre, Cultus und Disciplin ist zur Entwickelung und Entscheidung gekommen. Neues läßt sich nicht erwarten, zumal da die Reihen der Führer stark gelichtet sind. Das Ziel, das sich der Tractarianismus stellte, die englische Kirche nach der primitiven umzugestalten, ist nicht erreicht worden. Einem lebendigen Anglokatholicismus sind noch Viele zugethan, aber die Uebertreibungen desselben und die Uebertritte zur römischen Kirche, die bis jetzt gegen 300 englische Geistliche gewonnen hat, werden immer seltener. Die hochkirchliche Richtung selbst wird nicht aussterben und wohl künftig einmal wieder in neuer Form auftreten. In der gegenwärtigen Zeit aber hat sich eine andere Richtung geltend gemacht — die latitudinarische, deren Verbreitung und Bekämpfung Sache der nächsten Zukunft seyn wird.

II. Die tractarianische Lehre. — Bei der folgenden übersichtlichen Darstellung des tractarianischen Systems kommen hauptsächlich diejenigen Lehren in Betracht, in welchen die Oxforder Schule von der gewöhnlichen Auffassung der englischen Kirchenlehre abweicht, d. h. in erster Linie die Lehre von den Gnadenmitteln und, nur im Anschluß an diese, andere Lehren aus der Heilsordnung. Dabei handelt es sich vornehmlich um Herausstellung des Lehrgehaltes, der das gemeinsame Bekenntniß der Tractarianer bildet; Ausschreitungen Einzelner in der Richtung nach Rom hin können nur gelegentlich berücksichtigt werden, müssen es aber, sofern sie sich als nothwendige Consequenzen des Systems ergeben.

1. Grundzüge und Princip des tractarianischen Systems. — Als grundlegende Lehren wurden gleich anfangs die folgenden aufgestellt: 1) „Der einzige Weg zur Seligkeit ist der Genuß des Leibes und Blutes unseres geopferten Erlösers, und das für diesen Zweck ausdrücklich von Ihm verordnete Mittel das heil. Sakrament der Eucharistie; 2) die von Ihm nicht minder autorisirte Gewähr für das Fortbestehen und die rechte Verwaltung dieses Sakraments ist die apostolische Bevollmächtigung der

Bischöfe und, unter ihnen, der Presbyter der Kirche." Damit wollten sich die Tractarianer auf „den hohen Standpunkt der primitiven Kirche" stellen, als deren Grundlehre sie das hervorheben, „daß der heil. Festgenuß des Opfers des Erlösers, welcher anerkanntermaßen allgemein nothwendig sey zur Seligkeit, nach Seiner Absicht fortwährend durch die Hand der dazu bevollmächtigten Personen vermittelt werden müsse." „Ohne daher", sagen sie, „eine solche Vollmacht aufzuweisen, können wir nicht sicher seyn, daß unsere Hände das Sakrament wirklich mittheilen. Es ist demnach von der größten Wichtigkeit, das Siegel und die Vollmacht Christi zu bewahren und den Nachkommen zu übermachen. Die Kirche Englands aber hat mittelst der apostolischen Succession diese Vollmacht überkommen und ist die einzige Kirche in diesem Reiche, welche mit gutem Grunde die völlige Gewißheit hat, des Herrn Leib seinem Volke geben zu können." Handelt es sich hier zunächst um das Sakrament des Altars als des hauptsächlichsten Gnadenmittels und um die Kirche als die einzig bevollmächtigte Spenderin desselben, so faßt Perceval auch das andere Sakrament und die andere Seite der Kirche in's Auge, wenn er, im Unterschied von den Privatansichten Einzelner, die folgenden vier Fundamentallehren hervorhebt als gewährleistet durch die englischen Bekenntnißschriften, Formularien und Kirchengesetze, und festgehalten von allen Zweigen der wahren Kirche, somit als die wahrhaft katholischen Lehren: 1) die apostolische Succession (nach dem Ordinationsformular); 2) die Taufwiedergeburt (Katechismus und Taufformular); 3) das Eucharistieopfer und die wirkliche Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi (Abendmahlsliturgie) und 4) die Appellation an die Kirche als Bewahrerin und Zeugin der Wahrheit (Canones der englischen Kirche). — Diese vier Lehren führen sich von selbst auf die zwei Hauptlehren von den Sakramenten und der Kirche zurück. Die Sakramente sind es allein, wodurch das Heil vermittelt wird, und die Kirche ist es allein, welche die Sakramente heilskräftig spenden kann, zugleich Zeugin der Wahrheit, daher auch die letzte Instanz in Glaubenssachen ist. Wie die evangelische Kirche Deutschlands zwei Grundprincipien aufstellt, als materiales die alleinige Rechtfertigung durch den Glauben, als formales die alleinige Autorität der heiligen Schrift, so lassen sich als „die zwei Grundprincipien des Tractarianismus" aufstellen: als materiales die alleinige Rechtfertigung durch die Sakramente, als formales die alleinige Autorität der Kirche. Dort wird das Hauptgewicht gelegt auf das subjective Ergreifen des objectiven Heils mittelst des Glaubens, hier auf die objektive Mittheilung des Heils an das Subjekt mittelst der Sakramente. Dort ist die sich selbst erklärende heil. Schrift ebenso Quelle der Wahrheit als die letzte Instanz in Glaubenssachen, hier tritt neben die göttliche Offenbarung in der heil. Schrift eine eben so göttlich geordnete Institution für die Erklärung der Schrift und Erledigung von Glaubensfragen — die Kirche. Die Heilsgewißheit ruht dort auf dem inneren Zeugniß des heil. Geistes, hier auf dem äußeren Zeugniß der Kirche für die rechte Verwaltung der Sakramente. Dort das Siegel des heil. Geistes, hier das Amtsiegel der apostolischen Succession. So tritt die Kirche als Vermittlerin zwischen das Heil in Christo und das Subjekt. Sie allein hat den Schlüssel zu den Sakramenten und zu dem Worte Gottes. Die Sakramente sind die einzigen Mittel der göttlichen Gnade, und die einzige Vermittlerin der Gnadenmittel ist die Kirche. Damit ordnet sich aber das Kirchenprincip selbst wieder dem Sakramentprincips unter und ist nur ein Correlat des letzteren. Denn die Kirche ist wesentlich um der Sakramente willen da, welche die alleinigen Mittel der göttlichen Gnade sind, aber zur heilskräftigen Wirkung die göttliche Institution der Kirche postuliren. Zwar kommt dem primitiven Kirchenprincip insofern die Priorität zu, als es die Tractarianer zu einem tieferen Erfassen des Sakramentsbegriffes führte, allein auf dem primitiven Standpunkte angekommen, stellten sie sogleich die Sakramentslehre an die Spitze. Das Sakrament ist demnach der Ausgangspunkt des Tractarianismus, der Mittelpunkt des ganzen Systems, wie der Zielpunkt der Praxis. Somit ist das Grundprincip des Tractarianismus die allein-

seligmachende Kraft der Sakramente. Schon im Vorwort zu dem ersten Bande der Tractate wurde dieses Princip im Gegensatze zu dem der evangelischen Partei so ausgesprochen: „Die Sakramente, und nicht die Predigt, sind die Quellen der göttlichen Gnade." Das Mittleramt Christi ist, nach Rob. Wilberforce, das Centralfaktum der göttlichen Heilsökonomie, und die Sakramente das einzige Medium, wodurch das Heil mitgetheilt wird; daher von ihm auch der Tractarianismus Sakramental-System genannt worden ist.

2. Die Lehre von den Sakramenten. — a) Im Allgemeinen. Gegenüber der evangelischen Partei, welche die Bedeutung der Sakramente abschwächte und das Hauptgewicht auf das Wort Gottes als Gnadenmittel und auf die unmittelbare Wirkung des heil. Geistes legte, hob der Tractarianismus die Sakramente als die alleinigen und allgemein nothwendigen Gnadenmittel hervor. Er wollte sich damit ebenso auf den Boden der primitiven Kirche als der englischen Bekenntnißschriften stellen. Die englische Kirche nun lehrt in ihrem 25. Artikel: „Die Sakramente, von Christo eingesetzt, sind nicht bloß Merkmale des Bekenntnisses der Christen, sondern vielmehr gewisse Zeugnisse und wirksame Zeichen der Gnade und des Wohlwollens Gottes gegen uns, durch welche er unsichtbar in uns wirkt und unseren Glauben an ihn nicht bloß erweckt, sondern auch bekräftigt . . . Die Sakramente sind nicht dazu von Christo eingesetzt, daß sie angegafft oder herumgetragen würden, sondern daß wir sie recht gebrauchen. Und nur in Solchen, die sie würdig empfangen, haben sie eine heilsame Wirkung; aber die, welche sie unwürdig empfangen, bringen über sich das Gericht, wie St. Paulus sagt." Der Katechismus sagt von den zwei Sakramenten, sie seyen „allgemein nothwendig zur Seligkeit", und bestimmt den Begriff des Sakraments als „äußerliches sichtbares Zeichen einer innerlichen geistlichen Gnade, die uns gegeben wird, von Christo selbst eingesetzt als ein Mittel, um jene zu empfangen, und als ein Unterpfand, um uns derselben zu vergewissern." — Ausgehend von dieser Definition der Sakramente im Allgemeinen, bestimmt der Tractarianismus die Wirksamkeit derselben und ihr Verhältniß zu einander näher so: „Die Sakramente sind Kanäle, welche die göttliche Gnade in die Seele leiten; sie werden verschlossen durch Unglauben, aber geöffnet durch Glauben. Sie verleiben Christo ein, schaffen ein neues Lebensprincip in uns und erhöhen unsere Lebensgemeinschaft mit Christo." „Sie sind die einzigen rechtfertigenden Riten oder Mittel, um die Versöhnung mitzutheilen" (Pusey über Taufe). „Die Taufe begreift in sich nicht bloß Vergebung der Sünden, der wirklichen wie der Erbsünde, sondern macht uns zu Gliedern Christi, Kindern Gottes und Erben des Himmels; sie hat das Siegel und Unterpfand des Geistes, den Keim des geistlichen Lebens. Die Eucharistie gibt nicht bloß Leben, geistliche Stärke und Einsseyn mit Christo, sein Einwohnen und Theilhaben an ihm, sondern in gewissem Grade auch Vergebung der Sünden." „Die Taufe pflanzt in den rechten Weinstock ein, die Eucharistie leitet den Reichthum seiner Lebensfülle in die so eingepfropften Zweige, die Taufe begräbt in Christi Grab, die Eucharistie nährt das Leben; sie fördert Leben oder Tod, gibt Unsterblichkeit den Lebendigen, Tod den (geistlich) Todten" (Pusey, Euchar.). „Beide Sakramente", sagt Denison (Real Presence) „sind wesentlich eins. Durch die Taufe wird der natürliche Mensch wiedergeboren, ein Glied der neuen Schöpfung, und das so mitgetheilte Princip des Lebens in Christo wird erneuert und entwickelt durch das Sakrament des Abendmahls. Der Glaube an die Wiedergeburt in der Taufe führt zum Glauben an die wirkliche Gegenwart Christi in der Communion, und umgekehrt: ohne Glauben an die wirkliche Gegenwart ist der Glaube an die Taufwiedergeburt unmöglich."

Einen Schritt weiter geht Robert Wilberforce, wenn er den Sakramentsbegriff aus der Inkarnation, als dem Centraldogma der christlichen Heilsökonomie, ableitet. Die ursprüngliche Gemeinschaft zwischen dem höchsten Geist und den geschaffenen Geistern ist durch die Sünde aufgehoben worden. Es wurde darum nothwendig, daß ein

neuer Kanal der Verbindung eröffnet würde. Dies geschah durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes. Er hat die allgemein-menschliche Natur angenommen und aufgenommen in seine göttliche Natur und beide in der unio personalis auf's Engste verbunden, so daß die göttliche Natur ihre Eigenschaften der menschlichen mittheilt, die menschliche durch die göttliche geheiligt wird. Somit ist er einerseits das Urbild und der Repräsentant der Menschheit, andererseits der Mittler zwischen Gott und Menschen, und dieß nicht bloß als das Eine Opfer für die Sünde, sondern auch als der einzige Kanal, durch welchen die göttlichen Gnadengaben den Menschen realiter mitgetheilt werden können. Seine Menschheit ist das Glied, durch welches er mit den Menschen verbunden ist, das einzige Medium, wodurch seine ganze Person mitgetheilt wird. In Ihm ist die ganze Menschheit neu geschaffen, zunächst an und für sich. Die Applikation der Inkarnation auf den Einzelnen geschieht durch die Sakramente. Diese sind das Mittel, um dem Individuum das Heil zuzuwenden, welches durch Christum dem Menschengeschlecht collektiv mitgetheilt ist. Die Taufe ist der Akt, wodurch Gott der heil. Geist jedes einzelne Kind des alten Adam in Beziehung bringt zur Menschheit des neuen Adam, welcher das Medium des Lebens für die Seele ist, während die Eucharistie der Akt ist, wodurch mittelst der Wirksamkeit desselben hochgelobten Geistes das inkarnirte Wort die wirkliche Gegenwart seines wahrhaftigen Fleisches und Blutes seinem Volke zur Speise gibt. So sind die Sakramente die Principien, von denen alle anderen Gnadenmittel abhängen, die Mittel der realen Einheit mit dem Gottmenschen und durch ihn mit Gott.

Es ist also die reale objektive Mittheilung der göttlichen Gnade, der erlösenden und neugebärenden, wie der heiligenden und erhaltenden, welche durch die Sakramente vermittelt wird, wobei das gläubige Subjekt sich receptiv verhält — während gegnerischerseits „das ganze geistliche Leben einfach der That des Glaubens zugeschrieben wird, nicht der Gabe Gottes im Sakrament, für welche der Glaube nur der Kanal ist.“ So sind die Sakramente der Taufe und der Eucharistie im vollen und ausschließlichen Sinne die Gnadenmittel. Anders lehrt auch Newman nicht, wenn er die fünf übrigen katholischen Sakramente als Sakramente im weiteren Sinne gelten läßt (Tract. 90). Denn die beiden ersten sind ihm doch die allein evangelischen, weil von Christo ausdrücklich verordneten und darum absolut nothwendigen Sakramente. Vereinzelt steht Hook's Auffassung, welcher, zwischen hauptsächlichen und untergeordneten Gnadenmitteln unterscheidend, zu den ersteren Taufe, Beichte und Abendmahl, zu den letzteren Gebet, Schriftstudium und Meditation rechnet. Darin jedoch sind alle Tractarianer mit ihm eins, daß sie die heil. Schrift nur als untergeordnetes Gnadenmittel gelten lassen. Wenn nun aber die Sakramente als „die einzigen rechtfertigenden Riten“ hingestellt werden, so fragt es sich: Wie bestimmt der Tractarianismus das Verhältniß der Sakramentslehre zu der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben? Pusey erklärt sich darüber in seiner Predigt über die Rechtfertigung. „Der Glaube“, sagt er, „rechtfertigt nicht an und für sich, sondern bringt uns einfach zu Gott, der aus freier Güte und Liebe uns rechtfertigt.“ In diesem Glauben liegen zugleich andere Qualitäten: Reue, Sündenhaß und Hoffnung auf Vergebung. Es ist der reumüthige, demüthige, trauernde, liebende und ernste Glaube, der rechtfertigt, und dieser wird durch die Gnade Gottes uns gegeben, in uns gewirkt. Der menschliche Wille ist kraftlos ohne die zuvorkommende und mitwirkende Gnade Gottes. Alles Gute wird durch die Gnade Gottes gewirkt, Alles von Anfang bis zu Ende ist dem Verdienst Christi zuzuschreiben. Die Rechtfertigung nun begreift zwei göttliche Akte in Beziehung auf die Seele in sich, die bei Gott eins sind: 1) das, daß die Seele gerecht erklärt oder freigesprochen wird, 2) daß sie zu dem gemacht wird, wofür sie erklärt wird. Das erste ist der actus Dei forensis, das andere die justitia infusa oder die Gnade der Heiligung, welche die Wurzel eines neuen Lebens ist. Gott imputirt uns nicht bloß äußerlich die Gerechtigkeit, sondern impartirt sie uns auch. Dieser doppelte Akt ist wesentlich

eins, kann aber von verschiedenen Seiten aus betrachtet werden, entweder als Akt Gottes oder als Resultat dieses Aktes. Nach Tit. 3, 5. wird in der Taufe die Neugeburt und Rechtfertigung in einen Akt zusammengefaßt. In der Taufe wird die Gerechtigkeit Christi wirklich mitgetheilt, obwohl nur dem Keime nach, aber diese wächst durch den treuen Gebrauch der Gnade Gottes. Der seligmachende Glaube ist der Glaube, der in der Liebe thätig ist. Wir werden gerechtfertigt vor den Werken, aber der künftige Gehorsam durch die Gnade Gottes ist potentiell in dem rechtfertigenden Glauben enthalten. Glaube und Werke sind eins, wie Leib und Seele. Der Glaube ist begrifflich das erste, aber er ist keinen Augenblick ohne That. Die Werke wirken zurück auf den Glauben und machen ihn vollkommener, während bloße Gedanken und Gefühle bald absterben. Der Glaube wächst mit den Werken des Glaubens; der Glaube ist die Wurzel, aber mit dem Baume wächst auch die Wurzel. Bei dieser engen Verbindung mit dem Glauben haben nun die guten Werke eine hohe Bedeutung in Beziehung auf das ewige Leben. Gott gibt Jedem nach seinen Werken, und obwohl das ewige Leben die Gabe Gottes ist in Christo Jesu und um seines Verdienstes willen, so gibt doch Gott dasselbe nicht schlechtweg als freie Gabe, sondern Solchen, die in guten Werken trachten nach dem ewigen Leben. Die Werke stehen in gewisser Beziehung zu dem Gnadenlohn." Die Rechtfertigung ist nach dieser Auffassung wesentlich ein habitus infusus, und der Glaube nichts Anderes, als das durch die justitia infusa gewirkte Glaubensleben oder Heiligung. So trifft die tractarianische Rechtfertigungslehre mit der katholischen im Wesentlichen zusammen, nur mit dem Unterschied, daß die Werke nicht als etwas Verdienstliches, sondern als äußere Bewährung des inneren Glaubens angesehen werden. Der Glaube als die freie Gnade sich aneignend, findet hier keine Stelle. Alles ruht auf der mystischen Einpflanzung des göttlichen Lebensprincips, auf der realen Mittheilung des Heils und der Heiligungskraft durch die Sakramente.

b) Die Lehre von der Taufe. Die englische Kirche sagt hierüber in ihrem 37. Artikel: „Die Taufe ist nicht bloß ein Zeichen des Bekenntnisses und ein Unterscheidungsmerkmal, wodurch Christen von Nichtchristen unterschieden werden, sondern sie ist auch ein Zeichen der Wiedergeburt (regeneratio), durch welches, als ein instrumentum, die, welche die Taufe in rechter Weise empfangen, in die Kirche eingepflanzt und die Verheißungen der Sündenvergebung und unserer Annahme als Kinder Gottes durch den heil. Geist sichtbar besiegelt werden, der Glaube gestärkt und kraft der Anrufung Gottes die Gnade vermehrt wird. Die Kindertaufe ist allewege in der Kirche beizubehalten als der Einsetzung Christi am meisten angemessen." Deutlicher redet der englische Katechismus über die Taufwiedergeburt, wenn er, das äußere, sichtbare Zeichen von der inneren, geistlichen Gnade unterscheidend, die letztere erklärt als „Absterben der Sünde und Wiedergeburt zur Gerechtigkeit". Am entschiedensten aber hält das Taufformular an der Taufwiedergeburt fest. „Da alle Menschen", heißt es in der Vorermahnung, „in Sünden empfangen und geboren sind und unser Herr Jesus sagt: Es sey denn, daß Jemand von Neuem geboren werde u. s. w., so sollen Alle bitten, daß dieses Kind mit Wasser und dem heil. Geist getauft und in Christi heil. Kirche aufgenommen und zu einem lebendigen Gliede derselben gemacht werde." Darnach wird gebetet: „Wir bitten dich für dieses Kind, daß es in der Taufe empfange Vergebung der Sünden durch geistliche Wiedergeburt." „Verleihe diesem Kinde, daß es wiedergeboren und ein Erbe werde der ewigen Seligkeit." Im Gebet vor dem Taufakt heißt es: „Heilige dieses Wasser zur mystischen Abwaschung der Sünde und gib, daß dies Kind, das jetzt darin getauft wird, die Fülle deiner Gnade empfange", und nach dem Taufakt: „Da wir nun sehen, daß dieses Kind wiedergeboren und eingepflanzt ist in die Kirche Christi, so lasset uns Gott danken . . . . Wir danken dir, daß es dir gefallen hat, dieses Kind durch deinen heil. Geist wiederzugebären, es zu deinem Kinde anzunehmen und der heil. Kirche einzuverleiben." Aehnlich in dem Formular für die

Taufe der Erwachsenen, wo „die große Nothwendigkeit dieses Sakramentes" hervorgehoben wird. So entschieden nun das Taufformular und der Katechismus die Wiedergeburt als Hauptmoment der Taufe betonen, also die Taufe als Mittel des Heils ansehen, so ist doch die englische Kirche von diesem Begriffe des Sakramentes immer mehr abgewichen und hat ihn entweder beschränkt oder durch die Tauflehre der Westminster-Confession verdrängt. Solche nämlich, die, wie früher Taylor und Ussher, die Taufwiedergeburt festhielten, beschränkten sie auf die „erwählten Kinder", welche die Gabe des Geistes wirklich empfangen, während die nichterwählten nur mit Wasser gewaschen werden; darnach aber werden die Gnadengaben nicht kraft des Sakramentes, sondern kraft des decretum absolutum im Sakramente mitgetheilt. Auf letzteres nun legt die Westminster-Confession das Hauptgewicht. Sie sagt zwar: „die Taufe sey von Christo eingesetzt nicht bloß zur feierlichen Aufnahme des Täuflings in die sichtbare Kirche, sondern auch als Zeichen und Siegel sowohl des Gnadenbundes, als auch seiner Einpflanzung, Wiedergeburt, Sündenvergebung und seiner Weihe für Gott durch Christum, um in einem neuen Leben zu wandeln." Sie fordert zwar, daß dieses Sakrament auf Grund des Befehles Christi in der Kirche bis an's Ende der Welt beibehalten werde, und erklärt die Verachtung oder Vernachlässigung dieser Institution für eine schwere Sünde. Aber sie fügt bei, „daß das Heil und die Gnade Gottes nicht so individuell an die Taufe geknüpft sey, daß ohne sie Niemand könnte wiedergeboren oder selig werden, oder daß alle Getaufte unzweifelhaft wiedergeboren werden." „Die Wirksamkeit der Taufe ist nicht an den Zeitmoment ihrer Verrichtung gebunden. Nichtsdestoweniger wird durch den pflichtmäßigen Gebrauch dieser Institution nicht bloß die verheißene Gnade angeboten, sondern auch Allen, Kindern und Erwachsenen, denen jene Gnade nach dem göttlichen Heilsrathschluß zugehört, durch den heil. Geist zu der von ihm bestimmten Zeit wirklich mitgetheilt und dargestellt." Diese Auffassung der Westminster-Confession kann als Bekenntniß eines großen Theils der evangelischen Partei gelten. Wenn aber so das Hauptgewicht auf den Heilsrathschluß gelegt wird, so ist von da nur ein Schritt zur Trennung der Wiedergeburt von der Taufe selbst, zur Unterscheidung von Wassertaufe und Geistestaufe. Jene ist, ganz in Zwingli'scher Weise, nur ein Einweiheritus oder eine Verpflichtung des Täuflings, als Bekenner Christi zu leben. Die Geistestaufe, als die eigentliche Wiedergeburt oder Erneuerung durch den heil. Geist, ist die Hauptsache. Das Zusammentreffen der Geistestaufe mit der Wassertaufe ist an sich möglich, aber nicht nothwendig, also zufällig. Die Wiedergeburt ist nicht ein wesentliches Moment der Taufe, sondern wird, unabhängig von ihr, unmittelbar durch den heil. Geist gewirkt. Es wird somit an die Stelle des Gnadenmittels die unmittelbare Wirkung des heil. Geistes gesetzt. Dies ist im Wesentlichen die Lehre der evangelischen Partei. Denn wenn auch Viele die Taufe als Zeichen und Siegel der Einpflanzung in Christum, der Wiedergeburt und Sündenvergebung gelten lassen, so offenbarte doch der Gorhamstreit, wie sich die Mehrheit der Partei auf Gorham's Seite neigte, welcher lehrte, daß die geistliche Wiedergeburt nicht durch das Sakrament der Taufe vermittelt werde und daß namentlich Kinder darin nicht zu Gliedern Christi und Kindern Gottes gemacht werden, daß vielmehr die Wiedergeburt in, vor oder nach der Taufe eintreten könne. Diese Lehre hatte der gerichtliche Ausschuß des Geheimen-Rathes für zulässig erklärt und über 3000 Geistliche bezeigten sich mit dieser Entscheidung vollkommen einverstanden. Daß diese, der evangelischen Schule von Anfang eignende Lehre von der Taufe mit dem 37. Artikel kaum, mit dem Taufformular und Katechismus gar nicht in Einklang zu bringen ist, springt in die Augen. Auch die exegetische Begründung dieser Auffassung konnte nur in der früher üblichen, willkürlichen Weise geschehen. Daß aber die Wiedergeburt, die der evangelischen Schule als Cardinalpunkt gilt, so von dem Sakrament der Taufe losgetrennt wurde, erklärt sich aus der Verwechslung und Verwirrung der Begriffe Wiedergeburt, Sinnesänderung, Bekehrung, Erneuerung, welche als identisch gefaßt wurden. So war es freilich nicht möglich, die Wiedergeburt

in der Kindertaufe zu finden, und der sakramentale Karakter der Taufe wurde aufgegeben.

Dieser Verflüchtigung des Sakramentsbegriffs traten die Tractarianer entgegen, voran Pusey in seinen Tractaten über die Taufe, wo er die objektive reale Gnadenmittheilung durch die Taufe im Einklang mit der heil. Schrift, der alten Kirche und den englischen Bekenntnißschriften entwickelt. „Die Wiedergeburt ist in der h. Schrift anerkanntermaßen mit der Taufe verknüpft, nirgends davon getrennt. Wir werden nicht durch Glaube, Liebe, Gebet wiedergeboren, sondern aus Wasser und Geist, Joh. 3, 5. Tit. 3, 5., aus Gott 1 Joh. 3, 9. aus unvergänglichem Samen durch das Evangelium, 1 Petr. 1, 23. Das neue Leben beginnt mit der Taufe, durch welche wir Glieder Christi und Kinder Gottes werden. Dieses Leben kann zwar nachher durch unsere Schuld verrotten und erstickt, jedoch durch Gottes Gnade wieder hergestellt werden; aber den Anfang des geistlichen Lebens nach der Taufe, überhaupt in irgend eine andere Zeit als den Taufakt zu setzen, ist nicht im Einklang mit der heil. Schrift, so wenig als das leibliche Leben erst lange nach der Geburt anfängt. „Die Taufe ist unsere neue Geburt von Gott aus Wasser und Geist, so wie wir wirklich von unseren leiblichen Eltern geboren werden.“ „Das ist unter allen Unvollkommenheiten der Diener unser Trost, daß unsere Taufe, obwohl durch Menschen, nicht von Menschen ist.“ Die Taufwiedergeburt ist somit ganz Gottes Werk, menschlicherseits wird nur vorausgesetzt, daß der Gnadenwirkung Gottes kein Riegel vorgeschoben werde durch den Unglauben und die Unwürdigkeit des Empfangenden. Solches Hinderniß findet sich nun bei Kindern nicht, daher sie die Segnungen der Taufe empfangen. Und das ist eine große Gnade Gottes, daß diese erste und vorzüglichste Gabe, die das Unterpfand und die Bedingung aller übrigen ist, uns mitgetheilt wird, ehe wir durch unseren eigenen Willen oder Nachläsigkeit derselben verlustig gehen können. Glaube und Reue sind nur insofern die nothwendigen Voraussetzungen für den Empfang des Sakraments, als dadurch die entgegenstehenden Hindernisse überwunden werden, aber sie constituiren nicht das Sakrament; die Gnadengabe kommt ganz aus dem durch Gott gewirkten Werke, nicht aus dem Verdienste des Empfängers. So gefaßt, ist die Lehre von dem opus operatum nicht unrichtig. — Die Gnadengabe in der Taufe wird näher so bestimmt: Die Taufe ist das Instrument, womit der Täufling als Zweig dem rechten Weinstock eingepfropft wird. „Die Taufe ist das Mittel und Werkzeug, wodurch Gott uns Vergebung der Sünden, Rechtfertigung und Heiligung, Leben und Gemeinschaft mit dem Vater und Sohn durch den heil. Geist, die Erstlinge des Geistes, Annahme an Kindesstatt und Erbschaft des ewigen Lebens gibt.“ „Durch die Taufe werden wir selig, d. h. thatsächlich selig gemacht zur Zeit der Taufe, und sind von da ab in einem Stande der Erlösung (status salvationis) nicht bloß der Erlösungsfähigkeit, es sey denn, daß wir aus der Gnade fallen. In der Taufe werden wir von Gottes heiligem Geiste gesalbt (1 Joh. 2, 20. 27.) und durch ihn versiegelt und erhalten das erste Pfand unseres künftigen Erbes (2 Kor. 1, 21. 22. Ephes. 1, 13. 4, 30.)“ Diese ganze Auffassung der Taufwiedergeburt nach ihrer negativen und positiven Seite als Aufhebung der Sündenschuld und Einpflanzung eines neuen Lebensprincips, hat der Tractarianismus mit früheren hochkirchlichen Theologen gemein. Schon Hooker sagte: „Die Taufe ist ein Sakrament, welches Gott selbst in seiner Kirche eingesetzt hat, damit die, welche dasselbe würdig empfangen, Christo einverleibt werden und so durch sein theueres Verdienst nicht bloß die rettende Gnade der Imputation des Verdienstes Christi erhalten, welche alle frühere Schuld wegnimmt, sondern auch die Infusion der Kraft des heil. Geistes, welche den Seelenkräften die erste Disposition zu einem künftigen neuen Leben gibt.“ Ohne Frage ist der Tractarianismus mit dieser Auffassung den Bekenntnißschriften der englischen Kirche gerechter geworden, als die evangelische Partei, welche dieselben zur Zwingli'schen Lehre herabgestimmt hat. Andererseits nähern sich Pusey, Newman u. A. der katholischen Lehre von der Taufe, sofern sie zwar die Imputation gelten lassen, aber

größeres Gewicht auf die Infusion legen. Viele Tractarianer aber bleiben einfach bei der Auffassung der Taufliturgie stehen.

So gewiß nun der Mensch durch die Taufe den Keim des ewigen Lebens erhält und thatsächlich in den Gnadenstand versetzt wird, so kann doch durch des Menschen Schuld dieser Lebenskeim verrotten und erstickt werden und der Getaufte kann aus der Gnade fallen. Diese Möglichkeit läugnet die evangelische Schule und lehrt, auf den ewigen Gnadenrathschluß sich stützend, daß der Wiedergeborene trotz alles Sündigens weder totaliter noch finaliter aus der Gnade fallen könne. Aber die englische Kirche gibt diese Möglichkeit zu, wenn sie in ihrem 16. Artikel „über Sünde nach der Taufe" sagt: „Nicht jede Todsünde, wissentlich nach der Taufe begangen, ist eine Sünde wider den heil. Geist und unverzeihlich. Daher den nach der Taufe in Sünden Gefallenen Raum zur Buße nicht zu verweigern ist. Nachdem wir den heil. Geist empfangen, können wir von der geschenkten Gnade abweichen und in Sünden fallen und auf's Neue durch Gottes Gnade wieder auferstehen und uns bessern. Daher sind die zu verdammen, welche behaupten, sie könnten nicht mehr sündigen, so lange sie hienieden leben, oder den aufrichtig Bereuenden nicht Raum zur Vergebung gestatten wollen." Diese Möglichkeit und große Gefahr, die Taufgnade zu verlieren, faßt Pusey in seiner Tauflehre mit tiefem Ernst in's Auge. Er läugnet nicht das Wiederhinzutreten zur Taufgnade, aber zeigt, an die alten Väter sich anlehnend, wie schwierig es sey und wie das Verlorene nie wieder ganz gewonnen werden könne. Jede Todsünde, sagt er, schwächt die Taufgnade und droht, den Menschen der gewöhnlichen Mittel zur Wiedererlangung derselben zu berauben. Daher die ernste Mahnung Hebr. 6, 4—6. Die Reue kann die Schuld wegschaffen, aber der vorige Glanz und Herrlichkeit kann nicht wiederhergestellt werden. Durch Reue, Bekennen und Verdammen der Sünde, durch tiefe Demuth, viele Thränen, Almosengeben, Versöhnlichkeit u. s. w. kann Christus wieder Gestalt gewinnen, aber die vorige Höhe wird nie wieder erreicht. Die Narben der Sünde bleiben. Die römische Kirche hat das Sakrament der Buße als zweite Taufe hingestellt, wodurch alle Sünden abgewaschen werden und so den rauhen, beschwerlichen Weg der Buße in die bequeme Hochstraße der Büßung verwandelt. Andererseits beruft man sich auf das Blut Christi, das alle Sünden abwasche, und macht es sich so leicht. Das Gefühl tiefer Reue und tiefen Hasses gegen die Sünde und die lebendige Vergegenwärtigung der Gefahr der Verdammniß offenbarte sich in alter Zeit in dem, was man jetzt nach dem fleischlichen Maßstab christlicher Vorrechte und Heiligkeit übertriebene Uebungen nennen würde. Wie sehr dieses Gefühl jetzt mangelt, zeigt sich in dem Umgange mit Bösen, in der Duldung des Uebels und der Gleichgültigkeit gegen die Seelen, die verloren gehen. Unser Zustand ist Lethargie, unsere Versuche, die, welche noch in tieferem Schlafe liegen, zu wecken, sind kraftlos. So lange wir das Fundament der Buße nicht tiefer legen, wird das Predigen vom Kreuze Christi nur zu einem Mittel fleischlicher Sicherheit. Ernste Buße kann wieder zur Taufgnade führen. Diese Erneuerung des geistlichen Lebens ist eine Art Wiedergeburt, aber nicht wie die in der Taufe. Die Taufwiedergeburt ist eine freudige und leichte, die zweite Geburt nach der Taufe eine schmerzliche und weniger vollkommene, ein langsamerer und mühsamerer Vorgang. Sie ist eine theilweise Wiederherstellung des in der Taufe geschenkten Lebens, ein Rest des in Sünden vergeudeten Lebens. Es ist ganz wie bei anderen Gaben Gottes, Gesundheit, Zeit, Talente, Ehre. Hat man diese verloren, so erntet man nur die Früchte des eigenen Thuns. Das Verlorene ist verloren. Um so dankbarer aber sollte man die noch übrigen Brocken sammeln. Bosheitssünde nach der Taufe ist nicht eine so leichte Sache, wie unsere gegenwärtige Theologie meint, und die Buße ist nicht das Werk einer kurzen Zeit, sondern des ganzen Lebens. — Diese von Pusey aufgestellte Lehre über die Sünde nach der Taufe ist zwar nicht von der tractarianischen Schule überhaupt adoptirt worden, sie ist aber insofern höchst wichtig, weil sie den Schlüssel gibt zum rechten Verständniß der tractarianischen Lehre von den guten

Werken und der Ascese. Buße und gute Werke sind nichts Verdienstliches, wodurch nebst dem Glauben die Seligkeit erworben werden könnte, sondern gehen aus dem tiefen Gefühl der Sünde und dem Verlangen, der Taufgnade wieder theilhaftig und gewiß zu werden, hervor. Die Tractarianer verwerfen das calvinistische Decretum absolutum, das der evangelischen Schule die Heilsgewißheit gibt, sie haben diese im Sakrament, zunächst in der Taufe, und sofern die Taufgnade durch nachmalige Sünden geschwächt oder verloren wird, in der Eucharistie, zu deren heilskräftiger Wirkung tiefe, im ganzen Thun und Lassen sich offenbarende Buße die Vorbedingung ist.

c) Die Lehre von der Eucharistie. Der 28. Artikel der englischen Kirche sagt hierüber: „Des Herrn Mahl ist nicht bloß ein Zeichen der gegenseitigen Liebe der Christen unter einander, sondern vielmehr ein Sakrament unserer Erlösung durch Christi Tod. Daher ist denen, die es recht, würdig und gläubig genießen, das Brod, das wir brechen, die Gemeinschaft des Leibes Christi und ebenso der gesegnete Kelch die Gemeinschaft des Blutes Christi. Die Transsubstantiation des Brodes und Weines in der Eucharistie kann aus der heil. Schrift nicht bewiesen werden, sondern widerspricht den klaren Worten der Schrift, verkehrt das Wesen des Sakramentes und hat zu vielem Aberglauben Anlaß gegeben. Der Leib Christi wird im Abendmahl nur in einer himmlischen und geistlichen Weise gegeben, empfangen und genossen. Und das Medium, wodurch der Leib Christi empfangen und genossen wird, ist der Glaube. Das Sakrament der Eucharistie wurde nach Christi Einsetzung nicht aufbewahrt, herumgetragen, emporgehoben oder angebetet.“ Der 29. Artikel fügt bei: „Die Gottlosen und die, welche keinen lebendigen Glauben haben, obwohl sie fleischlich und sichtbar das Sakrament des Leibes und Blutes Christi zwischen den Zähnen pressen (wie St. Augustin sagt), empfangen in keiner Weise Christum, sondern essen und trinken vielmehr das Zeichen oder Sakrament einer so großen Sache ihnen zum Gericht.“ Es ist zu bemerken, daß dieser 29. Artikel sowohl in den Edward'schen Artikeln als in einigen Redaktionen der lateinischen Artikel vom Jahre 1563, von denen die englische Redaktion vom J. 1571, nur eine Uebersetzung ist, fehlt, und möglicherweise erst bei dieser letzten Redaktion aufgenommen wurde.

In diesen Artikeln nun ist im Grunde nichts weiter gesagt, als daß Leib und Blut Christi im Abendmahl in einer himmlischen und geistlichen Weise gegeben und empfangen werde, und zwar durch das Medium des Glaubens; ein weiter Spielraum ist gelassen für die Erklärung des Wie. Entschiedener spricht sich auch hier der Katechismus aus. „Das Abendmahl ist eingesetzt zum fortdauernden Gedächtniß des Opfertodes Christi und der Wohlthaten, die wir dadurch empfangen. Das Aeußere oder Zeichen ist Brod und Wein, das nach dem Befehl Christi empfangen werden soll. Das Innere oder die res signata ist der Leib und das Blut Christi, welche wahrhaft und wirklich von den Gläubigen in des Herrn Mahl hingenommen und empfangen werden. Der Segen, dessen wir dabei theilhaftig werden, ist die Stärkung und Erquickung unserer Seele durch den Leib und das Blut Christi, wie unser Körper durch Brod und Wein gestärkt wird.“ In dem Abendmahlsformular heißt es in der Vorermahnung: „Gott hat uns seinen Sohn gegeben, nicht bloß um für uns zu sterben, sondern auch um unsere geistliche Nahrung und Stärkung in diesem heil. Sakrament zu seyn.“ „Der Segen ist groß, wenn wir mit wahrhaft bußfertigem Herzen und lebendigem Glauben dieß heilige Sakrament empfahen, denn wir essen dabei in geistlicher Weise das Fleisch Christi und trinken sein Blut; wir sind in Christo und Christus wohnt in uns; wir sind eins mit Christo und Christus mit uns.“ In der Consekration wird gebetet: „Gib, daß wir diese deine Gaben (creatures) von Brod und Wein gemäß deines Sohnes heiliger Einsetzung zum Gedächtniß seines Leidens und Sterbens empfangend, theilhaftig werden seines hochheiligen Leibes und Blutes.“ Die Distributionsformel lautet: „Der Leib unseres Herrn Jesu Christi, der für dich gegeben war, er

halte deinen Leib und Seele zum ewigen Leben. Nimm und iß dieß zum Gedächtniß, daß Christus für dich starb, und weide dich an ihm in deinem Herzen durch Glauben mit Danksagung" u. s. w. — In der Abendmahlslehre hauptsächlich tragen die englischen Bekenntnißschriften das Gepräge eines Compromisses und die Spuren des Ueberganges von der lutherischen zur reformirten Lehre. Die Worte der Liturgie lauten allerdings so, als würde eine wirkliche Gemeinschaft des in den Elementen wahrhaft gegenwärtigen Christus vorausgesetzt, aber die Distributionsformel läßt ganz die calvinische Auffassung zu, daß gleichzeitig mit dem äußerlichen Genießen der Elemente zum Gedächtniß des geopferten Erlösers der Glaube innerlich den erhöhten Christus genießt. Und während der Katechismus entschieden das wahrhafte wirkliche Empfangen des Leibes und Blutes Christi lehrt, wollen die Artikel nur von einem geistlichen und himmlischen Empfangen durch den Glauben wissen. Der Vermittelungsversuch hat nur dazu geführt, daß die Gegensätze schärfer auseinander traten. Und so sind von Anfang in der englischen Kirche zwei Auffassungen neben einander hergegangen, die eine, welche den objektiven und realen Sakramentsbegriff festhielt und sich der lutherischen oder der katholischen Lehre näherte, die andere, welche entweder nur die subjektive oder symbolische Bedeutung des Sakraments in Zwingli'scher Weise anerkannte oder die vermittelnde Stellung Calvin's einnahm. Die evangelische Partei besonders stand fast ganz auf Zwingli's Seite. Einer ihrer Hauptvertreter hebt als das Wesentliche nur die vier Punkte hervor: das Abendmahl sey ein Gedächtnißmahl, ein Bekenntniß des Glaubens, ein sacramentum, d. h. Gelübde, Christo zu dienen, und eine geistliche Weide in der Wahrheit. Beide Theile aber konnten sich auf die Bekenntnißschriften berufen, die Evangelischen auf die Artikel, die Hochkirchlichen auf die Liturgie, den Katechismus und die Homilien. Um aber einen festeren Boden für dieses Dogma zu gewinnen, gingen die Tractarianer auf die alte hochkirchliche Schule und die Kirchenväter zurück. Erst durch Andrews und Bramhall, sagt Pusey, habe er gelernt, die Worte: das ist mein Leib, im buchstäblichen Sinne zu fassen. Außer Pusey sind als die, welche die Abendmahlslehre eingehend behandelt haben, hauptsächlich zu nennen Robert Wilberforce, Denison und Newman, außerdem ist der von 15 Tractarianern (darunter Bennet, Keble und Pusey) unterzeichnete „Clerical Protest" im Denisonstreit zu beachten.

Was nun zunächst den Begriff der Eucharistie betrifft, so läßt sich dieser kurz so bestimmen: Die Eucharistie ist das Sakrament, worin die consekrirten Elemente Brod und Wein wahrhaftig, aber in himmlischer und geistlicher Weise Leib und Blut Christi werden und der so wirklich gegenwärtige Christus sich selbst mittheilt, den Gläubigen zur Seelenspeise und Seligkeit, den Ungläubigen zum Gericht. Die reale Gegenwart Christi wird als das Wesentliche im Sakrament von allen Tractarianern festgehalten, die Art der Gegenwart aber entweder als Mysterium nicht weiter bestimmt oder, wo das versucht wird, in verschiedener Weise gefaßt. Das Manual sagt kurz: „Daß des Herrn Mahl administrirt werden solle mit Brod und Wein, consekrirt durch einen von Christo zu diesem Zweck Bevollmächtigten, um in geistlicher Weise Sein Leib und Blut zu werden." Schon zuvor hatte Perceval erklärt, „das Falsche in der römischen Transsubstantiationslehre sey nicht die Annahme der realen Gegenwart, die bis in's 9. Jahrhundert von der Kirche gelehrt und von Bucer, Calvin, Luther und Melanchthon festgehalten worden sey, sondern das Unterfangen, die Art der Gegenwart Christi zu erklären, welche Christus unter einem Mysterium verborgen habe. Die englische Kirche erkläre die wirkliche Gegenwart als eine sakramentale geistliche und mystische, die katholische Kirche als eine substantielle, körperliche und mirakulöse." Pusey sagt: „Die consekrirten Elemente werden kraft der consekrirenden Worte Christi wahrhaftig und wirklich, jedoch in einer geistlichen und unaussprechlichen Weise Sein Leib und Blut." Ueber dieses große Mysterium jedoch will er seine eigenen Gedanken zurückhalten, aber es als Mysterium anbeten. Aehnlich heißt es in dem Clerical Protest:

„Wir glauben mit den Homilien, daß wir Leib und Blut Christi unter der Gestalt von Brod und Wein empfangen, und mit Bischof Cosin, daß auf die Worte der Consekration Leib und Blut Christi real und substantiell gegenwärtig sind, und so dargestellt und Allen, die solches empfangen, gegeben werden, und dies Alles nicht in einer physischen und sinnlichen, sondern himmlischen und unbegreiflichen Weise, wie das von allen Theologen gelehrt wird." „Wir sind daher überzeugt, daß die Lehre von der realen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi unter der Gestalt von Brod und Wein als ein Glaubensartikel in der Kirche von der apostolischen Zeit an gehalten, von den allgemeinen Concilien angenommen und unseren eigenen Formularien einverleibt worden ist." „Die Eucharistie ist" — nach Wilberforce — „die Ausführung des in der Inkarnation des Sohnes Gottes begonnenen Heilswerkes. Durch die Inkarnation wurde Gott und Mensch zusammengebracht und die jenem inhärenten Gnaden als Gabe dem anderen mitgetheilt. Die Eucharistie wie die Inkarnation ist eine objektive Thatsache, unabhängig von unserer Mitwirkung und Zustimmung, analog der Inkarnation selbst, wo die Gottheit rein aktiv, die Menschheit rein passiv war. Sie ist das Mittel, wodurch die Segnungen der Inkarnation, die der Menschheit überhaupt gegeben waren, an die einzelnen Menschen vertheilt werden. — Näher sind in dem Begriff der Eucharistie drei Momente zu unterscheiden: das sacramentum, die res sacramenti und die virtus sacramenti. Was nun zunächst das Verhältniß dieser Momente betrifft, so sagt Denison: „Brod und Wein werden durch den Akt der Consekration das Aeußere oder Zeichen des Abendmahles und sind, als sinnliche Gegenstände betrachtet, durch den Akt der Consekration nicht verändert, sondern bleiben in ihrer natürlichen Substanz. Das Innere oder die res signata ist der Leib und das Blut Christi. Leib und Blut Christi, natürlicherweise im Himmel gegenwärtig, sind in übernatürlicher und unsichtbarer Weise, aber wirklich, in des Herrn Mahl gegenwärtig mittelst der Elemente kraft des Consekrationsaktes. Das signum und die res signata, in und durch den Akt der Consekration zusammengebracht, machen das Sakrament." Wilberforce geht in seiner ausführlichen Darstellung auf die Einsetzungsworte zurück. Das τοῦτο (das Subjekt des Satzes) bezeichnet die consekrirten Elemente, welche das sacramentum oder äußere Zeichen sind, Leib und Blut (Prädikat des Satzes) den wahrhaft gegenwärtigen Gottmenschen als die res signata. Die Copula kann entweder die Identität von Subjekt und Prädikat oder eine bloße Repräsentation bezeichnen; die letztere beruht entweder auf Aehnlichkeit, wie bei Zwingli, oder auf Autorität, wie bei Calvin. Das Richtige ist, daß die Copula die Identität anzeigt, nicht eine persönliche oder physische, sondern eine sakramentale. Das sacramentum und die res sacramenti werden durch die Consekration zu einem Ganzen verbunden (unio sacramentalis), und daraus folgt die virtus sacramenti, die reale Mittheilung des Gottmenschen. Es kommt daher zunächst auf die richtige Bestimmung der zwei ersten Momente und ihres Verhältnisses zu einander an. Die Irrthümer in der Sakramentslehre rühren von falscher Bestimmung dieses Verhältnisses oder Uebersehung eines dieser Momente her. Zwingli läßt die res sacramenti weg und Christi Gegenwart ist nur symbolisch, während die Weglassung des sacramentum die capernaitische Irrlehre ausmacht, welche aber nicht der katholischen Lehre Schuld gegeben werden darf. Luther confundirt res sacramenti und sacramentum. Er behauptet zwar die Wirklichkeit der Gegenwart, läugnet aber ihre Wirksamkeit, gibt die res sacramenti zu, behandelt sie aber doch nur als ein Emblem, als ein Zeichen der Güte Gottes, denn die Rechtfertigung wird nicht durch das Sakrament, sondern durch den Glauben vermittelt. Calvin endlich trennt die res sacramenti von dem sacramentum. Jene, Christi Leib, ist im Himmel, unabhängig vom Sakrament, von welchem somit auch die virtus sacramenti getrennt ist. Anstatt beide Momente durch die Consekration zu vereinigen, unterschiebt er, weil er die Consekration nicht gelten lassen will, den Begriff des heil. Geistes als die res sacramenti. So wird ihm das Sakrament nur ein äußerliches Siegel, wo-

durch Gott den Proceß bezeugt, den er in demselben Moment in der Seele des Empfängers vor sich gehen läßt.

Es sind nun die drei Momente des Sakramentsbegriffs im Einzelnen näher zu bestimmen. Das sacramentum oder signum sind die consekrirten Elemente Brod und Wein. Dabei ist es eine untergeordnete Frage, ob ungesäuerte Hostien oder gewöhnliches Brod, ob ungegohrener Traubensyrup mit Wasser verdünnt oder gewöhnlicher Wein genommen wird, wiewohl auch hierauf Manche Gewicht legen. Die Hauptsache ist die Consekration der Elemente, was ein Zweifaches in sich schließt: den Gebrauch der Einsetzungsworte und die Verrichtung der Consekration durch die dazu ausdrücklich bevollmächtigten Personen. Wie „der einzige Weg zur Seligkeit die Gemeinschaft des Leibes und Blutes des geopferten Erlösers und das für diesen Zweck von Ihm ausdrücklich verordnete Mittel das heilige Sakrament der Eucharistie ist", so ist auch „die von Ihm nicht minder autorisirte Gewähr für den Fortbestand und die Applikation dieses Sakraments die apostolische Commission der Bischöfe und unter ihnen der Presbyter der Kirche." Dieß ist ein Hauptartikel des tractarianischen Bekenntnisses. Somit ist die Consekration der Elemente mit den Einsetzungsworten Christi, wenn sie nicht zugleich durch die Hand eines durch die Kette der apostolischen Succession mit Christo selbst zusammenhängenden Priesters geschieht, keine Consekration. Die Lutheraner und Reformirten haben kein Sakrament. Die Kraft der Consekration liegt nicht im göttlichen Wort, sondern in der Hand des Administranten. Sie ist nicht die Hinstellung der Elemente unter den fortdauernden Segen des Dankgebetes Christi, sondern eine durch den Priester geschehende Kraftmittheilung an die Elemente. Alles liegt an der Consekration. So äußerte schon Froude: „Das Machen des Leibes und Blutes Christi ist den Nachfolgern der Apostel anvertraut." Dasselbe sagt ein tractarianisches Blatt: „Die Geistlichen sind mit der hohen mysteriösen Gabe betraut, Brod und Wein zu Leib und Blut Christi zu machen." — „Der Akt der Consekration", sagt Denison, macht die reale Gegenwart Christi." „Die Priester sind die Kanäle, wodurch der heil. Geist schafft, daß Leib und Blut Christi wirklich, obwohl unsichtbar, gegenwärtig sind unter der Form von Brod und Wein." — „Die Consekration", erklärt Wilberforce, „ist das Wesentliche in der Eucharistie und kann nur geschehen durch die ausdrücklich dazu Bevollmächtigten. Wäre in der Consekration nicht eine reale Wirksamkeit, wodurch die consekrirten Elemente ein Anderes werden als sie zuvor waren, warum hätte denn die Kirche den Diakonen die Consekration verboten? Anders ist es bei der Taufe. Hier hat das äußere Zeichen keine bleibende Beziehung zu der inneren Gnade, wie bei der Eucharistie. Hier wird nicht bestimmtes Wasser, sondern das Element des Wassers überhaupt geheiligt als Pfand der mystischen Abwaschung; aber zur Gültigkeit der Taufe ist es nicht absolut nothwendig, daß geweihtes Wasser genommen und der Akt durch einen Diener Christi vollzogen werde. Bei der Eucharistie dagegen wird von „diesem" Brod und Wein geredet und die Administration durch den Priester ist absolut nothwendig. So hängt also die Gültigkeit und Wirksamkeit der Eucharistie von der Consekration ab, nicht von der bloßen Disposition des Empfängers, wie Zwingli will, oder von der bloßen Intention des Gebers, deren Siegel und Pfand die Elemente sind, aber beschränkt durch das Decretum absolutum, wie Calvin lehrt."

Wenn aber so die Consekration der Elemente durch den Priester als das allein Wesentliche hingestellt wird, so sind die zwei anderen Momente, welche nach lutherischer und reformirter Lehre, sowie nach dem richtig gefaßten Sinne der englischen Bekenntnißschriften nächst der Consekration das Sakrament constituiren: die distributio und sumptio, völlig untergeordnet, wenn nicht bedeutungslos. Die Consekration allein bewirkt die unio sacramentalis, und daraus folgt mit Nothwendigkeit nicht allein, daß Alle, die das Sakrament genießen, dasselbe empfangen, sondern auch, daß die consekrirten Elemente nicht bloß im Moment des Empfangens, sondern auch ohne dargereicht

und empfangen zu werden, Leib und Blut Christi sind. So sagt der Clerical Protest: Christus ist gegenwärtig „nach der Consekration und vor der Communion". Ueberhaupt ziehen die entschiedenen Tractarianer alle diese Consequenzen, während Andere, vorsichtigerweise, sie ganz oder theilweise ablehnen, obwohl sie die Consekration selbst in angeführter Weise fassen. Dieß ist aber nun ganz der katholische Begriff der Consekration. Der Consekrationsakt des Priesters „macht" Leib und Blut Christi. Das Sakrament ist ein opus operatum. — Wie aber, fragt sich nun weiter, ist dieses „Machen" und „Werden" des Leibes und Blutes Christi zu verstehen? Bleiben die Elemente in ihrer natürlichen Substanz oder werden sie ein Anderes? Es ist hier, da die Zwingli'sche und Calvin'sche Lehre ausgeschlossen sind, überhaupt eine dreifache Auffassung möglich: entweder die Elemente bleiben in ihrer natürlichen Substanz, während sie sich zugleich durch die Consekration mit Leib und Blut Christi verbinden (conjunctio sacramentalis) oder sie geben ihre natürliche Substanz auf und werden ein Anderes (transsubstantiatio) oder endlich sie behalten ihre natürliche Substanz und werden zugleich kraft der Consekration ein Anderes. Das letztere kann wieder in doppelter Weise gedacht werden, entweder so, daß die beiden Substanzen in eine einzige zusammengehen (consubstantiatio) oder daß beide Substanzen unterschieden, aber durch die Consekration bleibend vereinigt sind. Die erste Auffassung, die conjunctio sacramentalis, ließe sich in der Formel finden, die der Clerical-Protest, auch Denison u. A., adoptirt haben, daß Christus gegenwärtig sey „unter der Gestalt von Brod und Wein", wonach die Elemente die vehicula und media collativa seyn würden. Und da diese Formel in die mit den Wittenbergern vereinbarten 13 Artikel vom Jahre 1536 und die Homilien aufgenommen wurde, so scheint nichts klarer zu seyn, als daß die Tractarianer mit der Rückkehr zu dieser Fassung sich zur lutherischen Sakramentslehre bekennen. Allein es scheint nur so, denn bei genauerer Betrachtung zeigt sich sogleich wieder ein Unterschied, sowohl in der Bestimmung des Consekrationsbegriffs, als in dessen Consequenz, daß die einmal consekrirten Elemente unabhängig vom Genuß Leib und Blut Christi sind und bleiben, wie der Clerical Protest ausdrücklich behauptet. Es ist also, streng genommen, nicht bloß eine conjunctio realis im Moment des Genusses, was der Tractarianismus lehrt, sondern eine Art Consubstantiation, nicht im gewöhnlichen, sondern in einem neuen Sinne. Durch die Consekration kommt zu der natürlichen und sichtbaren Substanz eine andere, übernatürliche und unsichtbare, nämlich die des Leibes und Blutes Christi, hinzu und wird mit jener bleibend vereinigt. So sagt Denison: „Brod und Wein, ihre wahre, natürliche Substanz beibehaltend, w e r d e n in einer unaussprechlichen Weise Leib und Blut Christi durch die consekrirende Kraft des Priesters"; und wieder: „Leib und Blut Christi sind übernatürlich und unsichtbar, aber wirklich gegenwärtig unter der Gestalt von Brod und Wein, und anzubeten wegen der Gottheit, mit welcher sie persönlich vereinigt sind." Darnach würde die sakramentale Vereinigung eine unio personalis seyn, analog der Einigung der göttlichen und menschlichen Natur Christi. Auf der Gränzscheide von Consubstantiation und Transsubstantiation scheint Wilberforce zu stehen, welcher sagt, hier seyen „das sacramentum und die res sacramenti so vereinigt, daß sie als Eins angesehen werden können", und wieder von einer „realen Wirksamkeit der Consekration" redet, „wodurch die Elemente ein Anderes werden, als sie zuvor waren." Ist hiermit nicht schon entschieden die Transsubstantiation gelehrt, so doch die Consubstantiation im üblichen Sinne, wonach beide Substanzen in Eins zusammengehen. Unverhohlen lehrt Newman die Transsubstantiation. Denn der 28. Artikel will, nach seiner Auffassung, nicht eine abstrakte Theorie aufstellen, oder eine Definition des Wortes „Substanz" geben oder jede Art von Wandlung läugnen, sondern widersetzt sich nur der bestimmten Lehre, daß die materiellen Elemente verwandelt werden in einen irdischen, fleischlichen, gegliederten Leib, körperlich ausgedehnt und in Theile geschieden, der da sey, wo die äußere Erscheinung von Brod und Wein, nur nicht oder nicht immer in die Sinne fallend. Ist aber hiermit irgend eine Art von Wandlung zugegeben, sofern sie

nicht in grob materieller Weise gedacht wird, so ist eine wirkliche Transsubstantiation wenn auch in feinerer, geistiger Weise gelehrt. Es kann nicht geläugnet werden, daß der tractarianische, mit dem römischen identische, Consekrationsbegriff consequent zur Transsubstantiation führt. Denn einmal consekrirt hören die Elemente auf, bloße Elemente zu seyn, ob sie nun sacramentaliter, aber bleibend, oder personaliter mit dem gegenwärtigen Christus vereinigt, oder wirklich verwandelt sind. Irgendwie werden sie ein Anderes; was sie ursprünglich waren, können sie nicht wieder werden. Und die Unterscheidung ihrer natürlichen Substanz von dem substantiell gegenwärtigen Leib und Blut Christi ist nur eine logische Unterscheidung, nicht eine reale. Andererseits muß zugestanden werden, daß viele Tractarianer sich dieser Consequenz nicht bewußt werden und sich damit begnügen, auf halbem Wege stehen zu bleiben und einfach zu behaupten, daß beides in der Eucharistie sey, die Substanz der Elemente und die substantielle Gegenwart Christi. Dieß führt auf die res sacramenti, die reale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi in den consekrirten Elementen. Einstimmig wird diese Lehre von allen Tractarianern festgehalten und der Lehre der evangelischen Kirche gegenübergestellt, nach welcher in den Elementen nicht die Gegenwart, sondern eine Vergegenwärtigung des Leibes und Blutes Christi, die wahre Gegenwart aber im Herzen ist. Während aber die Tractarianer alle die reale Gegenwart Christi in den Elementen zu ihrem Schiboleth machen, unterscheiden sie sich selbst wieder von einander dadurch, daß die einen das Wie der Gegenwart nicht bestimmen, sondern als Mysterium auf sich beruhen lassen, während die anderen eine Erklärung suchen. Der Bischof von Exeter z. B. sagt, er halte die reale Gegenwart auf's Entschiedenste fest; Leib und Blut Christi werden Allen zum Leben oder Tod gegeben, aber nur in himmlischer und geistlicher Weise. Was aber diese himmlische Weise sey, ob eine praesentia sui generis, die weder ganz gefaßt noch ausgesprochen werden könne, das sey ehrfurchtsvollem Nachdenken anheimzugeben. Auch Pusey sagt (s. oben): „Die consekrirten Elemente werden kraft der consekrirenden Worte Christi wahrhaftig und wirklich, jedoch in einer geistlichen und unaussprechlichen Weise Sein Leib und Blut. Ueber dieses große Mysterium aber wolle er seine eigenen Gedanken zurückhalten.“ Er macht Luther den Vorwurf, daß er von der römischen Kirche die Meinung beibehalten habe, man müsse die Gegenwart erklären. Und Goode, dem Vorkämpfer der evangelischen Partei gegenüber, sagt er: Es handele sich nicht um das Verhältniß des Aeußeren zum Inneren im Sakrament, sondern um die Frage, ob das Innere als gegenwärtig geglaubt werde, wie die alte Kirche lehrte, oder als abwesend, wie Calvin meinte.“ Aehnlich der Clerical Protest mit Bischof Cosin: „auf die Worte der Consekration ist Leib und Blut Christi real und substantiell gegenwärtig, aber in einer himmlischen und unbegreiflichen Weise.“ Denison erklärt: „Leib und Blut Christi, natürlicherweise im Himmel gegenwärtig, sind in übernatürlicher und unsichtbarer Weise, aber real, gegenwärtig in des Herrn Mahl mittelst der Elemente, kraft des Consekrationsaktes. Unter realer Gegenwart des Leibes und Blutes Christi in des Herrn Mahl ist nicht zu verstehen die Gegenwart einer Wirkung, die ausgeht von einer res absens, sondern die übernatürliche und unsichtbare Gegenwart einer res praesens, nämlich des wahrhaftigen Leibes und wahrhaftigen Blutes, gegenwärtig unter der Gestalt von Brod und Wein.“ Aber hier nun erhebt sich die größte Schwierigkeit. Die lutherische Lehre erklärt die wahre Gegenwart aus der communicatio idiomatum und der daraus folgenden Ubiquität, also die besondere Gegenwart im Sakrament aus der Allgegenwart, aber fast alle Tractarianer verwerfen (hier ganz im Einklang mit den englischen Bekenntnißschriften) die Ubiquität und communicatio idiomatum als Irrlehren. Der erhöhte Christus ist naturaliter, d. h. wirklich und wesentlich nur im Himmel gegenwärtig, und gleichwohl soll er wirklich und wesentlich überall im Sakrament gegenwärtig seyn. Es ist leicht, Behauptungen aufstellen und, statt sie zu rechtfertigen, sich hinter den Vorhang des Mysteriums flüchten. Die Berufung auf die Unbegreiflichkeit könnte in dem Falle noch

eher zulässig erscheinen, wenn überhaupt über die Art der Gegenwart Christi nichts ausgesagt würde. Allein dieß geschieht doch, sofern bestimmt gesagt wird, Christi Leib und Blut sey naturaliter nur im Himmel gegenwärtig. Wird aber so viel dogmatisch festgestellt, so darf man sich auch den Consequenzen nicht entziehen. Ist nun der verklärte Leib Christi seiner Natur nach nur im Himmel gegenwärtig, so kann er folgerichtig nirgends sonst, also auch im Sakrament nicht, realiter und substantialiter, sondern nur virtualiter gegenwärtig seyn. Es ist eine praesentia operativa, nicht realis. Wird aber dennoch von einer realen Gegenwart im Sakrament geredet, so ist diese entweder so möglich, daß, wie Calvin aus der obigen Prämisse folgerichtig schließt, die Seele im Genuß des Sakramentes zu dem im Himmel gegenwärtigen Christus sich erhebt, oder daß die Elemente durch die Consekration in den wahren Leib und das wahre Blut Christi verwandelt werden. Da nun die bloß operative Gegenwart so gut wie die calvinische Fassung verworfen wird, so bleibt nur die dritte Folgerung übrig. Auch auf diesem Punkte also zeigt sich eine innerlich nothwendige Fortentwicklung des Tractarianismus zum Katholicismus. Dieser Consequenz nun haben zwar viele Tractarianer wissentlich oder unwissentlich sich entzogen und ihrem Denken eine Gränze gesetzt mit der Formel: Christus ist natürlicherweise im Himmel gegenwärtig, in übernatürlicher und unbegreiflicher Weise im Sakrament. Tiefer blickende aber erkannten wohl, daß es nicht genüge, eine, Gegensätze in sich schließende, Behauptung nur so hinzustellen, ohne sie zu vermitteln. Sie haben daher eine Erklärung der realen Gegenwart versucht, sind aber dadurch zum römischen Dogma geführt worden. Newman sagt im 90. Tractat im Wesentlichen Folgendes: Die reale Gegenwart Christi im Sakrament ist von der englischen Kirche anerkannt, aber es wird gesagt (Anhang zur Abendmahlsliturgie), der natürliche Leib und Blut Christi sind im Himmel und nicht hier, weil es unmöglich ist, daß sie gleichzeitig an mehr als einem Orte sind. Christus ist realiter gegenwärtig, aber nicht localiter. Der Begriff „Gegenwart" ist ein relativer; er hängt bei materiellen Dingen von dem Medium ab, das das Subjekt und Objekt verbindet (Gesicht, Gehör, Gefühl). Verschieden davon ist der Rapport zwischen Geist und Geist. Die intimste Gegenwart, die wir denken können, ist die geistige Gegenwart in der Seele; diese ist uns näher, als irgend ein materielles Objekt. Können uns nun geistige Wesen nahe gebracht werden, so ist ihre Gegenwart eine sui generis, viel vollkommener und einfacher, als eine sogenannte lokale Gegenwart. Sie hat nichts zu thun mit den Graden von Nähe und Ferne. Bei geistigen Dingen scheint Durchgang durch den Raum keine Bedingung zu seyn. Bei Christus nun ist das Geheimnißvolle das: er hat einen Leib, aber einen geistlichen; er ist an einem Ort und doch als Geist. Seine Art, da oder dort gegenwärtig zu seyn, mag so verschieden seyn von dem Kommen materieller Körper, als eine geistige Gegenwart vollkommener ist. Er mag zur Rechten Gottes seyn, während er hier gegenwärtig wird realiter und doch nicht localiter, sondern supranaturaliter, kurz in einer mysteriösen Weise. Er kommt durch die Vermittelung des heil. Geistes in und durch das Sakrament. Das Sakrament ist das Mittel seiner geistlichen Gegenwart, und diese zu empfangen, ist der Glaube das Mittel, daher es eine sakramentale Gegenwart genannt wird. Newman plädirt hier (wie er überhaupt in dem Tractat als schlauer Advokat jeden Punkt für sich von dem ihm günstigsten Standpunkte auffaßt) für die reale Gegenwart als einer geistlichen, unbekümmert um das, was er in demselben Abschnitt zu Gunsten der Wandlung der Elemente gesagt. Viel ernster nimmt Wilberforce die Sache auf: Die Gegenwart Christi in der Eucharistie ist eine übernatürliche, nicht natürliche, denn die natürliche Gegenwart des verklärten Leibes Christi ist gemäß, wenn auch nicht unterworfen, den Gesetzen der materiellen Existenz. Die Gegenwart ist ferner sakramental, nicht sinnenfällig. Das sacramentum wohl ist ein Gegenstand für die Sinne, aber die res sacramenti ein Gegenstand des Glaubens. Unser Herr ist gegenwärtig im Himmel an einem besonderen Ort und unter besonderer Gestalt (derselben, unter welcher ihn die Apostel sahen), aber im Sakrament ist er über-

natürlicherweise gegenwärtig. Zu dieser sakramentalen Gegenwart gehört die Gestalt nicht. Und doch ist eine Verbindung zwischen sacramentum und res sacramenti, und ersteres hat Gestalt und Ort. So, obwohl der res sacramenti an sich weder Ort noch Gestalt zukommt, hat sie solches doch durch das sacramentum, mit dem sie verbunden ist. So kann man sagen, der Leib Christi habe die Gestalt der Elemente und nehme den Raum ein, über den sich die Elemente ausdehnen — ähnlich, wie der Geist im Leibe ist, oder das Licht die Gestalt der Oeffnung annimmt, durch die es hereinfällt. Endlich ist die Gegenwart real, nicht bloß symbolisch oder virtuell. Letztere ist eben so schwer zu erklären, als die reale Gegenwart. Diese selbst ist mehr einer dynamischen als natürlichen Gegenwart zu vergleichen, und ist jedenfalls substantiell. Leib und Blut Christi, das in der Eucharistie wirklich da ist, bezieht sich zunächst auf die Gegenwart seiner Menschheit, aber kraft der unio personalis schließt es auch die Gegenwart der Gottheit in sich. Also unter Fleisch und Blut im Sakrament ist Christus selbst zu verstehen nach seiner Gottheit, Seele und Leib. Seine Menschheit war das Medium, durch welches seine ganze Person mitgetheilt wurde. Sein Leib bildete das Glied zwischen ihm und der Natur des Menschen; durch das Band der Persönlichkeit ist er mit Ihm verbunden, durch die Eucharistie den Aposteln gegeben; und zwar ist es wahrscheinlich, daß während Christus bei der Einsetzung des Sakramentes natürlich gegenwärtig war vor seinen Jüngern, er in einer neuen übernatürlichen Weise seinen Leib und sein Blut ihnen mittheilte. Christus ist selbst gegenwärtig nicht bloß durch Einfluß, Wirkung und Thätigkeit, sondern durch das Wesen und die Substanz, die er als wahres Haupt der Menschheit hat. — Auf diese Lehre von der wahren und realen Gegenwart Christi in der Eucharistie gründet nun Wilberforce die Lehre vom E u c h a r i s t i e = O p f e r. Schon Froude hatte das *τοῦτο ποιεῖτε* als sacrificite gefaßt. Eben so Perceval, der die Stelle 1 Kor. 11, 23—26. so deutet: Opfert dieß, so oft ihr zu meinem Gedächtniß esset und trinket. Derselbe sagt weiter, Brod und Wein im Abendmahl seyen dieselben Elemente, wie in der Mincha, welche einen Theil des Passah bildete, das ja ein Opfer gewesen sey. Die Eucharistie sey also in demselben Sinne ein Opfer wie das Passah. Newman erklärte, der 31. Artikel gegen die Messen sey nicht gerichtet gegen die Messe an und für sich und ihr Wesen als commemoratives Opfer für die Lebendigen und die Todten zur Vergebung der Sünden, sondern nur dagegen, daß dies Opfer unabhängig und unterschieden sey von dem Opfer am Kreuz und als eine Einnahmsquelle für die Ministranten angesehen werde. Und als commemoratives Opfer haben mit Newman viele Andere die Eucharistie gefaßt. Während aber der Opferbegriff meist unvermittelt aus der alten Kirche als zur res sacramenti gehörig herübergenommen wird, sucht ihn Wilberforce aus dem Mittleramte Christi herzuleiten. Die Bedeutung des Eucharistie-Opfers beruht nach ihm auf der Thatsache, daß unsere Annahme bei Gott allein dem Verdienst und Mittleramt Christi zuzuschreiben ist. Nun haben wir durch die heiligen Riten seiner Kirche das Recht des Zutritts zu Gott, und unter diesen ist die Eucharistie das Höchste, die Krone des öffentlichen Gottesdienstes. „Die Eucharistie wird passend das christliche Opfer genannt, nicht bloß als Hauptritus des öffentlichen Gottesdienstes, sondern als der besondere Akt, wodurch die wirksame Fürsprache des Hauptes der Kirche im Himmel herabreicht in die untere Sphäre unseres irdischen Gottesdienstes.“ Es ist keine Wiederholung des Opfers am Kreuz, denn dieses ist ein= für allemal geopfert. Aber unsere Annahme bei Gott, durch das Opfer am Kreuz erkauft, wird durch das Opfer des Altars applicirt. — Aber wiefern ist denn diese Applikation des Opfertodes Christi ein Opfer? Christus, wird geantwortet, wird wirklich geopfert als die res sacramenti, aber auch die Kirche ist mitinbegriffen, weil sie der mystische Leib Christi ist und durch die Gegenwart seines Leibes geheiligt wird. So ist die Eucharistie das Opfer der collektiven Kirche, aber auch das Opfer Christi selbst. So ist auch der Opfernde Christus selbst und zugleich die Kirche als sein mystischer Leib. Das Opfer wird verrichtet durch die Hände seiner Diener, aber die mystische Wirksamkeit wird durch ihn

vollbracht. Er, der Consekrirende, ist der Priester ewiglich nach der Ordnung Melchisedech's, und wählt dieses Mittel, um seine persönliche Intercession wirksam zu machen. Er ist es, der durch die Stimme seiner Diener die irdischen Gaben consekrirt und so das Mysterium seiner wirklichen Gegenwart mittheilt. Durch ihn wird das kostbare Opfer vor den Thron des Vaters gebracht und diese Intervention des himmlischen Hauptes gibt Realität der Handlung seines irdischen Dieners, und überhaupt dem Gottesdienst der universalen Kirche eine Realität, die ihm nichts Anderes geben kann.— Durch diese und ähnliche Behauptungen schleppt sich Wilberforce hindurch, ohne zu einer klaren Begründung des Eucharistie-Opfers zu gelangen; denn weder aus dem Mittleramte noch der res sacramenti läßt sich die Nothwendigkeit eines Opfers deduciren. Man sieht, sein Interesse ist eigentlich ein anderes, nämlich den fertig aus der katholischen Kirche herübergenommenen Begriff des Meßopfers, als Culmination des Gottesdienstes, als die eigentliche res sacramenti zu vertheidigen. Er sagt selbst: „In der Eucharistie ist die res sacramenti Leib und Blut Christi; somit haben wir Etwas im Sakrament, was wir Gott opfern können." So schlägt der Begriff des Sakraments, als einer rein objektiven Selbstmittheilung Christi, oder Applikation seines Verdienstes auf den Menschen um in ein Thun des Menschen, ein von der Kirche dargebrachtes Opfer. Ueber die virtus sacramenti lehren die Tractarianer einstimmig, daß die Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi der einzige Weg zur Seligkeit sey. Wie die Taufe, lehrt Pusey, Vergebung der Erbschuld und Thatsünden gibt, Christo einverleibt und den Keim des geistlichen Lebens in den Menschen legt, so nährt die Eucharistie dieses Leben. „Die Eucharistie gibt nicht bloß geistliche Kraft, Einheit mit Christo, sein Einwohnen, sondern auch in seinem Theile Vergebung der Sünden. Wie „das Manna vermochte allerlei Lust zu geben und war Jeglichem nach seinem Schmack eben", so wird Er, das himmlische Manna, Jedem das, was er bedarf und empfangen kann, den Bußfertigen vielleicht hauptsächlich Vergebung der Sünden und fortgesetztes Leben; denen aber, die ihn geliebt haben und sein Wort gehalten, gibt er seine eigene entzückende und leuchtende Gegenwart voller Gnade, Leben und Liebe, aber Jedem volle Genüge, weil Jedem seine überfließende, unverdiente Güte. Das Leben, das er in ihm selber hat als Gott, eins mit dem Vater, theilte er dem Fleische mit, das er annahm. Wer nun sein Fleisch isset und trinket sein Blut, der isset ihn und nimmt so seinen Herrn in sich auf, der bleibet in ihm und Christus in ihm und hat so schon das ewige Leben. Er hat Ihn, der Leben, Unsterblichkeit, Unverweslichkeit ist, um auszustoßen und zu absorbiren die natürliche Sterblichkeit, Tod und Verwesung, und wird ewig leben, weil er eins geworden ist mit dem, der da ewig lebet. „Das ist also", sagt Pusey weiter, Wilberforce'sche Ideen sich aneignend, der Proceß des Mysteriums der Inkarnation, daß das ewige Wort so unser Fleisch annahm, daß es ihm sein inhärentes Leben mittheilte. Indem wir sein Fleisch genießen, wird uns dieses Leben mitgetheilt, nicht bloß unserer Seele, sondern auch unserem Leibe. Das Leben, das Er ist, gibt erst seine eigene Lebenskraft seinem sündlosen Fleische, welches er unauflöslich mit sich vereinigt hat, umschließt und belebt die menschliche Natur und findet durch das Brod, welches sein Fleisch ist, einen Eingang in uns individuell, durchdringt uns nach Leib, Seele und Geist und verklärt und erneuert uns in sein eigenes Licht und Leben. Durch diese Mittheilung der göttlichen Natur wird die Vollkommenheit der ewigen Seligkeit erreicht. So ist Christus wahrhaft der Mittler zwischen Gott und Mensch, sofern er als Gott eins ist mit dem Vater, als Mensch eins mit uns, so sind wir wahrhaft eins mit ihm, der der Vater ist."

Welche Wirkung hat aber das Sakrament bei denen, die es unwürdig genießen?

Der 29. Artikel erklärt auf's Bestimmteste, daß sie nicht die res sacramenti, sondern nur das sacramentum empfangen, und zwar zum Gericht. Und viele Tractarianer schließen sich dieser Lehre an; auch Pusey anfänglich. Allein aus dem Begriff der

realen Gegenwart, wie er oben aufgestellt wurde, folgt mit Nothwendigkeit, daß Würdige und Unwürdige in der Eucharistie Dasselbe empfangen. Und dieß ist denn auch die Lehre der consequenten Tractarianer. Denison sagt: „Das sacramentum oder signum und die res signata wird allen Communikanten gegeben und von ihnen empfangen. In denen allein, die das Sakrament würdig empfangen, haben sie (signum und res signata) eine heilsame Wirkung, aber die, welche sie unwürdig empfangen, essen und trinken ihnen selber das Gericht.“ Aehnlich der Clerical Protest: „Wir glauben mit Ridley, daß der Genuß des Leibes und Blutes Christi den Gläubigen und Gottesfürchtigen die Theilnahme und Gemeinschaft des Lebens und der Unsterblichkeit ist, und wiederum sagt Paulus von den Bösen und Gottlosen, sie essen und trinken ihnen selber das Gericht, d. h. sie empfangen nicht des Herrn Leib mit der gebührenden Ehre, und mit Poynet, daß die Eucharistie, was die Natur des Sakraments betrifft, wirklich der Leib und das Blut Christi ist, und eine wahrhaft göttliche und heilige Sache ist, selbst wenn sie von Unwürdigen genossen wird, während sie jedoch nicht der Gnade und Heiligkeit derselben theilhaftig werden, sondern sich selber Tod und Verdammniß essen und trinken.“ „Wir sind daher überzeugt, daß die in der Kirche gewöhnliche Auffassung der heil. Schrift die ist, daß die Gottlosen, obwohl sie in keiner Weise Christi theilhaftig werden, noch geistlicherweise sein Fleisch essen und sein Blut trinken, doch im Sakrament nicht bloß empfangen, sondern auch essen und trinken, unwürdig zu ihrer Verdammniß, Leib und Blut Christi, das sie nicht unterscheiden.“ Auch Pusey lehrt, daß Christus im Abendmahl wahrhaft gegenwärtig sey auch bei den Bösen, jedoch nicht als Erlöser, sondern als Richter. Palmer gibt ebenfalls zu, daß aus der realen Gegenwart folge, daß auch die Unwürdigen Leib und Blut Christi genießen, außer, fügt er bei, „wenn Gott selbst eingreife, so daß die sakramentale Gegenwart entzogen werde“. Und letzteres ist seine Ansicht. — Noch ist ein Punkt hier zu betrachten, der aus der realen Gegenwart nothwendig zu folgen scheint, die Anbetung des im Sakrament gegenwärtigen Christus. Diese unterscheiden die Tractarianer von der Anbetung des sacramentum oder der consekrirten Elemente, welche der 28. Artikel verwirft. Denison erklärt: „Anbetung gebührt dem Leib und Blut Christi, die in des Herrn Mahl übernatürlich und unsichtbar, aber wirklich unter der Gestalt von Brod und Wein gegenwärtig sind, von wegen der Gottheit, mit der sie persönlich vereinigt sind. Aber die Elemente, durch welche der Leib und das Blut Christi gegeben und empfangen werden, dürfen nicht angebetet werden.“ Der Clerical-Protest sagt: „Wir halten mit Bischof Andrews, daß Christus selbst, das Innere des Sakramentes in und mit dem Sakrament, für sich und außer dem Sakrament, wo immer er seyn mag, anzubeten ist, und mit Bramhall: „das Sakrament ist anzubeten, sagt das Tridentinum, d. h. formaliter Leib und Blut Christi, sagen Etliche; wir sagen dasselbe; das Sakrament, d. h. die Gestalt von Brod und Wein, sagen Andere; dieß läugnen wir.““ Wir sind deshalb überzeugt, daß der Brauch, Christum als hier besonders gegenwärtig nach der Consekration und vor der Communion, anzubeten, in der Kirche allgemein geherrscht hat.“ „Der gegenwärtige Christus“, sagt Pusey, „nicht das Sakrament ist anzubeten.“ Aber trotz dieser Unterscheidung ist der Tractarianismus der Artolatrie nicht sehr fern, da durch den Consekrationsakt die Elemente mit dem darin gegenwärtigen Christus wenn nicht persönlich, doch bleibend vereinigt sind und so enge, daß sie sich von ihm nicht mehr trennen lassen. Freilich nicht die natürliche Substanz der Elemente wird angebetet, aber die durch die Consekration zu Leib und Blut Christi gemachten Elemente. Das ist die unausweichliche Consequenz der tractarianischen Lehre.

Sind aber nun die Sakramente die einzigen Gnadenmittel, das Medium, durch welches, gleichsam per traducem, das Heil in Christo auf die Menschheit übergeleitet, das geistliche, ewige Leben in dem Einzelnen erzeugt und erhalten wird, so kommt Alles darauf an, daß die rechte und heilskräftige Verwaltung der Sakramente durch eine göttlich verordnete Institution vermittelt und verbürgt werde — die Kirche.

3) Die Lehre von der Kirche. — a) Begriff der Kirche. Der Begriff der Kirche kann überhaupt in zweifacher Weise bestimmt werden, einerseits als göttliche Heilsanstalt, andererseits als Gemeinschaft der Heiligen. Die letztere Auffassung ist, im Anschluß an die Augsburger Confession, im 19. Artikel der englischen Kirche gegeben, welcher also lautet: „Die sichtbare Kirche Christi ist eine Gemeinde der Gläubigen, in welcher das reine Wort Gottes gepredigt und die Sakramente in allen wesentlichen Stücken nach der Einsetzung Christi recht verwaltet werden. Wie die Kirchen von Jerusalem, Alexandrien und Antiochien geirrt haben, so hat auch die römische Kirche geirrt, nicht bloß was Leben und Cerimonien betrifft, sondern auch in Glaubenssachen." Der 20. Artikel sagt ferner: „Die Kirche hat die Vollmacht, Riten und Cerimonien anzuordnen, und die Autorität in Glaubensstreitigkeiten; jedoch steht es der Kirche nicht zu, irgend Etwas anzuordnen, was dem geschriebenen Worte Gottes zuwider seyn würde, noch kann sie eine Stelle der Schrift so erklären, daß sie einer anderen widersprechen würde. Obwohl daher die Kirche eine Zeugin und Verwahrerin der heil. Schrift ist, so darf sie doch, wie sie gegen dieselbe nichts anordnen kann, so auch nicht fordern, daß über dieselbe hinaus etwas als zur Seligkeit nothwendig geglaubt werde." Ueber kirchliche Traditionen und Cerimonien fügt der 34. Artikel bei, daß sie nicht überall und allezeit nothwendig dieselben seyn müssen, sondern von der Obrigkeit nach der Verschiedenheit der Länder, Zeiten und Sitten angeordnet und geändert werden können, vorausgesetzt, daß dieß nicht im Widerspruch mit dem göttlichen Wort geschehe; daß aber der Einzelne solche gesetzliche Anordnungen nicht brechen dürfe. — Demgemäß ist die Kirche die Gemeinschaft derer, die unter der Autorität des göttlichen Wortes und im Genuß der Sakramente stehen. Zugleich ist damit aber auch die andere Seite des Begriffs der Kirche gegeben, sofern ihr die Predigt des Wortes, die Verwaltung der Sakramente und die Anordnung der Riten und Cerimonien anvertraut ist, und zwar nicht der Kirche überhaupt als Gemeinschaft der Gläubigen, sondern — nach dem durch den 36. Artikel sanktionirten Ordinationsformular — dem von Gott eingesetzten geistlichen Amt in seinen drei Ordnungen der Bischöfe, Priester und Diakonen. Somit ist die Kirche eine göttliche Institution, durch welche, mittelst der Predigt des Wortes und der Verwaltung der Sakramente, eine Gemeinschaft der Gläubigen gebildet und erhalten wird. Diesen Begriff der Kirche nun wollten die Tractarianer wieder zur vollen Geltung bringen, gegenüber der evangelischen Partei, welche den reformirten Begriff substituirt hatte. Denn dieser letzteren war die Kirche die Gemeinschaft der zu allen Zeiten und aus allen Völkern und Partikularkirchen wirksam Berufenen, und das Episkopalsystem hatte ihr nur die Bedeutung einer zweckmäßigen Einrichtung, nicht einer göttlichen Institution. Schon der Vorläufer der Tractate, The Churchman's Manual, suchte die Bedeutung des geistlichen Amtes als das Wesentliche im Begriff der Kirche in ein helles Licht zu stellen. Weiter wurde die Lehre in vielen Tractaten und anderen Schriften entwickelt. Darnach kann der Begriff der Kirche im Allgemeinen so bestimmt werden: Die Kirche, als die von Christo selbst gegründete und durch die apostolische Succession forterhaltene Heilsanstalt, ist die einzige Vermittlerin des Heiles in Christo, sofern sie die alleinige Spenderin der Gnadenmittel, die alleinige Bewahrerin und Zeugin der Wahrheit und die höchste Autorität in Sachen des Glaubens und Lebens ist. Als Vermittlerin der Heilsgüter begründet sie die Gemeinschaft der Heiligen.

Als Attribute der Kirche werden zunächst die vier des nicänischen Bekenntnisses hervorgehoben, daß sie una, sancta, catholica et apostolica sey. Sie ist eine als Leib, dessen Haupt Christus ist, als Eine Heerde unter dem Einen Erzhirten, als Einen Herrn, Einen Glauben, Eine Taufe, Einen Gott und Vater habend (Ephes. 4.). Sie ist heilig hinsichtlich ihres Hauptes, ihres heiligen Berufes (1 Petr. 1, 15. 2 Tim. 1, 9.), ihrer heiligen Taufe, wodurch der Mensch neu geschaffen wird nach Gott in

rechtschaffener Heiligkeit und Gerechtigkeit (Ephes. 4, 24.); hinsichtlich ihrer heil. Handlungen, des heiligen Lebens, das von den Mitgliedern verlangt wird, und des heiligen und unbefleckten Erbes (1 Petr. 1, 4.). Sie ist *allgemein* oder *katholisch*, einmal in Beziehung auf Zeit und Raum, da sie durch alle Zeit von Anfang bis zu Ende der Welt besteht (Matth. 28, 20.); hinsichtlich des Raumes, sofern sie alle Völker umfaßt, die in den wesentlichen Punkten des Glaubens eins sind. Katholisch ist sie sodann in Beziehung auf Lehre und Praxis, indem sie alle Wahrheit empfangen hat und lehrt (Joh. 16, 13.) und alle göttliche Gnadenmittel verwaltet. Sie ist *apostolisch* als erbaut auf den Grund der Apostel und beständig bleibend in der Lehre und der Gemeinschaft der Apostel und ihrer gesetzmäßigen Nachfolger. Auch die Attribute der Unvergänglichkeit und Infallibilität kommen der Kirche zu. Sie ist *unvergänglich* als der Leib Christi (während Partikularkirchen untergehen können) und hat die Verheißung, daß die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen sollen, und daß der Herr bei ihr seyn werde alle Tage bis an der Welt Ende. *Infallibel* ist sie, sofern das Evangelium ein ewiges ist, die heil. Schrift bis an's Ende bleibt und sofern sie, kraft der beständigen Gegenwart Christi in ihr, ein Pfeiler der Wahrheit ist. — Während nun aber alle evangelischen Kirchen diese Attribute auf die Idee der Kirche oder die unsichtbare Kirche beziehen und nur in beschränktem Maße auf die sichtbare Kirche anwenden, schließt sich der Tractarianismus ganz der Auffassung der alten Väter an. *Die wahre Kirche ist nicht eine Idee, sondern eine Realität, die Kirche als göttliche Heilsanstalt gefaßt, ist wesentlich sichtbar.* Der Unterschied von sichtbarer und unsichtbarer Kirche findet nur statt, wo von der *Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen* geredet wird. Hier nun wird der Begriff der Kirche so bestimmt: Die *sichtbare* Kirche ist die Gemeinschaft der Gläubigen, in welcher das reine Wort Gottes gelehrt, die Sakramente nach der Einsetzung Christi verwaltet und die Kirchenzucht gehörig gehandhabt wird. Die *unsichtbare* Kirche besteht aus den Hausgenossen Gottes (Ephes. 2, 19.) im Himmel wie auf Erden. Sie ist die Braut Christi ohne Flecken oder Runzel, der mystische Leib Christi, dessen Glieder Gott allein bekannt, deren Namen im Himmel angeschrieben sind. Die Kirche ist sichtbar, sofern sie von Menschen gesehen wird, unsichtbar, sofern sie nur Gott bekannt ist. Die sichtbare Kirche enthält Gute und Böse, die unsichtbare nur Gute. Jene ist die Kirche der Berufenen, diese der Erwählten; jene die streitende, diese die triumphirende. Das Haupt der unsichtbaren wie der sichtbaren ist allein Christus. Der Unterschied zwischen sichtbarer und unsichtbarer ist aber nicht ein Gattungsunterschied, sondern die Bezeichnung derselben Kirche nach ihren zwei verschiedenen Zuständen. „Die Schrift macht die sichtbare Kirche zur Bedingung der unsichtbaren. Es gibt eine göttlich eingesetzte sichtbare Kirche und diese ist eine und dieselbe gewesen durch successive Incorporation der Mitglieder“ (Tract. 11.). Ist aber die sichtbare Kirche die Voraussetzung der unsichtbaren, so ruht letztere ganz auf jener, sie ist die Sammlung der aus jener hervorgehenden wahren Mitglieder. Ohne Vermittelung der sichtbaren Kirche kann Keiner Glied der unsichtbaren oder triumphirenden werden. Es gilt also im vollen Sinne in Beziehung auf die sichtbare Kirche: extra ecclesiam nulla salus.

Wenn nun aber die Idee der Kirche als göttlicher Institution in der sichtbaren Kirche völlig zur Darstellung kommt, die sichtbare Kirche selbst aber in verschiedene Kirchengemeinschaften gespalten ist, so ist unter diesen nur diejenige die wahre Kirche, in welcher die genannten Attribute sich finden. Diese Attribute sind die Kennzeichen der wahren Kirche, jedoch nicht alle in gleichem Maße. Denn eben um der Spaltung willen kann das Attribut der Einheit nur sofern als Kennzeichen gelten, als es mit dem der Katholicität zusammentrifft. Ebenso ordnet sich das Attribut der Heiligkeit dem der Apostolicität unter, da nicht sowohl die Heiligkeit der Kirchenmitglieder als die der kirchlichen Institution in Betracht kommt. Auch die Attribute der Unvergänglichkeit und Infallibilität sind nur Consequenzen des göttlichen Ursprungs der Kirche und inbegriffen

in der Katholicität. Da aber der Kirche kraft ihres apostolischen und katholischen Karakters Infallibilität zukommt, so ist ihre Autonomie ein weiteres Merkmal. Darnach sind die Kennzeichen der wahren Kirche die Apostolicität, Katholicität und Autonomie. Die Merkmale, welche der 19. Artikel aufstellt: die reine Verkündigung des Evangeliums und die stiftungsgemäße Verwaltung der Sakramente genügen dem Tractarianismus nicht, da die richtige Erklärung der heil. Schrift selbst wieder einer Gewähr, die rechte Verwaltung der Sakramente einer ausdrücklichen Bevollmächtigung bedarf. Jene wird in der Katholicität, diese in der Apostolicität gefunden. Genauer nun sind die drei Merkmale der wahren Kirche oder Hauptmomente des Begriffs der Kirche: 1) die Apostolicität oder der göttliche Ursprung der Kirche und die durch die apostolische Succession vermittelte Bevollmächtigung der Sakramente und Ausübung des Schlüsselamtes; 2) die Katholicität oder die durch Schrift und Tradition mitgetheilte Wahrheit in Lehre und Leben; 3) die Autonomie oder Unabhängigkeit und höchste Autorität der Kirche in Sachen des Glaubens und der Praxis.

Unter diesen drei Kennzeichen kann die apostolische Succession das Merkmal der wahren Kirche genannt werden, welchem sich die anderen unterordnen. Denn sie schließt beides in sich, die Nachfolge in der apostolischen Lehre und Praxis (denn so wird *κοινωνια* Apgesch. 2, 42. gefaßt). Und da die Sakramente die alleinseligmachenden Gnadenmittel sind, so ist das Wichtigste, daß die Kirche die apostolische Vollmacht zu deren heilskräftigen Spendung erhalten hat. Wie demnach die apostolische Kirche der Stamm der einen und einzigen, heiligen und katholischen Kirche ist, so sind alle die Kirchen Zweige derselben, welche durch die apostolische Succession mit ihr zusammenhängen. Wahre und gesunde Zweige sind die Kirchen, welche die apostolische Lehre und Gemeinschaft bewahren, ungesunde Zweige die Kirchen, welche zwar die Gemeinschaft oder Succession bewahrt haben, aber von der apostolischen Lehre abgewichen sind. Abgeschnittene Zweige oder Sekten, also von der wahren Kirche getrennt, sind alle Kirchengemeinschaften, welche die apostolisch-bischöfliche Succession nicht haben, gleichgültig, ob sie in der Apostel Lehre geblieben sind oder nicht. So sagt das Manual, zunächst von allen englischen Nichtepiskopalen, sie seyen von der Gemeinschaft der Apostel abgewichen und haben keine Vollmacht, das geistliche Amt zu führen, behauptet, der Erfolg, den sie gehabt, sey so wenig ein Beweis der göttlichen Gunst als bei dem Islam, und stellt sie mit der Rotte Korah zusammen. Perceval (Tract. 36.) unterscheidet drei Klassen von Sekten: 1) solche, die die Wahrheit verwerfen, wie die Socinianer, Deisten, Juden und Atheisten, 2) die, welche die Wahrheit nur theilweise annehmen und lehren, wie die Presbyterianer, Independenten und Methodisten, welche den Episkopat verwerfen, die Baptisten, welche zudem noch die Kindertaufe verwerfen, und die Quäker, die noch weit mehr von der wahren Lehre abweichen; 3) die, welche mehr lehren als die Wahrheit: die Papisten, Schwedenborgianer, Southcotianer und Irvingiten. — Daß die continentalen nichtbischöflichen Kirchen dasselbe Verwerfungsurtheil trifft, versteht sich von selbst. Wenn die römische Kirche unter den Sekten aufgeführt wird, so ist dieß eine fast vereinzelte Auffassung. Gewöhnlich wird sie von den Tractarianern als ein ungesunder und verderbter Zweig, aber doch als ein Zweig der wahren Kirche angesehen, da sie zwar von der Apostel Lehre, aber nicht von ihrer Gemeinschaft abgewichen ist. Als gesunder Zweig der Kirche endlich gilt vor Allem die anglikanische Kirche mit ihren Tochterkirchen in Schottland und Amerika, ferner die schwedische und dänische Kirche, obwohl über die Aechtheit der beiden letzteren sich Zweifel erhoben, endlich auch die griechische Kirche, welche, wenn auch nicht ganz in der apostolischen Lehre bleibend, doch weit reiner erscheint als die römische. Aber der vollkommenste Zweig der wahren Kirche ist die anglikanische. „Unsere apostolische Kirche", sagt Pusey, „die Ost und West vereinigt und ihre Arme und Zweige nach den vier Enden der Welt ausbreitet, ist eine Art Typus der katholischen Kirche." — Diese Klassificirung der Kirchen zeigt zur Genüge, wie der Tractarianismus alles Gewicht auf die apostolische Succession als Hauptmerkmal der wahren Kirche legt. Hierauf ist nun näher einzugehen.

b) Die apostolische Succession und der Priesterstand. — „Die entschiedene Festhaltung der Lehre von der apostolischen Succession" war der erste Punkt, über den sich die Stifter des Tractarianismus vereinigten. In den von Newman gleich nach der Hadleigh-Conferenz aufgestellten Punkten wird „die Lehre von der apostolischen Succession als Regel für die Praxis" hervorgehoben, sofern Leib und Blut Christi „den einzelnen Christen nur durch die Hände der Nachfolger der Apostel und ihrer Delegaten mitgetheilt wird". „Die Nachfolger der Apostel", lehrt er weiter, „sind die, welche in gerader Linie von ihnen durch Handauflegung abstammen, ihre Delegaten aber sind die betreffenden Presbyter, welche sie bevollmächtigt haben." Ebenso heißt es in Keble's Entwurf, „daß die von Christo autorisirte Gewähr für den Fortbestand und die rechte Verwaltung des Sakramentes die apostolische Bevollmächtigung (Commission) der Bischöfe und unter ihnen der Presbyter der Kirche sey." Daher sich die Tractarianer verpflichten, „allen ihrer Obhut Anvertrauten das unschätzbare Vorrecht der Gemeinschaft mit Christo durch die Nachfolger der Apostel einzuschärfen." Und gleich der erste Tractat eröffnete eine Reihe von kurzen Erörterungen über diese Lehre. Auf „unsere apostolische Abstammung", wird in diesem ad clerum gerichteten Tractat gesagt, „müssen wir unsere Autorität gründen." „Der Herr Jesus gab seinen Geist seinen Aposteln und sie ihrerseits legten ihre Hände auf die, welche ihnen nachfolgen sollten, und diese wieder auf andere, und so ist diese heilige Gabe unseren gegenwärtigen Bischöfen eingehändigt worden, die uns zu ihren Gehülfen und in gewissem Sinne zu ihren Stellvertretern bestellt haben." „Ich weiß, daß die Ordinationsgnade in der Handauflegung beruht, nicht in irgend einer Formel, obwohl Segensworte den Akt begleiten." Aus der Ordinationsformel „Nimm hin den heiligen Geist" u. s. w. ist es klar, daß der Ordinirende eine Gabe mittheilt. Woher hat er die Vollmacht dazu? Eben von denen, die ihn geweiht haben. „So ist es denn offenbar, daß er Etwas mittheilt und daß das christliche Ministerium eine Succession ist." Führen wir die Vollmacht, zu ordiniren, von Hand zu Hand rückwärts, so kommen wir begreiflich zuletzt zu den Aposteln. Wir wissen das wohl als eine einfache historische Thatsache, und darum haben wir Alle, die wir zu Geistlichen ordinirt sind, in der Form der Ordination selbst die Lehre von der apostolischen Succession anerkannt." Nach dem 7. Tractat ist übrigens die Amtsnachfolge (ministerial succession) nicht nothwendig mit dem Episkopat, als gleichbedeutend mit Superintendenz, verbunden. Die Apostel und ihre Nachfolger haben zwar zu jeder Zeit einen Theil ihrer Vollmacht und Autorität Anderen übertragen, die somit ihre Bevollmächtigten und bis zu einem gewissen Grade Stellvertreter wurden, die Priester und Diakonen; und aus dieser Gewohnheit hat sich das Episkopalsystem gebildet. Es ließe sich aber auch recht wohl denken, daß sie ihre Vollmacht ganz für sich behalten hätten, und in demselben Verhältniß, als dieß geschehen wäre, würde auch die Kirchenverfassung aufhören, eine bischöfliche zu seyn. Die Hauptsache ist immer, daß eine Vollmacht zu ordiniren, da ist. — Allein diese Auffassung würde eine zu bedenkliche Concession an die nichtbischöflichen Kirchen seyn, daher wieder eingelenkt und auf die Thatsache zurückgegangen wird, daß von der Apostel Zeit bis auf die Reformation und von da ab in den wahren Kirchen bis heute die Ordination durch die Bischöfe ertheilt worden sey. Die apostolische Succession ist „eine geistliche Erbschaft, welche auf Söhne und Enkel fortgeerbt wird. Die Bischöfe sind die geistlichen Söhne der Apostel. Die Erbschaft selbst aber ist nicht bloß die Nachfolge im Dienst am Worte, in der Verwaltung der Sakramente und in der Schlüsselgewalt, sondern vor Allem eine „heilige Gabe". „Es ist klar", sagt der 24. Tractat, „daß die Apostel ihre Autorität nicht auf höhere Geistesgaben, wie sie im Besitz der ganzen Kirche waren, gründen, sondern auf ihr Apostelamt, auf die Commission, die sie von Christo empfingen, als er sie anblies und sprach: „„Nehmet hin den heiligen Geist."" Und diese Gabe wird durch die Ordination fortvererbt." Keble (Primitive Tradition) sagt in Beziehung auf παραθήκη 1 Tim. 6, 20. 2 Tim. 1, 12. 14., Paulus rede hier von dem heil. Geist, der in ihm

und Timotheus wohne und durch Handauflegung von ihm auf Timotheus übergegangen sey (2 Tim. 1, 6.). Die englische Kirche betrachte (im Ordinationsformular) das Einwohnen des heil. Geistes in Paulus und Timotheus nicht als etwas Wunderbares, als Gabe einer außerordentlichen Gnade, sondern als ihren Antheil des Geistes, der auf alle Apostel und deren Nachfolger für alle Zeiten ausgegossen sey. Diese Gabe sey zwar nicht eine wunderbare im gewöhnlichen Sinne, aber eine übernatürliche, nicht die bewahrende und helfende, wie bei allen Christen, sondern eben das, was die Kirche die apostolische und bischöfliche Gnade nenne. „Die Gabe des heil. Geistes ist in der Welt einzig durch die apostolische Succession erhalten worden" (Vorwort zu Froude's Remains, Vol. II). Diese Geistesgabe also, durch die bischöfliche Handauflegung vererbt, ist das Wesentliche in der apostolischen Succession. Sie gibt allein ebenso die Berechtigung, wie die Befähigung zur Führung des geistlichen Amtes und besonders zur heilskräftigen Spendung der Sakramente, zumal sofern ein mysteriöses Machen des Leibes und Blutes Christi gelehrt wird. Es handelt sich hier wie bei den Sakramenten um eine reale und übernatürliche Gabe. Wie aber bei den Sakramenten nicht das Wort Christi, sondern der Consekrationsakt des Priesters das Sakrament macht, so ist auch bei der Consekration des Priesters nicht das Wort Christi das Wesentliche, sondern wieder ein Akt — die bischöfliche Handauflegung. Die apostolische Succession ist eine galvanische Kette, wodurch die Gabe des Geistes übergeleitet wird. Durch Handauflegung werden andere Glieder dieser Kette angereiht und selbst wieder Conduktoren der Geistesgabe. Wer nicht ein Glied dieser Kette ist, hat kein Recht zum Amt, keine Befähigung zur Verwaltung des Sakraments. „Er mag Wasser brauchen oder Brod und Wein, aber Sakramente sind das nicht." — Mit dieser Auffassung der apostolischen Succession ist die Idee des Priesterthums als des nothwendigen und einzigen Mittleramtes zwischen Christus und der Gemeinde gegeben, der Priesterstand vom Laienstand scharf geschieden. Der Klerus ist es, der die Kirche — als göttliche Heilsanstalt betrachtet — ausmacht. Der Klerus ist der Erbe der Apostel. „Die Bischöfe sind die geistlichen Söhne der Apostel und müssen um ihres Amtes willen geehrt werden. Christus ist der Mittler oben, sein Knecht, der Bischof, ist sein Ebenbild auf Erden, die Menschheit der Gegenstand seines Lehrens" (Tract. 10.). „Kraft der apostolischen Commission steht jeder Bischof an der Stelle eines Apostels der Kirche und versieht sein Amt durch die Geistlichen, die er ordinirt." „Die Kirche hat eine Macht, welche sie fast auf gleiche Höhe mit Gott selbst stellt — die Macht, Sünden zu vergeben durch das Bad der Wiedergeburt, und die Seelen aus der Hölle in den Himmel zu bringen" (Sewell). „Die göttliche Commission ist es allein, was dem Geistlichen Gehör verschaffen muß, was Predigt und Sakrament wirksam macht zur Seligkeit" (Tract. 35.). Dem Einwurf, daß 1 Petr. 2, 9. das allgemeine Priesterthum der Christenheit gelehrt werde, wird mit der Bemerkung begegnet, daß diese Worte von Moses allerdings an das ganze Volk Israel gerichtet worden seyen, daß aber in diesem Volk das Amt beschränkt gewesen sey auf den Stamm Levi und das Priesterthum auf das Haus Aaron. Es folge daher aus dieser Stelle nicht, daß alle Christen ein Recht zur Ausübung des geistlichen Amtes haben" (Man.). So werden auch andere Stellen, wie namentlich Matth. 28, 20. Luk. 22, 29. 30., ausschließlich auf die Apostel und deren Nachfolger, die Bischöfe, bezogen. Näher unterscheidet Perceval (a letter to Dr. Arnold) zwei Seiten des christlichen Priesterthums, dessen ewige Fortdauer er auf Jes. 19, 19—21. Zeph. 3, 9. 10. Ps. 45. 96. 72. Mal. 1, 11, 3. 4. Matth. 5, 23. gründet. Die eine Seite ist nach ihm der Gottesdienst Namens und Behufs der Gemeinde, die andere der Dienst an der Gemeinde des Herrn Namens und Seitens Gottes. In ersterer Hinsicht reden die Apostel von einem evangelischen Priesterthum, das nach 1 Petr. 2, 5. 1 Tim. 3, 1. Hebr. 5, 1. 8, 3. 3, 10. 1 Kor. 10, 21. Hebr. 9, 23. (wo unter *τὰ ἐπουράνια* „Personen unter der christlichen Heilsökonomie" verstanden werden) das Eucharistieopfer darzubringen hat. Daß aber dieß durch Jemand Namens

und Behufs der Gemeinde geschehen müsse, geht aus 1 Kor. 14, 16. hervor. Der Dienst an der Gemeinde Namens Gottes ist in den Stellen 2 Korinth. 5, 20. 1 Theff. 2, 4. Eph. 5, 25. 26. Hebr. 8, 6. Apgesch. 2, 43. 2 Kor. 3, 3. 6. 7—11. Röm. 15, 16. ausgesprochen. — Dadurch nun, daß das Priesterthum das Mittleramt zwischen Christus und der Gemeinde hat, wird letztere in keiner Weise beeinträchtigt. „Das geistliche Amt ist ja ein Amt für die Gemeinde", sagt der 17. Tractat; „sie verliert, wenn wir unsere Commission in Frage stellen lassen, ja wenn wir sie nicht auf's Entschiedenste festhalten." „Wir sind gesegnet von Gott" — rühmt ein Laie im 5. Tract. — „mit der heil. Institution, daß eine Klasse von Männern da ist, die eine Vollmacht direkt von Gott hat, uns in seine Heerde aufzunehmen durch das Wasser der Taufe und uns zu nähren nicht bloß mit dem reinen Wort seiner Lehre, sondern mit der göttlichen Speise seines hochgelobten Leibes und Blutes. Die Sakramente würden vergeblich seyn, wenn Christus nicht Personen verordnet hätte, um sie zu verwalten." „Durch die apostolische Succession", heißt es im 4. Tractat, „wird das Verhältniß des Hirten zu der Gemeinde weit inniger und hehrer. Als Stellvertreter Christi tritt er ganz anders auf, öffentlich und privatim, in Kirche und Haus, im Tröſten und Strafen. Ueberall fühlt es der Gläubige: durch diesen Botschafter redet Christus zu mir. Durch sein Daseyn und seine Stellung in der Welt ist er ein beständiger Zeuge für die Wahrheit der heiligen Geschichte, allezeit ein Angeld der Gemeinschaft mit dem Herrn für die, welche wohl vorbereitet zum Tische des Herrn kommen." Seinen Hirten ist das Volk nicht bloß Liebe (1 Theff. 5, 13.), Unterhalt (Matth. 10, 10.) und Fürbittte (1 Kor. 9, 19.), sondern vor Allem Gehorsam in allen geistlichen Dingen schuldig, da sie allein mit der Gabe des Amtes ausgerüstet, die Spender der Gnadengaben und Führer zur Wahrheit sind. Die Laien haben kein Recht und keine Befähigung, die Wahrheit der Lehre zu prüfen, sondern müssen unbedingt dem Worte der Kirche glauben und gehorchen. — Wenn nun aber das auf die apostolische Succession gegründete Priesterthum als absolut nothwendiges Mittleramt zwischen Christus und die Gemeinde gestellt wird, so trifft auch hier der Tractarianismus mit der römischen Kirche zusammen, und die Ordination als Fortführung der apostolischen Succession, die „die von Christo autorisirte Gewähr für den Fortbestand des Sakramentes" ist, erscheint selbst wieder als Sakrament. Liegt aber so alles Gewicht auf dem äußerlichen Akt der bischöflichen Handauflegung, so kommt Alles darauf an, daß derselbe in jedem einzelnen Fall als rite vollzogen nachgewiesen werden kann. Es wird deshalb auch, namentlich in Beziehung auf die englische Kirche, der historische Nachweis versucht, daß die Kette der Succession bis auf die apostolische Zeit zurückreiche. Da aber solches für jeden einzelnen Fall zweifellos darzuthun, eine Unmöglichkeit ist, so wird auch zu einem Wahrscheinlichkeitsbeweise gegriffen und gesagt, die Gewißheit der ununterbrochenen Succession sey wie 8000:1. Allein wenn einmal die lange Kette auch nur in einem Gliede mangelhaft ist oder nur ein Glied fehlt, so ist der elektrische Strom der hyperphysischen Amtsgabe unterbrochen, und die absolute Gewißheit, daß die dermaligen Priester diese Gabe wirklich benutzen, durch ihre Hände wirklich das Sakrament gegeben wird, vernichtet. Und da kein anderes Kriterium, wie z. B. außerordentliche Geistesgaben, Wunderkraft, heiliges Leben, für das Daseyn der Amtsgabe vorhanden ist, so bleibt dem Tractarianismus nichts übrig, als auf das Postulat zurückzukommen, daß Christus wie das Sakrament, so auch eine übernatürliche Befähigung für die Verwaltung desselben verordnet habe. Dafür glaubt nun Newman ein ausdrückliches Wort Christi gefunden zu haben, wenn er sagt, in dem ποιεῖτε (sacrificate) in den Einsetzungsworten liege indirekt eine Consekrationsgewalt, die Christus den Jüngern, als Priestern, verleihe. Allein da Wenigen eine solche Erklärung genügen kann, so wird aus der Bestellung des Titus und Timotheus als Bischöfen und dem Episkopat der primitiven Kirche die absolute Nothwendigkeit der bischöflichen Consekration abgeleitet, also die Kirche als Zeuge aufgerufen, wo die heil. Schrift nicht ausreicht.

c) Die Katholicität der Kirche. — Tradition und Schrift. Wenn die evangelische Partei, im Einklang mit den evangelischen Kirchen überhaupt, die heil. Schrift als einzige Glaubens- und Lebensregel anerkennt, so genügt das den Tractarianern nicht. Schon Froude hatte in dem Conflikt der kirchlichen Lehren und Systeme nur in dem Grundsatz des Vincenz von Lirinum: Quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est, eine absolute Norm für kirchliche Lehre und Praxis gefunden. Wohl gilt die heil. Schrift als oberste Glaubensregel, aber „den wahren Sinn der heiligen Schrift zu bestimmen, hat Gott das Zeugniß der allgemeinen Kirche verordnet (1 Tim. 3, 15.), wie es in den Schriften der katholischen Bischöfe und der ökumenischen Concilien enthalten ist. Auch die kirchliche Praxis (Cerimonien u. s. w.) findet sich nicht in der Schrift, sondern beruht auf der Autorität der Bischöfe, denen Christus das geistliche Regiment der Kirche anvertraut hat" (Manual). „Die Schrift begründet eine Regel des Glaubens, nicht der Praxis, eine Regel der Lehre, nicht des Lebens und der Disciplin." So ist z. B. die Kindertaufe nirgends direkt geboten, aber als der heil. Schrift am angemessensten, von der Kirche (Apg. 27.) angeordnet worden (Tract. 45.). In der παραθήκη (2 Tim. 2, 14.) findet Keble auch das, daß dem Timotheus „eine gewisse Form, Anordnung, Auswahl und Systematisirung des Ganzen der christlichen Lehre vertraut war, und ebenso ein bestimmtes System der kirchlichen Praxis, des Kirchenregimentes, der Disciplin und Gottesdienstordnung, was deshalb, so weit es sich erhalten habe, gewissenhaft bewahrt werden sollte. Denn auch Paulus vermahne (2 Thess. 2, 15.): „haltet an den Satzungen, die ihr gelehret seyd, es sey durch unser Wort oder Epistel"; ähnlich Petrus. Die Kirche weise mit der einen Hand auf die heilige Schrift als Norm und Schatz aller nothwendigen Lehre, mit der anderen binde sie die Lehrer so fest wie das Tridentinum, die Schrift dem Consensus der alten Väter gemäß zu erklären. Und so gilt es bei den Tractarianern allgemein als Grundsatz: Die heilige Schrift und die katholische Tradition zusammen bilden die Glaubensregel. Mehr im Einzelnen redet darüber Pusey in dem Vorwort zu dem ersten Bande der Library of the Fathers. „Das alte und neue Testament ist die Quelle der Lehre, die katholischen Väter der Kanal, durch welchen dieselbe zu uns herabfließt." Es handelt sich nicht um den Unterschied der Bibel und der Väter, sondern um die verschiedenen Klassen der Bibelausleger: die Väter und uns, die katholische Wahrheit und die modernen Privatansichten. Die heil. Schrift ist das Depositorium des Willens und Bundes unseres himmlischen Vaters; da aber Alles, was in der Sprache der Menschen mitgetheilt wird, einer verschiedenen Erklärung durch Menschen unterworfen ist, so würde es begreiflicherweise eine gnädige Fügung Gottes seyn, wenn er uns innerhalb gewisser Schranken Regeln für das Verständniß dieses Wortes geben würde." Nun würden zugestandenermaßen die Kinder, denen der Vater selbst noch sein Testament erklärte, die besten Ausleger desselben seyn, und ebenso deren Kinder, zumal wenn diese, obwohl zerstreut, doch in der Erklärung des Testamentes übereinstimmten. Dieß auf die heil. Schrift angewendet, so ist vor Allem zu bedenken, daß sie „nicht ein formelles Dokument ist, geschrieben zum Zweck der Mittheilung systematischer und genauer Bestimmungen", und daß Gott die Deutung seines Wortes nicht dem Zufall überlassen haben kann. Steht nun die absolute Autorität des betreffenden Dokumentes fest, so auch nicht minder „die Autorität des übereinstimmenden Zeugnisses in Betreff seiner Deutung, sofern diese von denen zu bekommen ist, welchen der Sinn desselben ursprünglich erklärt wurde, oder deren Nachkommen." Das nun eben ist das Ansehen, das wir den Vätern vindiciren. Sie sind gültige Zeugen hinsichtlich der Interpretation der heil. Schrift, ob sie nun dieses Zeugniß selbst niedergelegt haben, wie in den allgemeinen Concilienbeschlüssen, oder ob dasselbe sich aus ihren Schriften herausstellen läßt. So ist z. B. durch das Nicänische Concil die Trinitätslehre als Schriftlehre ein- für allemal festgestellt, ob man sie versteht oder nicht, einfach darum, „weil wir das Zeugniß der ganzen Kirche haben, daß es so ist." Solche hohe Bedeutung hat natürlich nur „die übereinstimmende Lehre

der katholischen Väter und alten Bischöfe." In einzelnen Punkten mag einer der Väter nicht als Autorität gelten, wo er nämlich nur seine besondere Auslegung gibt, obwohl er auch hier alle Achtung verdient, sofern er in einer Zeit lebte, wo die Kirche noch nicht gespalten, das Andenken an die erst überlieferte Wahrheit noch frischer, das Verständniß für die analogia fidei noch lebendiger war. Aber es ist nur ihre Uebereinstimmung und Einheit, was als Theil der katholischen Wahrheit angesehen werden darf; und was so von allen Kirchen angenommen worden ist, das kann unzweifelhaft für apostolisch erklärt werden. Um Herausstellung der katholischen Lehre handelt es sich allein. „Der Endzweck des Studiums der Väter ist nicht, etwas zu beweisen, zu kritisiren oder alte und neue Systeme zu vergleichen und dann zu wählen, denn dieß hieße: Gottes Wahrheit und die von Gott bestellte Autorität dem Privaturtheil unterwerfen. Nicht um Kritik oder ein abstraktes Resultat, ja nicht einmal um das Wissen selbst ist es zu thun, sondern um das Verständniß der Stellung, die einer als Glied eines Zweiges der katholischen Kirche einnimmt, um Hebung der reichen Schätze, welche die Lehre und der Cultus der Kirche enthält." Mit besonderer Beziehung auf die englische Kirche nun, die ein wahrer Zweig der katholischen ist, wird gesagt: Das Glaubensbekenntniß und wesentlich die Liturgie, ein Erbe aus der Zeit, wo die Väter scheinende Lichter waren, müssen nothwendig Licht erhalten, wenn sie im Zusammenhang mit jener Zeit betrachtet werden. Wer den Geist der Väter eingesogen und damit auch von dem Geiste getrunken, der der Kirche verheißen war und in ihr wohnt, der muß staunen über den Reichthum dieser alten Schätze. Ernstes Studium des katholischen Alterthums führt in einen sicheren Hafen die, welche des modernen Fragens müde sind.

Doch daß die Kirche die einzige, von Gott autorisirte Erklärerin der heil. Schrift ist, ist nur die eine, und nicht die wichtigere Seite ihres Begriffs. In der Stellung der Sakramente als der allein rechtfertigenden Riten liegt die höhere Wichtigkeit der Kirche als Vermittlerin der Gnadenmittel. Die wahre Kirche ist nicht sowohl Lehrkirche als Sakramentskirche; und weiter: Der Begriff der Kirche realisirt sich nicht in der Vermittelung der Schriftwahrheit und der Sakramente, sondern in der Totalität ihrer verschiedenen Institutionen. Sie ist ein wohlgegliederter Organismus, das sichtbare Reich Gottes auf Erden. Und nur so kann der Einzelne Glied der Kirche und ihrer Segnungen theilhaftig werden, daß er sich ganz unter die Führung der Kirche stellt und ebenso das Eigenwissen wie den Eigenwillen aufgibt. So haben denn „die stehenden kirchlichen Ordnungen" eine hohe Bedeutung. Der 32. Tractat sagt von ihnen, sie seyen „die beste Methode, die Lehre fortzupflanzen, die beste Art, das Geistliche und Himmlische uns nahe zu bringen, ein stetes Zeugniß gegen die Sünde, und als alte, wohlbekannte Institutionen von besonderer Einwirkung auf das Gefühl." Da nun die primitive Kirche als adäquate Darstellung der Idee der Kirche gilt, so sind auch alle ihre Institutionen maßgebend und bedeutsam, selbst wenn sie in dem geschwächten Lichte der späteren Zeit nicht sogleich in ihrer Bedeutung erkannt werden. Es ist ja vorauszusetzen, daß solche Institutionen irgendwie an einen apostolischen Brauch anknüpfen. Vieles — heißt es im 34. Tractat — ist dem Keime nach in der heil. Schrift enthalten, aber entwickelt durch die alte Kirche. Das Zeichen des Kreuzes bei der Taufe z. B. ist in der heil. Schrift nicht ausdrücklich geboten, aber Anspielungen darauf finden sich. Das Segnen des Kelches wird erwähnt 1 Kor. 10, 16., daher die allgemeine Sitte, daß die Elemente Gott feierlich geopfert werden unter Anflehung seiner Barmherzigkeit durch Christum. Die Sitte der Familientaufe geht aus 1 Kor. 1, 16. hervor, der Gebrauch des Oeles bei Kranken aus Mark. 6, 13. Jak. 5, 14., das Begraben der Todten unter dem Altar aus Offb. 6, 9., der Gebrauch weißer Gewänder bei heiligen Handlungen aus Offb. 4, 4. Ja auch Gebräuche, die wir jetzt nicht mehr verstehen, wie das Taufen über den Todten, 1 Kor. 15, 29., werden erwähnt. So sind die kirchlichen Riten in der heil. Schrift begründet und durch die Tradition überliefert worden. — Wird so die Berechtigung des Festhaltens der kirchlichen Gebräuche nach-

gewiesen, so noch mehr ihre praktische Bedeutung hervorgehoben. Nach Keble's Entwurf ist die Aufgabe die: „den Leuten die aus der Lehre von der apostolischen Succession hervorgehenden Gefühle und Grundsätze in den reinsten und frühesten Zeiten der Kirche zu zeigen, und besonders auf die Früchte hinzuweisen, wie sie sich in der Praxis der primitiven Kirche, in der Gemeinschaft der Christen unter einander, so weit sie auch getrennt sein mochten, und in ihrem muthigen Leiden um der Wahrheit willen offenbarten; und alles aufzubieten, um bei den Kirchengliedern den Gebrauch des täglichen allgemeinen Gebetes und häufigen Abendmahlsgenusses anzuregen." In dem Tractat über das Fasten redet Pusey über den Nutzen der kirchlichen Gebräuche überhaupt. Aus leerer Furcht vor todtem Formalismus, sagt er, werden solche Ordnungen verworfen, aber wo Geist ist, da muß auch Form seyn, um die Individualität in Schranken zu weisen, und so hinanzukommen zur Einheit des Glaubens. In praktischen Dingen ist der beste Prüfstein des Nutzens eines Gebrauches die Erfahrung. Wenn wir nun in der Geschichte heiliger Männer sehen, daß sie die Regeln, die sie aufstellen, selbst unausgesetzt befolgten, so erkennen wir den Werth ihres Rathes, den wir ohne Gefahr und Schaden für unsere Seele nicht vernachlässigen können. Der Nutzen solcher Regeln nun ist vor Allem Schutz gegen das eigene Selbst und gegen die Gewohnheit der Welt, die einen im Verfolgen dessen, was man für heilsam hält, hindert. Dieß gilt nicht in Beziehung auf bestimmt erkannte Pflichten, sondern solche unbestimmte Pflichten und Disciplinen, denen man glaubt zu irgend einer Zeit nachkommen zu können, und es eben darum nie thut. Das Fasten nun setzt Christus bei seinen Jüngern voraus. Die ersten Christen hielten den Tag des Verrathes und der Kreuzigung als Fasttage. Als aber das Bekenntniß Christi nicht mehr mit Gefahr verbunden war, wurde das Fasten um so nöthiger, um der Weltliebe zu steuern; daher die alte Kirche die Fasten vermehrte. Es ist hier wie in vielen Dingen: Gott befiehlt etwas, überläßt aber der Kirche die Anweisung zur Ausführung; — so beim Sonntagsgottesdienst, beim Bibellesen, wo Christus nur befiehlt: „Suchet in der Schrift", die Kirche aber das tägliche Bibellesen im Einzelnen anordnet, um Regelmäßigkeit zu erzielen. Solche Anordnungen der Kirche sind eine Stütze für die schwachen Gewissen. Der große Zweck des Fastens ist das Gebet, die stille Zurückgezogenheit gegenüber der Vielgeschäftigkeit der Zeit in weltlichen und geistlichen Dingen, der andächtige Umgang mit Gott. Die Frommen unserer Tage lehren im Allgemeinen Abscheu vor der Sünde, das Verderben der menschlichen Natur und die Nothwendigkeit der Liebe zum Erlöser, aber sie zeigen nicht, wo die Sünde im Herzen lauert, sie führen nicht zu der individuellen Kenntniß der Sündhaftigkeit. Fasten, Zurückgezogenheit und Gebet helfen dazu, uns von uns selbst loszumachen und uns ganz auf Gott zu werfen, unsere rastlose Geschäftigkeit in ruhiges und demüthiges Vertrauen auf Gott zu verwandeln. Das Fasten führt zu größerer Selbstverläugnung und ausgedehnterer Nächstenliebe. Es ist ein Zeugniß gegen die Sünden und Grundsätze der Welt, die mit der Kirche zu sehr amalgamirt wird. Das, daß die Kirche ihr Ideal der Heiligkeit und Reinheit so wenig erreicht, hat zur Bildung von Kirchlein in der Kirche geführt, aber die Kirche hat in ihren Ordnungen selbst die Mittel in der Hand, um in ihrer herrlichen Erhabenheit zu leuchten als die Stadt auf dem Berge. — Aehnlich wird auch die Nothwendigkeit der Privatbeichte und die Zweckmäßigkeit einer bestimmten Beichtformel dargethan, da nur so eine genaue und ernste Selbstprüfung möglich sey. So wird durchaus den Ordnungen und Bräuchen der Kirche ein Werth zugeschrieben als sekundären Heilsmitteln, deren der Christ, wenn er sicher gehen will, nicht entrathen könne. Die Kirche mit ihren Sakramenten, Cultus und Disciplin ist eine Heilsanstalt, die die Individuen ganz in ihre Kur und Zucht nimmt, ihnen nicht bloß die himmlische Arznei gibt, sondern auch aufs Genaueste die Diät vorschreibt. Der einzelne Christ wird allezeit als ein Kranker und Unmündiger von seinen Aerzten und Vormündern, den Priestern, behandelt, statt daß wie bei den Sekten das Individuum sich emancipirt, die subjektiven Einfälle für Geisteseingebungen erklärt und willkürlich seine religiösen Formen sich bildet.

Wenn aber nun die primitive Kirche in Lehre und Praxis als vollkommene Ausprägung der Idee der Kirche gefaßt wird, so fragt sich genauer: was ist die primitive Kirche? Es wird gewöhnlich geantwortet: die Kirche der vier ersten Jahrhunderte, die im hellen Nachglanz der apostolischen Zeit als die ungetheilte katholische Kirche dasteht. Allein während die Einen das Concil von Sardica im Jahre 347 n. Chr. oder das von Constantinopel 381 als Gränze festsetzen, lassen Andere die vier ersten ökumenischen Concilien gelten, und Newman rückt die Gränze der primitiven Kirche bis zum zweiten Nicänischen Concil im Jahre 787 hinaus. Wie jedoch auch die Gränzen der primitiven Kirche bestimmt werden mögen, so ist die übereinstimmende Ansicht der Tractarianer das, daß ein weiter Spielraum zugestanden werden müsse, damit die doktrinellen und praktischen Principien der heil. Schrift sich entwickeln. Die Schrift enthält ihnen eigentlich nur disjecta membra, die durch die Kirche zu einem Organismus verbunden werden müssen, nur die Keime der Verfassung und kirchlichen Praxis, deren Entfaltung bis zur Reife in der primitiven Kirche sich findet, welche die reifen Früchte der Nachzeit bietet. Die Schrift ist nicht norma fidei et vitae, nicht sui ipsius infallibilis interpres, sondern bedarf wie die Orakel oder die Worte der Zungenredner eigens dazu bestellter Ausleger. Damit tritt aber der Tractarianismus in Widerspruch mit dem 6. Artikel des englischen Bekenntnisses, welcher erklärt: „Die heilige Schrift enthält Alles, was zur Seligkeit nothwendig ist, so daß, was in derselben nicht steht oder durch dieselbe nicht bewiesen werden kann, von Niemand als Glaubensartikel gefordert oder als zur Seligkeit nothwendig angesehen werden darf.“ Doch auch abgesehen hiervon, fragt es sich, ob der Tractarianismus dadurch, daß er das Traditionsprincip dem Schriftprincip coordinirt, das erreicht, was er will. Die Schwierigkeit, die Schrift zu erklären, und die Gefahr willkürlicher Auslegung führte ihn zu der Annahme einer zweiten Glaubensregel, der Tradition. Allein die Schwierigkeit, die Väter zu erklären und in Einklang zu bringen, ist ja noch viel größer, als die Schwierigkeit, die Schrift zu erklären. Und eben diese Schwierigkeit hat, sobald einmal das Traditionsprincip aufgestellt war, zu einer weiteren Consequenz getrieben, nämlich dem Postulat einer letzten und höchsten Autorität in Sachen des Glaubens und der kirchlichen Praxis.

d) Die Autonomie der Kirche. Aus dem tractarianischen Begriff der Kirche folgt von selbst ihre Autonomie. Als göttliche Institution ist sie völlig unabhängig von menschlicher Autorität. Sie hat, wie auch der 20. Artikel erklärt, „die Vollmacht, Riten und Cerimonien anzuordnen und Autorität in Glaubensstreitigkeiten.“ Und diese Autonomie muß nach dem Vorgang der primitiven Kirche ebenfalls als Merkmal der wahren Kirche angesehen werden. Allein diese Autonomie wurde in der Reformation durch die königliche Suprematie wesentlich beschränkt. Denn wenn auch der Anspruch, den Heinrich VIII. geltend machte, das caput supremum ecclesiae zu seyn, später von Elisabeth aufgegeben wurde, so doch nicht der auf die königliche Suprematie. Denn der 37. Artikel erklärt: „Der Königin Majestät hat die höchste Gewalt in diesem englischen Reiche und den anderen Reichsgebieten, als welcher die oberste Regierung aller Stände dieses Reiches, der kirchlichen wie politischen, in allen Dingen zukommt, und ist nicht irgend einer fremden Jurisdiktion unterworfen, noch kann sie es seyn. Sofern wir der königlichen Majestät die oberste Regierung zuschreiben, geben wir unseren Fürsten nicht das Amt des göttlichen Wortes oder der Sakramente, sondern nur die Prärogative, welche, wie wir aus der heil. Schrift ersehen, Gott selbst allen frommen Fürsten jederzeit gegeben hat, nämlich alle ihrer Obhut von Gott anvertrauten Stände und Ordnungen, geistliche wie weltliche, zu regieren und Widerspenstige und Uebertreter mit dem bürgerlichen Schwerte zu bestrafen.“ Wenn nun auch durch diese Bestimmungen dem Staatsoberhaupte die Ausübung der eigentlich kirchlichen Funktionen nicht zugestanden war, so blieb doch die königliche Prärogative ausgedehnt genug, um die Autonomie der Kirche in bedenklicher Weise zu beschränken. Denn der Krone kam von Rechtswegen die Besetzung der obersten Kirchenämter und die Appellation in kirchlichen Fragen zu.

Und um so gefährlicher wurde diese Prärogative für die Kirche, als dieselbe im Laufe der Zeit nicht mehr persönlich von dem Staatsoberhaupt, sondern der jeweiligen Staatsregierung ausgeübt wurde, die aus dem aus Anglikanern, Katholiken und Dissentern zusammengesetzten Parlament hervorgeht. Hier nun lag für die Tractarianer die größte Schwierigkeit. Principiell mußten sie die königliche Suprematie verwerfen, die doch nach den Staatsgrundgesetzen zu Recht bestand. Perceval sucht sich damit zu helfen, daß er sagt, die weltliche Obrigkeit habe zwar Gewalt, aber keine Autorität in göttlichen Dingen; Autorität nur, sofern die Kirche sie ihr gebe, d. h. Appellation an die Krone behufs der Revision eines Urtheils, die Submission der Geistlichkeit, die königliche Zustimmung zu Symbolen und Gesetzen, die Suprematie des Königs, aber nicht des Parlaments. So wenig nun der König ohne Zustimmung des großen Staatsrathes oder Parlamentes Staatsämter abschaffen könne, so wenig Kirchenämter ohne Zustimmung des großen Rathes der Kirche (der Synode). Pusey beruhigt sich damit, daß die christlichen Fürsten von jeher eine hervorragende Stellung zu Schutz und Nutzen der Kirche eingenommen haben, und verlangt nur, daß die Kirche ihre Synode habe als letztes Appellationsgericht, und hierin stimmen die gemäßigteren Tractarianer mit ihm überein. Allein das Verhältniß der christlichen Fürsten zur Kirche in der primitiven Periode war doch ein ganz anderes, als das in der anglikanischen Kirche, und die consequenten Tractarianer erkannten wohl, daß die Bischöfe nicht als eigentliche Vertreter und Häupter gelten könnten, so lange sie nicht von der Kirche selbst gewählt werden. Ueberdieß könnten die Landessynoden nicht angesehen werden als höchste Autorität in Glaubenssachen, da sie nicht Vertreter der ganzen Kirche sind, sondern nur Zweige der Kirche repräsentiren. Ueber ihnen als höhere Autorität müßten die allgemeinen Concilien stehen. Doch auch damit ist noch keine absolut sichere Autorität gewonnen. Denn bloße Majoritätsbeschlüsse müßten immerhin bedenklich seyn. Und wenn auch, wie Newman sagt, allgemeine Concilien die Verheißung haben, daß sie nicht irren sollen, *wenn* sie im Namen Christi berufen sind, so müßte eben, *daß* sie so berufen und damit infallibel sind, zweifellos erwiesen seyn. Es bleibt keine andere Wahl, entweder ist die heilige Schrift allein die norma fidei vitaeque und judex controversiarum, oder die Kirche ist es, und dann muß sie fortdauernd eine infallibele höchste Autorität in Sachen des Glaubens und der kirchlichen Praxis haben — den Pabst. Diese Schlußfolgerung hat die consequenten Tractarianer nach einander in den Schooß der römischen Kirche getrieben, zuletzt noch Wilberforce, der in dem Princip der königlichen Suprematie den Grund sah von der Lostrennung der englischen Kirche von der übrigen Christenheit. „Die Kirche", sagt er, „ist nicht ein Conglomerat einzelner Kirchen, sondern ein Organismus, der mystische Leib Christi, der organisches Leben hat, wie sein natürlicher Leib. Wie Christus persönlich inkarnirt war in dem Leibe, der getödtet wurde, so ist er durch seine stete Gegenwart inkarnirt in seiner Kirche bis ans Ende der Welt. Die Kirche ist vor der heil. Schrift da und hat alle Autorität in Glaubenssachen, weil in dem Leibe Christi der heilige Geist wohnt. Gnade und Wahrheit war zuerst in Christo, von ihm gingen sie über auf die Apostel und dann auf den Episkopat. Die Bischöfe wurden die Kanäle für die Mittheilung der Gnade und Wahrheit an die einzelnen Gesellschaften. Die Einheit der Bischöfe offenbarte sich in den allgemeinen Concilien. Sie wurde ermöglicht durch das Metropolitan- und weiter durch das Patriarchatsystem, und in der höchsten Spitze durch den Primat Petri, der ihm von Christo gegeben, von den Aposteln anerkannt war. — So hat die Kirche als autonome göttliche Institution nur in der Hierarchie, mit dem Pabst an der Spitze, ihre volle Verwirklichung. Die Consequenz des Tractarianismus ist Papismus.

Schluß. Ist das Princip des Tractarianismus im Obigen richtig aufgestellt worden, so liegt in der consequenten Entwickelung desselben seine Kritik. Er hat der Rechtfertigung durch den Glauben die durch die Sakramente, der alleinigen Autorität der heil. Schrift die der Kirche substituirt. Er hat das Wort Gottes als Gnadenmittel

den Sakramenten subordinirt, statt sie zu coordiniren, und die Tradition der heiligen Schrift coordinirt, statt sie zu subordiniren. Damit hat er principiell den Boden des Protestantismus verlassen und sich auf das Fundament der katholischen Kirche gestellt. Principiell ist der Tractarianismus identisch mit dem Romanismus. Es ist jedoch nicht der Romanismus mit all seinen Auswüchsen, sondern ein gereinigter und verfeinerter Romanismus. Die Unmöglichkeit, die anglikanische Kirche nach dem Vorbild der primitiven umzubauen, hat ihn zum Anschluß an die Kirche geführt, welche ihm als die volle Ausprägung der primitiven erschien, und die volle Wahrheit hatte, wenn auch Manches über die Wahrheit hinaus. Aber die Tragweite der tractarianischen Principien haben nicht alle Tractarianer erkannt; die Consequenzen zu ziehen, haben die meisten sich gescheut. Sie sind als die Gemäßigten im Schooße der anglikanischen Kirche geblieben und haben sich mehr oder weniger mit den Hochkirchlichen zusammengeschlossen, denen das durch die Tractarianer geweckte neue Leben zu gute kam, wie einst der evangelischen Partei das vom Methodismus und den Dissentern angeregte Leben.

Als theologische Schule betrachtet, ist der Tractarianismus eine moderne Scholastik. Er nimmt die Lehre der primitiven Kirche als ein Gegebenes und Feststehendes an und sucht sie zu begründen und zu erklären. Er hat nicht aus einem wissenschaftlich gewonnenen Princip ein Lehrsystem entwickelt, sondern nur das Einzelne für sich betrachtet und erläutert. Denn eben das, daß die absolute Wahrheit objektiv gegeben seyn müsse, ist seine Voraussetzung, und dem Denken wird nur die Fähigkeit und das Recht zugestanden, das Gegebene sich zu vermitteln, nicht aber dessen Wahrheit zu prüfen. Und da die Schriftwahrheit nur in der Fassung und Form der primitiven Kirche völlig geoffenbart ist, so gilt in Beziehung auf die letztere, die Vernunft gefangen zu nehmen unter den Gehorsam des Glaubens. Daher denn auch die Lehre der alten Kirche nicht erst an der Schrift geprüft werden darf, sondern unbedingt als Wahrheit gelten muß, sofern sie nur als allgemeine Lehre der Kirche erwiesen ist. Dieser Grundsatz hat auf die Behandlung der primitiven Kirchenlehre den Einfluß gehabt, daß die Aussagen der Väter fast wie Schriftworte acceptirt und commentirt werden. Da ferner die primitive Kirche nicht bloß in der Lehre, sondern in der Totalität ihrer Erscheinung, in Lehre, Cultus, Verfassung und Disciplin als Ausprägung der Idee der Kirche gefaßt wird, so werden auch diese Stücke wie Glaubensartikel angesehen und Alles, auch das Nichtverstandene, mit heiliger Scheu behandelt. Die Tractarianer wollten in der primitiven Kirche einen höheren Standpunkt, ein absolut sicheres Fundament für die Wahrheit gewinnen und langten bei der reservatio in Mittheilung der Wahrheit, der mystischen Schriftauslegung und nichtnatürlichen Erklärungsweise an. Doch dürfen solche Auswüchse nicht der Schule selbst zur Last gelegt werden. Vielmehr hat die tractarianische Schule weit mehr eigentlich theologische Tüchtigkeit an den Tag gelegt, als ihre Gegner. Es ist bei ihr ein ernstes Streben, in die Tiefen der Dogmen einzudringen. Besonders ist Wilberforce's spekulative Entwickelung der Lehre von der Menschwerdung hervorzuheben. Auch in der Exegese zeigt sich Tüchtigkeit und genaues Eingehen auf den Text, obwohl die Tendenz des Tractarianismus nicht selten zu Willkürlichkeiten führt. Die Patristik, ein Feld, das lange Zeit brach gelegen, hat diese Schule mit großem Eifer gepflegt. Die Uebersetzung der alten Kirchenväter mit biographischen Einleitungen (Library of the Fathers), wovon bis jetzt etwa 40 Bände erschienen sind, ist immerhin ein großartiges Unternehmen. Ihm zur Seite steht ein anderes verdienstvolles Sammelwerk (The Library of Anglocatholic Theology), das die Schriften von 56 Theologen der Laud'schen Schule und anderer Hochkirchlichen umfassen soll und bis jetzt in etwa 80 Bänden die Werke von 20 Theologen, zum Theil zum erstenmal, ans Licht gefördert hat. Auch liturgische Werke, wie die von Palmer und manche kirchengeschichtliche Schriften haben großen Werth. Wenn auch die Catenae Patrum meist nur behufs des Zeugenverhörs von den Tractarianern zusammengestellt wurden, so ist doch damit ein Anstoß zur Aufnahme des so ganz vernachlässigten dogmengeschichtlichen Studiums ge-

geben. Und sicher bleibt dem Tractarianismus das Verdienst, eine wissenschaftliche Behandlung der Theologie wieder angeregt zu haben. Auch auf dem Gebiete der populär-christlichen Literatur hat diese Schule Bedeutendes geleistet; besonders sind hier Bischof Wilberforce, Adams und Miß Sewell zu nennen.

Die realistische Tendenz des Tractarianismus geht aus der obigen Entwicklung seiner Lehre zur Genüge hervor. Die Rechtfertigung ist eine reale Lebensmittheilung durch die Sakramente, die wahre Kirche ist eine reale, sichtbare; die Wahrheit ist in ihr real und objektiv gegeben; die Amtsgabe des heil. Geistes ist durch die apostolische Succession real mitgetheilt; Christus ist in der Eucharistie real gegenwärtig. Es ist dieselbe realistische Tendenz, die sich auf dem Gebiete des Cultus geltend macht. Denn Alles, was zum Cultus gehört, ist eine Darstellung der Kirche als des Reiches Gottes auf Erden. Das Aeußere ist keineswegs gleichgültig, sondern muß der Idee entsprechen; darum der Tractarianismus der Kunst, als Magd der Kirche, eine hohe Bedeutung zuschreibt. Und hier nun hat der Tractarianismus ganz unbestreitbare Verdienste. Seine Vorliebe für das Alterthum hat in ihm die Liebe zur christlichen Kunst und ein Verständniß dafür geweckt. Der unkirchliche, höchst abgeschmackte Styl wurde durch Wiederaufnahme des gothischen verdrängt, die bestehenden schönen Kirchen des Mittelalters von ihrem häßlichen Einbau befreit und stylgemäß hergestellt, neue Kirchen nach den besten alten Mustern gebaut, im Innern durch gemalte Fenster und Bildwerk an Kanzeln und Taufsteinen verschönt, durch Polychromie die Eintönigkeit der nackten Wände und Säulen unterbrochen. Auch das Kreuz und andere Symbole kamen wieder zu ihrem Recht. Und wenn auch die Tractarianer, wo sie in ihren Reformen weiter gingen, auf entschiedenen Widerspruch stießen, so sind doch ihre Reformen von nachhaltiger Einwirkung auf den Kirchenstyl überhaupt geblieben. Ein gleich großes Verdienst haben sie sich um die Kirchenmusik erworben, nicht bloß durch Auswahl klassischer Stücke, sondern auch durch eine entsprechende Aufführung mittelst wohlgeschulter Chöre. Ebenso haben sie auf die Malerei einen bedeutenden Einfluß ausgeübt. Wenn auch nicht aus dem Tractarianismus hervorgegangen, steht die Schule der Präraphaeliten im engsten Zusammenhange mit demselben. Es weht in ihr der gleiche Geist. Sie wandte sich ab von der mit Raphael beginnenden modernen weltlichen Kunstperiode und ging zurück auf das Mittelalter, wo alles Aeußere Christum bekannte, die Kunst im Dienste des Christenthums war, Wahrheit als das Erste, Schönheit als das Zweite galt. Und wie der Tractarianismus die primitive Kirche möglichst treu bis ins Einzelnste copiren will, so suchen die Präraphaeliten die Wahrheit und Realität der Kunst in möglichst getreuer Naturnachahmung.

Dieselbe realistische Richtung, die der Tractarianismus in der Lehre und dem Cultus offenbart, zeigt er auch in Beziehung auf das Leben. Die Kirche, als Gemeinschaft der Gläubigen, soll ein Organismus werden, geformt nach kirchlichen Grundsätzen und Regeln, der Leib Christi ganz durchdrungen von dem Leben und Geist Christi. Wie ein Netz soll sich die Religion über das ganze Leben ausbreiten von Anfang bis Ende und nach allen Seiten hin. Wenn die evangelische Schule den Einzelnen als außerhalb der wahren Kirche stehend betrachtet, bis er bekehrt ist, so sieht der Tractarianismus jeden Getauften sogleich als wahres Glied der Kirche an. Dort wird das Hauptgewicht auf die Bekehrung gelegt, aber die Weiterentwicklung des christlichen Lebens dem Bekehrten überlassen; hier werden die christlichen Grundlehren auf die einzelnen Lebensverhältnisse angewendet, die Pflichten des täglichen Lebens stärker betont und auf Bildung des Karakters, der Sitte und der ganzen Lebensweise nach den Vorschriften der Kirche gedrungen. Dort wird mehr Buße und Gnade, hier mehr Moral gepredigt. Ist auf jener Seite mehr Thätigkeit nach Außen, dabei häufig eine Vielgeschäftigkeit, so ist hier mehr Contemplation und Arbeiten im Innern, ohne daß jedoch die Thätigkeit in weiteren Kreisen dadurch beeinträchtigt würde. Das Institut der Pflegeschwestern, dessen Zierde Florence Nightingale ist, die Stiftung des St. Augustin-College in Canterbury

für Heidenmission, die Gründung vieler Colonial-Bisthümer neben vielen anderen wohlthätigen Werken, wie Kirchenbauten, Schulen u. s. w., sind sprechende Zeugnisse dafür, daß die Tractarianer auch in dieser Beziehung hinter ihren Gegnern nicht zurückbleiben.

In Theorie und Praxis hat der Tractarianismus einen Gegensatz und ein Gegengewicht gebildet gegen die Einseitigkeiten der evangelischen Partei. So groß der Schaden ist, den er in der consequenten Durchführung seiner Principien angerichtet, so groß ist auch der Nutzen, den er in seiner gemäßigteren Form der Kirche gebracht hat. Indem er dem ästhetischen Bedürfniß Rechnung getragen, hat er Viele aus den höheren Ständen, die der Kirche entfremdet waren, für die Kirche wieder gewonnen; indem er die Gleichberechtigung von Arm und Reich im Gotteshause thatsächlich zur Geltung gebracht, hat er auch aus den ärmsten und versunkensten Klassen Viele der Kirche wieder zugeführt. Ist es der härteste Vorwurf, daß er durch die Consequenz seines Systems Hunderte von Geistlichen in die römische Kirche getrieben, so ist andererseits nicht zu verkennen, daß eine noch viel größere Zahl durch ihn zu tieferer Auffassung ihres Berufs und zu ernstem Pflichteifer geführt worden sind. Der Tractarianismus war ein Ferment, welches in das faulende Hochkirchenthum neues Leben brachte. Alles Gute, das er hatte, ist nach gewaltigem Gährungsprocesse von dem Hochkirchenthum absorbirt und assimilirt worden, und die extremen romanisirenden Elemente bleiben nur als Bodensatz zurück.

Hauptsächliche Quellen: Tracts for the Times. 1834. v. s. — B. H. Froude, Remains. 1838. 39. — A. P. Perceval, Christian Peace Offering. — Perceval, A Collection of Papers. 1842. — Ders., Letter to Dr. Arnold, 1841. — E. B. Pusey's und J. H. Newman's zahlreiche Schriften. — R. Weaver, A complete View of Puseyism. 1843. — Chr. Wordsworth, Elements of Instruction on the Church. 1860. — Von der Tagesliteratur namentlich: The Edinburgh Review; The Christian Observer; The Union; The Guardian. — Außerdem zahllose Flugschriften. E. Schoell.

Tractatgesellschaften. Für ihre Bestrebungen, Erzeugnisse und deren Verbreitung haben die Tractatgesellschaften biblische Berechtigung, Norm und Vorbild. Der Herr, der dem Menschen die Zunge zum Reden und das Ohr zum Hören schenkte, gab ihm auch die Hand zum Schreiben und das Auge zum Lesen. Sein heiliger Geist befahl den Propheten nicht bloß zu sagen: „So spricht der Herr“, sondern auch die großen Thaten Gottes in „ein Buch zu schreiben“ (2 Mos. 17, 14.). Die einzelnen Bücher der heiligen Schrift, von denen manche nur wenige Kapitel umfassen, sind die ersten christlichen Tractate, welche bei aller Verschiedenheit in der Form die eine große Wahrheit von dem Heil des Sünders durch den Glauben an Jesum Christum behandeln. Männer, wie König Josaphat, der seine Fürsten, Leviten und Priester mit dem Gesetzbuch durch das ganze Land Juda sandte, und für das Bekanntwerden und die Verbreitung des Wortes Gottes sorgte, sind die Vorläufer der Bibel- und Tractatgesellschaften (2 Chr. 17, 9.). Und wenn Johannes sagt: „Diese aber sind geschrieben, daß ihr glaubt, Jesus sei der Christ und daß ihr durch den Glauben das Leben habt in seinem Namen“, so hat er damit die Absicht bezeichnet, in welcher der Herr diese Tractate verfassen ließ.

So oft der Herr seine Gemeinde mit dem Geist des Lebens segnete und zum Kampf gegen die Welt ausrüstete, schenkte er ihr nicht bloß treue und gewaltige Prediger, sondern auch fertige Schreiber, die mit der Feder in der Hand für seine Ehre und sein Reich arbeiteten, und opferwillige Herzen, welche die Bibel und die darauf gegründeten Schriften mit Freuden unter der großen Menge der Unwissenden und Heilsbegierigen verbreiteten. Nachdem Petrus Waldus das Heil durch das Wort Gottes gefunden, legte er willig sein großes Vermögen zur Uebersetzung, Verkündigung und Verbreitung desselben auf den Altar des Herrn. John Wickliffe, der Vorläufer der Reformation in England, verfaßte außer der Bibelübersetzung und vielen umfangreichen

Werken eine große Anzahl von evangelischen Tractaten, die aus kurzen Abhandlungen bestanden und leicht durch Abschriften vervielfältigt werden konnten. Sie fanden schnell ihren Weg in jeden Theil des Königreichs und in jede Klasse der Gesellschaft. Mehrere wurden übersetzt und gewannen in Frankreich, Deutschland und Böhmen viele Seelen aus allen Ständen für den Herrn.

Auch die Reformation bediente sich, begünstigt durch die Buchdruckerkunst, des Tractats mit großem Erfolg in ihrem harten Kampf mit dem Pabstthum. Es sind nicht ihre umfangreichen, wissenschaftlichen Werke, sondern ihre kleinen Abhandlungen, Briefe, Thesen, Lieder, durch welche sie auf die Massen des Volkes einwirkte und in kurzer Zeit in einem großen Theile von Europa das Licht des Evangeliums anzündete. In wenig Wochen flogen Luther's Thesen durch das ganze Gebiet der römischen Kirche. Seine Lieder erwiesen sich als eine Macht zu wecken, zu erleuchten und zu trösten. Anstatt vieler Beispiele stehe hier nur eins. Am 6. März 1524 trat ein Tuchmacher, arm und alt, auf den Markt zu Magdeburg vor die Statue des Kaisers Otto mit einem Pack einzelner Blätter und bot sie feil. Er verkaufte sie rasch an das auf ihn zuströmende Volk und sang dabei die Lieder, die darauf gedruckt waren: „Aus tiefer Noth schrei ich zu Dir“ und „Es wolle Gott uns gnädig seyn“. Der Bürgermeister Hans Rubin ließ ihn deshalb in's Gefängniß werfen. Aber 200 Bürger traten zusammen und forderten seine Loslassung. Ja, zwei Gemeinden der Stadt, St. Ulrich und St. Johannes erklärten: Wir wollen unsere Zuflucht allein zu dem ewigen Herrn und Bischof unserer Seele nehmen, dem Herrn Jesus Christus, der mit einem göttlichen Eide bestätigt ist. Er ist unser Hauptmann, bei ihm wollen wir ritterlich fechten. Der Tuchmacher wurde freigegeben und ihm das Recht Gottes Wort im Lied zu sagen, zu singen und zu verbreiten, nicht mehr gewehrt.

Allerlei willige Boten trugen Calvin's Briefe und kleine Abhandlungen in die Schlösser der Adligen, in die Klöster, in die Gefängnisse der treuen Zeugen, die sich zum letzten Gang auf das Schaffot oder den Scheiterhaufen anschickten. „Seine Natur“, sagt Stephan Pasquier, „war die aufregendste, die es zur Förderung einer Sekte geben kann. Wir sahen manchmal unsere Gefängnisse von verblendeten Leuten strotzen, die er unaufhörlich durch Briefe ermahnte, tröstete, stärkte, und es fehlte nicht an Boten, welchen die Thüren zu ihnen geöffnet wurden, ungeachtet der großen Sorgfalt, mit der die Kerkermeister darüber wachten. Schon vor Calvin hatten die Franzosen, die für die Bekehrung ihres Vaterlandes beteten, erkannt, welch' ein mächtiger Bundesgenosse ihnen von dem Herrn in der Buchdruckerkunst geschenkt worden sey. Farel, Anemond, Esch, Toussaint, die wohl einsahen, daß sie nicht in jedes Haus eintreten, nicht mit jedem Einzelnen über den Weg zum Leben reden könnten, und doch ihr ganzes Vaterland gern von der Finsterniß zum Licht bekehren wollten, bildeten einen Verein zur Verbreitung evangelischer Schriften unter dem Volke. Sie verfaßten selbst kleine Abhandlungen und übersetzten auch aus dem Deutschen in's Französische. „Ich möchte ganz Frankreich gern überschwemmt sehen mit evangelischen Schriften, damit in Hütten und Palästen, Klöstern und Pfarrhäusern und im innersten Heiligthum des Herzens ein mächtiges Zeugniß für Christi Gnade abgelegt werde“, schrieb Cock, einer der Freunde der oben genannten, in der Freude seines Herzens an Farel, als in Basel eine Buchdruckerei angelegt wurde, welche die Bestrebungen dieser Streiter Christi in's Werk setzen sollte. Farel wandte sich an die reichen Christen zu Lyon, Meaux und Metz, um Unterstützung zu diesem Unternehmen. Er that es nicht vergebens. Sie halfen ihm willig und kräftiglich. Damals war der Streit zwischen den Lutheranern und Reformirten bereits ausgebrochen. Farel und seine Freunde sahen ihn mit Leidwesen, ließen sich aber dadurch nicht aus ihrer freien evangelischen Stellung hinausdrängen. Es ist bezeichnend für sie, daß der erste Tractat, den sie herausgaben, Luther's Auslegung des Vaterunsers war. Eine Menge anderer Tractate folgte. Im Herbst 1524 erschien Lefevre's Ueber-

setzung des Neuen Testaments in französischer Sprache. Seitdem stellte Farel Hausirer an, die das Neue Testament, die Briefe, Gebete, kleine Abhandlungen der Reformatoren, ihre Lieder und andere fliegende Blätter von Haus zu Haus trugen, sie billig verkauften und dadurch nicht wenig zur Verbreitung der evangelischen Wahrheit durch den Süden Frankreichs beitrugen. „Die Bibel- und die Tractatgesellschaft", sagt darum Merle d'Aubigne mit Recht, „verdankt ihre Entstehung nicht der neueren Zeit. Solche Werke sind so alt, als die Reformation, ja, als die ersten Jahrhunderte der Kirche".

Von den Italienern, die durch ihre Tractate ein Segen für viele tausend Seelen geworden sind, nennen wir nur den Aonio Paleario, jenen Blutzeugen des Herrn, dessen ganzes Verbrechen, wie urkundlich zu lesen ist, darin bestand, „daß er die Rechtfertigung allein dem Vertrauen auf Christi Gnade zuschrieb". Sein Büchlein von der Wohlthat Christi des Gekreuzigten gegen die Christen wurde allein zu Venedig in sechs Jahren in 40,000 Exemplaren gedruckt. Es fand seinen Weg nicht bloß durch die ganze Halbinsel und über die Alpen zu den Franzosen, sondern in viele Herzen, die bis dahin vergeblich von des Pabstes Ablaß und den Verdiensten des eigenen Leidens und Thuns den Frieden zu erlangen gesucht. Das konnte die Inquisition nicht ungeahndet lassen. Wie sie den Verfasser gehängt und seine Leiche zu Asche verbrannt, so hat sie auch seinem Büchlein nachgestellt, und alle Exemplare so sorgfältig gesammelt und den Flammen übergeben, daß nach 30 Jahren keine Spur mehr davon in Frankreich und Italien zu finden war. Aber mit treuer Hand wachte der Herr über einem Exemplar. 300 Jahre lang lag es unbeachtet in einer Bibliothek zu Cambridge. Da fand es ein Kenner der Reformationsgeschichte und ihrer Schriften wieder auf. Seitdem machte die Liebe der englischen Christen das köstliche Büchlein, das einst so gewaltig auf die Gemüther der Zeitgenossen Paleario's wirkte, den Landsleuten desselben wieder zugänglich, in der Hoffnung, daß der Herr das Wort seines treuen Zeugen noch heute mit seinem lebendigmachenden Geist begleiten werde.

Roms Zorn über die Bibel- und Tractatverbreitung war groß. Wie heutzutage, so klagten seine Anhänger schon damals: „Die Verehrer des Evangeliums füllen das Land mit so vielen von ihren schädlichen kleinen Schriften, daß man sie mit den Schwärmen der Heuschrecken vergleichen muß, die Aegypten verheerten". Aber bei der Klage blieb es nicht. Rom griff zu seinen bekannten Waffen, der Censur, der Inquisition und dem Scheiterhaufen, und führte sie mit großer Energie und Erfolg. Diese und die vielen anderen Trübsale, welche über die Kirche der Reformation in den ersten Jahrhunderten nach ihrer Entstehung ergingen, wirkten höchst nachtheilig auf die Tractatsache ein. Die Colportage, die bei schwerer Strafe in den römisch-katholischen Ländern verboten wurde, konnte nicht fortgesetzt werden. Die Gesellschaften, welche den Druck und die Verbreitung kleiner evangelischer Schriften in die Hand genommen, lösten sich auf. Aber sobald die Kirche wieder Zeiten der Ruhe erhielt und sich bauen konnte, traten Freunde des Reiches Gottes zusammen, welche die aufgegebene Arbeit mit frischem Muth auf's Neue begannen. Aus der Menge dieser Vereine heben wir nur einige hervor, die zum Theil noch im Segen wirken: die Gesellschaft for Promoting Christian Knowledge vom Jahre 1701, welche sich's angelegen seyn ließ, die Gründung von Schulen in England und Wales zu fördern, im Inland und Ausland Bibeln und Tractate zur Ehre Gottes und zum Heil der Menschen zu verbreiten; und die Gesellschaft for Promoting Christian Knowledge among the poor, die sich nicht wie die vorige auf die Glieder der Episkopalkirche beschränkte, sondern von vornherein alle Christen von verschiedenen Benennungen in den Bereich ihrer Bestrebungen aufzunehmen beschloß. In Deutschland gründete Canstein seine Bibelanstalt, Francke seine Waisenhausbuchhandlung in Halle, und Johann August Urlsperger, um dem allgemeinen Abfall vom Worte Gottes zu steuern und dem verderblichen Illuminatenorden entgegen zu arbeiten, einen Verein, die Christenthumsgesellschaft genannt, der durch Verbreitung guter religiöser

Schriften von rein biblischem Inhalt, durch Unterhaltung der Gemeinschaft aller wahren Christen vermittelst des Briefwechsels, durch Mittheilung von Nachrichten aus dem Reiche Gottes die Ehre des Herrn und die Wiederbelebung der Gemeinde suchen sollte. Sein Organ, die noch jetzt in Basel erscheinenden „Sammlungen für Liebhaber christlicher Wahrheit“ sind Vielen zum Segen geworden, und aus seiner Mitte ist die noch in Basel blühende Bibel- und Tractatgesellschaft, sowie die Armenanstalt in Beuggen hervorgegangen.

Durch die erste französische Revolution trat die Tractatsache in ein neues Stadium. Die republikanische Regierung erließ ihre Manifeste an die Völker, worin sie der Religion, den Königen, dem Adel den Krieg erklärte und den Völkern Freiheit und Erlösung aus harter Dienstbarkeit versprach. Zur besseren Verbreitung dieser antichristlichen und revolutionären Tractate, wie man diese Manifeste nennen kann, empfahl man den Gebrauch kleiner Luftballons, damit sie trotz der strengsten Gränzwachen in aller Herren Länder gelangen könnten. Sie machten überall großes Aufsehen und regten auch in England viele Herzen zu bösen Gedanken an. Das erkannte mit manchen Anderen eine begabte Frau in England, Miß Hannah More; aber sie allein unternahm es, dem gewaltigen Feinde mit allem Ernst entgegen zu treten, und schrieb eine nicht geringe Anzahl von kleinen Tractaten in Prosa und Versen, in denen sie die französischen Tendenzen siegreich bekämpfte. Zwei Millionen von ihren Tractaten wurden in kurzer Zeit durch England verbreitet, und trugen nicht wenig dazu bei, in der brittischen Nation den Dämon der Revolution nieder zu halten und die Ehrfurcht vor den heiligen Ordnungen Gottes zu stärken.

Ihr Beispiel und der Segen, mit dem der Herr sie schmückte, erweckte andere lebendige Christen zur Nacheiferung. Die Schotten Campbell, Simeon und Haldane, deren Namen mit der Wiederbelebung der schottischen und Genfer Kirche untrennbar verbunden sind, gründeten, ermuthigt durch die Freude, mit der die von ihnen auf einer Reise ausgetheilten Tractate aufgenommen wurden, die Edinburger Tractatgesellschaft um's Jahr 1796.

Sie war die Vorläuferin der Religious Tract Society in London, einer Gesellschaft von weltumfassender Thätigkeit und kirchenhistorischer Bedeutung. Ihr Begründer, Pastor Burder, damals in Lancaster, hatte einen Tractat drucken lassen: „Der gute, alte Weg“, der eine überraschende Aufnahme fand. Auf Bitten seiner Freunde und vom Wunsch beseelt, dem Herrn zu dienen, verfaßte er neue Tractate und gab sie einem Buchhändler in London in Verlag. Aber bald hernach machte derselbe Bankerott. Um in Zukunft gegen solche Unfälle gesichert zu seyn, und um für seine Idee, durch wohlfeile Tractate zu wirken, Mitarbeiter und Mithelfer zu gewinnen, ersuchte Burder mehrere seiner Freunde, an dem auf das Stiftungsfest der Missionsgesellschaft folgenden Tage, den 10. Mai 1799, zu einer Conferenz zur Begründung einer Tractatgesellschaft zusammenzutreten. Die Conferenz fand statt. Burder's Gedanke wurde von der Versammlung mit Freuden begrüßt und die Religious Tract Society gegründet. Ihr Depot, dieser Lebensheerd für viele Länder, errichtete sie in der Gegend, wo einst das Pabstthum das Blut der Märtyrer vergossen und seine Scheiterhaufen errichtet hatte. Ihre Einnahme betrug im ersten Jahre 467 Pfd. Strl., 50 Jahre nachher 50,810 Pfd. Strl.; ihre Gesammteinnahme in den ersten 50 Jahren 1,202,242 Pfd. Strl.; die Einnahme des vorigen Rechnungsjahres vom 31. März 1860 bis 31. März 1861 betrug 103127 Pfd. Strl. 16. 11, von denen 12453 Pfd. Strl. 11. 8. zu Gratisbewilligungen mancherlei Art für brittische und ausländische Tractatzwecke verwandt wurden. Die Summe ihrer seit der Gründung bis zum 31. März 1861 ausgegebenen Tractate beläuft sich auf 912 Millionen Exemplare, die in 114 verschiedenen Sprachen erschienen. Die weiteste Verbreitung fanden die Tractate von Legh Richmond, Pastor in Turvey, das Milchmädchen, das Dorfmädchen, der Negersklave; von Newman Hall sen., der

„den Sünderfreund“, von Newman Hall jun., der den Tractat „Komm zu Jesus“ und „Folge Jesus“ schrieb, und der von manchen Recensenten verachtete, aber von dem Herrn als Werkzeug zur Bekehrung vieler Gotteslästerer gebrauchte Tractat „Des Fluchers Gebet“, der in mehr als 2 Millionen Exemplaren ausgegeben worden ist. Interessant ist es, daß von den deutschen Werken, welche die Religious Tract Society übersetzen ließ, Bogatzky's Schatzkästlein, welches Newman zur Abfassung des „Sünderfreundes“ anregte, innerhalb der ersten 50 Jahre der Wirksamkeit der Gesellschaft in 109,161, G. D. Krummacher's Wanderungen Israels in 62,704, Fr. W. Krummacher's Elias in 63,313, Barth's biblische Historien in 20,031 Exemplaren verbreitet wurden.

Christen, welche den Wegen des Herrn gern nachschauen, werden bemerken, daß Er, der alles Große in seinem Reiche durch geringe Rüstzeuge entstehen und ausführen lassen könnte, seine Werke oft zur Förderung des Anschlusses seiner Glieder an einander durch die Anregung und Handreichung in's Leben ruft und ausrichtet, die von der brüderlichen Gemeinschaft ausgeht. Die Stärkung, welche die Feier des Missionsfestes in London im Jahre 1799 den Christen Englands gebracht, machte sie empfänglich für Burder's Vorschlag, eine Tractatgesellschaft zu stiften. Und der Segen, den der Herr auf die kleinen Erzeugnisse derselben gelegt, bildete in ihrem Schooß den großen Gedanken aus, eine Bibelgesellschaft zu gründen für die ganze Welt. Im Jahre 1802 wanderte Thomas Charles von Bala durch die Klage eines nach dem Worte Gottes verlangenden Mädchens bewegt, nach London, um Hülfe für die Armen in Wales zu suchen, denen die Bibel fehlte. Herr Tarn, damaliger Sekretär der Tractatgesellschaft, dem er sein Anliegen offenbarte, führte ihn in die Sitzung des Comités derselben. Nach Erledigung der laufenden Geschäfte bat Charles nach ergreifender Darstellung der Nothzustände seiner Landsleute, um Stiftung einer Gesellschaft zur Verbreitung der Bibel in Wales. Vom Geiste Gottes getrieben nahm Herr Joseph Hughes von Battersea den Antrag freudig auf, und sprach das große Wort aus: „Surely a society might be formed for the purpose, and if for Wales, why not also for the empire and the world?“. (Ja, man gründe eine Gesellschaft für den genannten Zweck, aber wenn für Wales, warum nicht auch für unser Land und die ganze Welt.) Dies Wort fiel auf einen fruchtbaren Boden. Es wuchs auf und ward zu einem Baum, unter dessen Zweigen die Vögel des Himmels ihre Wohnung machen. Das ist die innige Verbindung, die der Herr zwischen den drei großen Gesellschaften, der Missions-, der Tractat- und der Bibelgesellschaft geschaffen, welche bei aller ihrer Verschiedenheit doch dasselbe Ziel verfolgen, die Ehre Gottes durch die Bekehrung des Sünders, und nur dann mit Erfolg zu arbeiten hoffen dürfen, wenn sie sich gegenseitig Handreichung thun.

Die Grundsätze, „the golden rules“, welche die Religious Tract Society bei Auswahl ihrer Tractate befolgt und die für die meisten ihrer vielen Tochtergesellschaften maßgebend sind, lassen sich in folgender Weise zusammenfassen. 1) Tractate müssen die reine Wahrheit enthalten, welche Gott in der heil. Schrift niedergelegt hat und welche alle lebendigen Glieder der Kirchen der Reformation von Herzen annehmen. 2) Ihre Sprache muß klar seyn, damit auch Leute, die nicht an Nachdenken gewöhnt sind, sie verstehen können. 3) Jeder Tractat muß, was auch immer der Gegenstand ist, den er behandelt, dem Sünder die Wahrheit vorhalten, daß er nur durch den Glauben an Jesum Christum gerecht werden kann und daß er durch den heil. Geist von Neuem geboren werden muß. 4) Tractate sollen dem Reiche Gottes und nicht einer einzelnen bestimmten Kirche dienen. Frei von Allem was an das Schibboleth einer Sekte erinnert, sollen sie nur die großen Wahrheiten verkünden, welche zu allen Zeiten mächtig gewesen sind vor Gott, Seelen zu erwecken, zu bekehren, zu heiligen und zu trösten, und welche einen Menschen befähigen, dem Herrn zu leben und zu sterben.

Mit der den englischen Christen eigenen Katholicität und Energie legten die Leiter

der Gesellschaft Hand an's Werk. Ihre Unternehmungen wurden von kleinen Anfängen aus in wenig Jahren weltumfassend. Ihre Einnahme stieg zusehends und überragt jetzt die Ausgaben um 86,000 Thlr., welche die Gesellschaft mit großer Opferwilligkeit zum Besten englischer und ausländischer Tractatverbreitung verwendet. Ihr Reporter vom Jahre 1862 berichtet, daß im vorigen Jahre allein 1000 Pfd. Strl. zum Besten Italiens bewilligt worden sind.

Ihre unscheinbaren Boten gingen in mannichfaltigen Formen und Sprachen in alle Lande. Sie drangen über den Ocean bis in den Palast des chinesischen Kaisers, sie traten vor die Augen der Prinzen von Birmah und lehrten Manche von den Scheinheiligen Hindostan's das Zöllnergebet. Söhne Afrika's haben durch sie in der Knechtschaft die Freiheit der Kinder Gottes erhalten. Sie haben den Juden und Griechen den Gekreuzigten gepredigt. Franzosen, Deutsche, Russen, Morgenländer und die Leute am Polarkreise danken ihnen. Der Soldat in der Kaserne, im Lazareth, im Felde, der Gefangene in seiner Zelle, der Kranke im Spital, der Arme in seinem Dachstübchen, der einsame Küstenwächter, der Bahnwärter, das Kind in der Sonntagsschule und Diener der Kirche haben durch sie Belehrung über den Heilsweg erhalten. Um Allen Alles zu seyn, sendet die Gesellschaft ihre Erzeugnisse aus in der Form von einzelnen Blättern, kurzen Historien, kleinen Erzählungen, Abhandlungen, Biographien, Commentaren, wissenschaftlichen Werken, unterhaltenden und erbaulichen Zeitschriften. Sie zählt allerlei Leute zu ihren Mitarbeitern, große Theologen, Offiziere, Prinzessinnen, Juristen, Aerzte, Kaufleute, Prediger, Fabrikarbeiter. Sie benutzt den Schatz des Alten und des Neuen, des Einheimischen und des Fremden. Sie läßt ihr Brod über alle Wasser fahren, und findet es schon jetzt oft wieder in reichen Freudenernten.

Ebenbürtig steht ihr die im Jahre 1825 gegründete American Tract Society in New-York zur Seite. Ihr Haus ist einem königlichen Schloß an Umfang gleich, fünf Stockwerk hoch, und umschließt außer dem Depot, Verkaufs- und Verwaltungssälen, alle Anstalten, welche zur täglichen Produktion und Ausgabe von 90,000 Schriften, unter denen 3000 Bücher, erforderlich sind.

Ihre Einnahme und Ausgabe betrug im Jahre 1861 358,735 Dollars, die Ausgabe zum Besten ausländischer Tractatzwecke 7000 Dollars. Auch sie gibt vermittelst ihrer Hülfsgesellschaften Tractate in 117 verschiedenen Sprachen heraus.

Frankreich war es, welches ohne sein Wissen und Wollen das Wort des Herrn Hughes: „Wenn für Wales, warum nicht auch für unser Land und die ganze Welt" auch in Bezug auf die Londoner Tractatgesellschaft, für die es noch todt geblieben war, einige Wochen, nachdem es gesprochen worden, in's Leben rief. Die vielen französischen Gefangenen, die in den Kriegen nach 1800 von den siegreichen englischen Flotten nach London und den Seeplätzen gebracht wurden, erweckten die Theilnahme der Christen Englands an ihrer leiblichen und geistlichen Noth. Zur Abhülfe der letzteren ließ die Gesellschaft französische Tractate drucken, und dehnte, nachdem ihr Gesichtskreis einmal erweitert worden, ihre Thätigkeit nach allen Himmelsgegenden aus.

In fast allen Ländern hat die religious Tract Society die Gründung von Tractatgesellschaften angeregt und durch erhebliche Geldunterstützungen gefördert.

In Schottland besteht erst seit sechs Jahren eine religiöse Tractatgesellschaft; jetzt zählt sie schon 115 Colporteure und 24 Bücheragenten. Es zeigt sich dort ein dringendes Verlangen nach Tractaten, die in vielen Fällen sehr gesegnet wirken, und es sind derselben gegen 600,000 dort ausgegeben worden. — In Irland finden die Tractate auch unter den Katholiken Eingang und die Colportage ist im Wachsen begriffen.— In Frankreich haben verschiedene Umstände zusammengewirkt, um den Einfluß zu lockern, welchen das Pabstthum auf die Gemüther hatte. Das Comité in Paris hält es nicht für zweckmäßig, die Tractate in derselben Ausdehnung wie früher unentgeldlich zu vertheilen. In Toulouse, Mühlhausen, Lyon, Straßburg sind Gesellschaften ge-

gründet, die ihre Tractate nicht bloß im Inlande, sondern überall hin verbreiten, so weit die französische Sprache reicht. Die Unterstützung, welche Frankreich im letzten Jahre erhielt, beträgt 958 Pf. — Die evangelische Gesellschaft in Belgien setzt ihre Thätigkeit mit Erfolg fort. Die Ausgaben derselben vermehrten sich auf 106,623 Fr. Für Belgien und Holland zusammen wurden 290 Pf. bewilligt. — Die schwedische evangelische Gesellschaft hat im letzten Jahre 253,405 Schriften ausgegeben. — In Rußland wurden trotz der mancherlei Schwierigkeiten, die dem Werke hier entgegenstehen, in verschiedenen Sprachen 97,252 Tractate verbreitet. — In der Schweiz finden sich Tractatgesellschaften oder einzelne Personen, welche sich der Verbreitung von Tractaten unterziehen, besonders in Basel, von wo aus im letzten Jahre 220,076 Tractate in Umlauf gesetzt wurden, sodann in Bern, Neufchatel, Genf, Chur, Zürich. Die Ausgaben betrugen 637 Pf. — In Spanien haben sich Verfolgungen gegen das Werk der Tractatverbreitung erhoben, aber es ist auch dort der Wahrheit eine Thüre geöffnet. — In Portugal wurden vier portugiesische Werke in 2000 Exemplaren verbreitet; auch andere portugiesische und französische Tractate haben Eingang gefunden. Für Spanien und Portugal wurden 50 Pf. verausgabt. — In Italien sucht man die gegenwärtig geöffnete Thüre zu benutzen; ein Katalog enthält 200 evangelische Bekanntmachungen, die für Italien bestimmt sind; man wünscht dort eine große italienische Gesellschaft zu errichten. Bis jetzt sind Genua, Turin und Florenz Mittelpunkte der evangelischen Thätigkeit. Der Sekretair von Turin berichtet, daß vom 1. Sept. 1858 bis Ende Dezember 1860 185,000 Tractate gedruckt und verbreitet worden seyen und zahlreiche Nachfrage finden. Man fürchtet, wegen des Widerstandes der Priester werde die Freiheit in Verbreitung der Tractate beschränkt werden. — In der Türkei und den Gegenden des mitttelländischen Meeres, wo besonders amerikanische Missionäre mit Erfolg arbeiten, zeigt sich ein viel lebhafteres Verlangen nach Tractaten als früher. Im letzten Jahre wurden 65,000 Tractate auf Kosten der englischen Gesellschaft gedruckt. Aufwand: 314 Pf. — Gehen wir zu Asien über, so wurden laut des vorliegenden Jahresberichts in Kalkutta im letzten Jahre 85,630 englische Tractate und in verschiedenen Sprachen Indiens 72,166 verbreitet; in Allahabad 87,000, in Tirhut 37,400, in Madras 59,864, in Nagencoil 64,500, in Bangalom 17,000, in Kandia 43,000, in Birmah 46,266. Ausgabe für Indien: 2197 Pf. — In China hängt der Fortschritt der christlichen Erkenntniß zu einem großen Theil von dem Erfolg und dem Karakter der dortigen Rebellen ab. In Hongkong wurden 36,000 Tractate gedruckt, in Amoy 6600. Die Austheilung der Traktate unter den Chinesen geschieht in großem Umfange. Ausgaben: 446 Pf. — In den britischen Provinzen von Nordamerika wurden in Ost-Kanada 161,388 Tractate ausgegeben, in West-Kanada 386,580. — In Jamaika hat in Folge einer dort geschehenen außerordentlichen Erweckung die Ausgabe von Tractaten und Büchern die der früheren Jahre übertroffen. — In Australien wurden 82,859 Schriften verbreitet. Die Victoria-Tractatgesellschaft hat die Erwartungen ihrer Freunde weit übertroffen. — Nach Neuseeland hat die Tractatgesellschaft schon vor 20 Jahren Bücher gesendet, welche fleißig gelesen und sorgfältig aufbewahrt werden; gegenwärtig ist es in einer kritischen Lage, es ist aufgeregt von einem Ende zum anderen. Ein Brief vom Juni 1860 beklagt diese Zustände, hofft aber, die Zeit werde nicht fern seyn, wo eine Niederlage von Schriften der Gesellschaft dort gegründet werden könne. — Von Afrika schreibt der Sekretair der südafrikanischen religiösen Tractatgesellschaft in der Kapstadt, es zeige sich ein steigendes Verlangen. In der Kaffernsprache wurden 12,000 Exemplare gedruckt. — Aus Westafrika schreibt ein Correspondent, er habe die Uebersetzung von 40 trefflichen Tractaten vollendet, und er glaubt, 1000 Abdrücke davon werden für das gegenwärtige Bedürfniß ausreichen. Gesammtausgabe für Afrika 114 Pf.

Die Sympathien der Gesellschaft für Deutschland weckte Jung Stilling schon um

das Jahr 1802, und Leander van Eß, den sie als einen leuchtenden Stern in der Mitte eines umnachteten Volkes mit Freuden begrüßte und in seinem Unternehmen, die heil. Schrift auch unter Katholiken zu verbreiten, mit 100 Pfd. Strl. unterstützte. Aber es lag ihr viel daran in Deutschland und der Schweiz Vereine zu gründen, die das für unser Volk werden sollten, was sie für England geworden ist. Darum sandte sie bald nach dem Pariser Frieden einige ihrer auswärtigen Sekretäre, namentlich den Dr. Steinkopf, den Rhein hinauf nach der Schweiz, und um's Jahr 1814 den Dr. Pinkerton durch den Norden Deutschlands. Dr. Pinkerton besuchte zunächst das Wupperthal und gründete, nachdem er am 14. Juli 1814 die Stiftung der Bergischen Bibelgesellschaft veranlaßt hatte, am folgenden Tage die Wupperthaler Tractatgesellschaft auf der Chorkammer zu Gemarke. Das Protokoll der ersten Sitzung lautet folgendermaßen: „Auf den Vorschlag und unter dem Vorsitz des Herrn Predigers Pinkerton, Mitglied der englischen Bibel- und Tractatgesellschaft in London vereinigten sich heute die Unterschriebenen zur Bildung eines Vereins unter dem Namen Wupperthaler Tractatgesellschaft, der von der Absicht ausgehen wird, im Geist und in Verbindung mit der englischen Gesellschaft kleine religiöse Schriften unter die ärmere Volksklasse unentgeldlich zu vertheilen". Vom Wupperthal reiste Pinkerton nach Berlin, Rußland, die Türkei und Armenien, um in all' diesen Ländern das Licht des Evangeliums durch die Bibel- und Tractatgesellschaft anzuzünden. Seine Arbeit war nirgends vergebens. In Berlin bildete sich schon 1814 durch ihn angeregt ein Tractatverein, der aber erst zwei Jahre später unter dem Namen Hauptverein für christliche Erbauungsschriften vor das Publikum trat. Ein Bericht der Religious Tract Society vom Jahre 1820 veranlaßte durch die Mittheilung von den Segenswirkungen der Tractatverbreitung in England viele Christen in Hamburg, von verschiedenen kirchlichen Gemeinschaften, unter denen sich Merle d'Aubigné, damals reformirter Pastor in Hamburg, und Claus Harms von Kiel befand, zu einer Tractatgesellschaft zusammen zu treten, die den Namen „Niedersächsische Gesellschaft zur Verbreitung christlicher Erbauungsschriften" führt. In Bremen blühen zwei Tractatgesellschaften: der am 26. Juni 1821 gegründete Verein zur Verbreitung kleiner christlicher Schriften, und seit 1852 die Tractatgesellschaft der bischöflichen Methodistenkirche. In Frankfurt a. M. wirkt der evangelische Verein zur Förderung christlicher Erkenntniß und Lebens; in Karlsruhe der Verein für innere Mission Augsburger Confession; in Würtemberg und weit über die Gränzen des kleinen Königreiches hinaus der Calwer Verlagsverein; in Stuttgart die evangelische Gesellschaft; in Straßburg ist ebenfalls eine evangelische Gesellschaft thätig, und in Basel ein Verein zur Verbreitung christlicher Erbauungsschriften; in derselben Stadt arbeitet Dr. Marriott, welcher ohne alle Hülfe von Vereinsgenossen in Deutschland mehr als 3 Millionen Tractate verbreitet hat. Alle diese Vereine bekennen sich zu den Grundsätzen der Religious Tract Society, ediren Tractate der Reformatoren, berühmter Kirchenlehrer, wie Joh. Arnd, Francke, Spener, Rieger, Roos, Fresenius, von Männern wie Claudius, Hilmer, Hermes, von neueren Autoren wie Ahlfeld, Tholuck, Ullmann, Sander, Plitt, Krummacher, Ledderhose, Uebersetzungen aus dem Französischen des Cäsar Malan, Capadose, Monod; aus dem Englischen des Rich. Baxter, Alleine, James, Bunyan, Legh Richmond, Macduff, Knill, Newman Hall sen. und jun., Ryle u. s. w. Alle klagen, daß sie von Schriftstellern, die das Zeug dazu haben, Tractate zu schreiben, vielleicht um der Schmach Christi willen, die noch auf dem Traktate ruht, nicht die Hülfe erhalten können, die das große Werk erfordert; Alle bedauern dadurch genöthigt zu seyn, viele Uebersetzungen aus dem Englischen zu liefern; Alle wissen von vielen Anfeindungen, Verfolgungen, aber auch von wunderbaren Durchhülfen des Herrn und Erfahrungen zu reden, welche die Widerwärtigkeiten vergessen machen. Die Einnahmen dieser Gesellschaften sind verschieden. Es giebt einige, die noch nicht 1000 Thlr., andere, die über 12,000 Thlr. einnehmen. Die Zahl der von ihnen verbreiteten Tractate beläuft sich in die Hunderttausende.

Es ist schwer die Gesellschaften und ihre Erzeugnisse in ihrer Verschiedenheit zu karakterisiren. Sie sind ja Kinder desselben Hauses und manche haben lange an der Mutter Tisch gesessen und essen zum Theil noch daran. Ohne Mühe erkennt man aus ihren Berichten ihren gemeinsamen Ursprung, die gleichen Grundsätze und Quellen, so wie eine uneigennützige Brüderlichkeit, nach welcher sie sich durch ihre Produktionen Handreichung thun. Diese Verwandtschaft und Uebereinstimmung hat die amerikanischen Freunde veranlaßt, ihnen den Rath zu geben, sich zu einer großen Gesellschaft zusammen zu schließen, die alle Kräfte in sich centralisirte, und vom gemeinsamen Mittelpunkt aus, die Evangelisation Deutschlands durch die Tractatliteratur und Colportage energisch ausrichte, ein Rath, der, wie Jedermann gleich einsieht, in Deutschland unausführbar ist. Auch darum ist eine Karakteristik schwer, weil bei aller Treue, mit der die Gesellschaften auf dem einen Grunde stehen bleiben und ihr Ziel fest im Auge behalten, doch der Wechsel im Personal des Vorstandes und der Mitarbeiter, so wie der kirchlichen Zustände, Bedürfnisse und Kämpfe in der nächsten Umgebung der Gesellschaft auf ihre Schriften einen nicht zu verkennenden Einfluß ausübt. Und doch hat jede Gesellschaft wieder ihre Eigenthümlichkeit, wodurch sie anderen zur Ergänzung dient. Der Verein in Karlsruhe Augsburger Confession, der Stuttgarter und der Berliner tragen die Signatur des milden, weitherzigen Lutherthums; die übrigen stehen auf dem Boden der Union, welche um der gemeinsamen Heilswahrheiten willen die confessionellen Differenzen unberührt läßt; man irrt also, wenn man die Tractatgesellschaft der bischöflichen Methodisten für methodistisch hält; außer einigen als solche klar bezeichneten Tractaten über den Methodismus, verbreitet sie die der Religious Tract Society, und solche, die von lutherischen Autoren oder Gliedern der englischen Staatskirche verfaßt worden sind; der Frankfurter und Straßburger Verein zeichnet sich durch seine Fürsorge für Israel aus; der Wupperthaler und Dr. Marriott suchen Originaltractate zu schaffen und halten auch die Polemik gegen Rom für eine Pflicht, die je und dann erfüllt werden muß; der Bremer liefert wenige aber treffliche Schriften; die Niedersachsen und Stuttgarter verbinden die Colportage mit der Tractatproduktion; die Baseler verstehen es, Alles zu prüfen und das Beste auszuwählen; der Calwer Verein gewinnt durch seine vielen trefflichen Schriften den Zugang in die Herzen und Häuser Deutschlands und des fernen Auslandes. Alle Gesellschaften streben darnach etwas Tüchtiges und nur solche Tractate auszugeben, die mit Vermeidung alles Süßlichen, Sentimentalen, Nachlässigen oder Gesuchten die Sprache der gesunden, kräftigen Frömmigkeit reden. Alle gehen bei der Auswahl mit großer Gewissenhaftigkeit zu Werke und lassen sich's angelegen seyn, Tractate zu beschaffen, die das Brod des Lebens und keine Steine enthalten.

Um dem Publikum alle Veröffentlichungen der ganzen deutschen Tractatliteratur zugänglich zu machen, beschlossen die Gesellschaften zur Zeit des Elberfelder Kirchentages auf Anregung der Wupperthaler mit einander in Verbindung zu treten, und sich ihre Produktionen zur Kenntnißnahme und Verbreitung gegenseitig zuzusenden, sich den Abdruck ihrer Schriften unter gewissen Bedingungen zu gestatten und in Gemeinschaft, unterstützt von London und New-York, auch die nicht redenden Völker Deutschlands mit Tractaten zu versehen. Bis jetzt sind bereits einige Tractate in lithauischer, ober- und nieder-wendischer und polnischer Sprache erschienen. Der Druck von böhmischen wird vorbereitet.

Wie alles Gute, so sind auch die Tractatgesellschaften in mancherlei Weise angefeindet worden. Viele ihrer Gegner, die ihnen nach dem Leben standen, sind gestorben. Manche Beschuldigungen, die man gegen sie auszusprechen sich nicht entblödete, z. B. daß ihre Erzeugnisse die Leute wahnsinnig machten und sanitätspolizeilich zu verbieten seyen, verdienen keine Berücksichtigung. Auf die Kritiken von katholischer Seite, die in der Regel mit der Aufforderung schließen, „alle Schriften größeren oder kleineren Umfangs, sobald sie die Aufschrift haben: herausgegeben von der Tractatgesellschaft, zu

verbrennen, wie die Gläubigen in Ephesus schaarenweise gekommen und Bücher verbrannt hätten, aus denen sie abergläubische Sachen gelernt", lassen wir uns nicht ein; auch solche, die von einem exclusiven Standpunkt geschrieben, sie eine „ungesunde Speise" nennen, beachten wir nicht; aber in Bezug auf andere, die der guten Sache dienen wollen, bemerken wir, daß sie meist vom grünen Tisch, ohne Kenntniß von der Aufnahme, die die Tractate gefunden und der Segnungen, die der Herr daran geknüpft hat, verfaßt worden sind. Es gibt außer der Kritik der Recensenten auch eine Kritik der Thatsachen. Wenn der Herr durch eine Reihe von Gnadenwundern einem Büchlein ein gutes Zeugniß ausgestellt hat, dann steht es dem Recensenten nicht mehr zu, ihm ein anderes auszufertigen. Die fünf von dem lebendigen Bach geglätteten Steine in David's Hirtentasche waren brauchbar, obgleich ihnen die vollendete Rundung und feine Politur fehlte. Kritiker der Tractate müssen die Geschichte derselben studiren und auch daraus ihr Urtheil schöpfen. Bei allen Mängeln, an denen die Tractate leiden, hat sich der Herr doch mit reichem Segen zu ihnen bekannt; denn die meisten ihrer Verfasser und Verbreiter beteten wie Miß Hannah More, als sie ihre Tractate schrieb: „Herr laß es Dir wohl gefallen dies Werk zu segnen! Dir sei die Ehre, die Schmach falle auf mich!" Auf dem reichen Erntefeld, welches sich nun vor unseren Augen ausbreitet, wollen wir nur einzelne Garben anstatt vieler zeigen.

Um's Jahr 1630 lieh ein armer Mann einem 15jährigen Knaben in England ein altes zerrissenes Buch: Bunny's Entschließungen. Der Knabe war Richard Baxter. „Indem ich es las", erzählt er, „gefiel es Gott meine Seele zu erwecken, mir die Thorheit des Sündigens und das Elend des Gottlosen zu zeigen und die unendliche Wichtigkeit der Dinge der Ewigkeit, nebst der Nothwendigkeit, mich zu einem heiligen Leben zu entschließen, vor die Seele zu stellen. Bald darauf kam ein armer Handelsmann an unsere Thüre, der Balladen und einige gute Bücher zu verkaufen hatte. Mein Vater kaufte von ihm Dr. Sibb's Schrift: Das zerstoßene Rohr. Dies las ich und es gab mir ein lebendigeres Verständniß von dem Geheimniß der Erlösung und von meinem Verhältniß zu Jesu. So hat es Gott gefallen, ohne irgend ein anderes Mittel als Bücher, mich zu sich zu ziehen."

Bei der Belagerung von St. Quentin schwer verwundet, lag Admiral Coligny, ein bis dahin weltlich gesinnter Mann, auf dem Krankenbett. Da besuchte ihn sein Bruder d'Andelot, und brachte ihm aus Italien die Bibel und die Tractate der Reformation. Er las sie und kam während sein Körper genas zur Gesundheit seiner Seele durch den Glauben an seinen Heiland. Von ihm, dem Märtyrer der Bartholomäusnacht, stammt durch seine Urenkelin, Louise Henriette, der Sängerin des Liedes „Jesus meine Zuversicht", der Prinz Friedrich Wilhelm Viktor Albert von Preußen von väterlicher Seite ab. Bald nach Coligny's Bekehrung drangen die Tractate der Reformation auch in das Kloster von Jouarre in der Normandie. Die Prinzessin Charlotte von Bourbon, Aebtissin des Klosters, las sie, bekehrte sich und floh aus Frankreich zu Friedrich III. von der Pfalz nach Heidelberg. Dort vermählte sie sich mit Wilhelm, Prinzen von Oranien, und wurde durch ihre Tochter eine Ahnfrau des eben genannten Prinzen von mütterlicher Seite. Zur Zeit Napoleon's I. erhielt ein katholischer Präfekt in Paris den Auftrag, eine Predigt von Adolph Monod, um derentwillen derselbe verklagt war, zu lesen, um darüber sein amtliches Urtheil zu fällen. Sie handelte von der Gottheit Jesu Christi. Während seine Gemahlin sie ihm vorlas, erleuchtete der heil. Geist ihr Herz und auch das seinige. Als Präfekt mußte er nach französischem Recht den Prediger verurtheilen, aber als ein durch ihn bekehrter Christ bat er ihn für sich und seine Gemahlin um Aufnahme in die reformirte Kirche. Es war der Graf Agénor de Gasparin. In Genf verbreitete der Schotte Haldane einen Tractat über dasselbe Thema. Die ganze im Rationalismus erzogene theologische Fakultät gerieth in Bewegung. Die Studenten Gaussen, Galland, Frédéric Monod, James u. s. w. sam-

melten sich um einen Jüngling aus ihrer Mitte, Merle d'Aubigné, und forderten ihn auf, daß er an die Ehrwürdige Compagnie eine Adresse gegen diesen „gehässigen Angriff" richte. Er that es. Bald darauf kam er mit Haldane zusammen. Ihr Gespräch wandte sich gleich auf die Bibel, insbesondere auf das Verderben des Menschen. Haldane hob hervor, was Paulus darüber im Brief an die Römer sagt. „Ja", erwiderte der Jüngling, „ich sehe es jetzt in der h. Schrift." „Aber auch in Ihrem Herzen?" fragte der Schotte. Da flog der scharfe Pfeil des Königs in die Seele des Jünglings, und bald darauf beugte er und seine Freunde mit ihm die Kniee vor dem Heilande, den ihm der Tractat gepredigt hatte.

Die Wiederbelebung der reformirten Kirche in Frankreich durch die evangelische Gesellschaft hängt mit der Tractatsache genau zusammen. Das halbe Dieppe bekehrte sich durch Tractate erweckt, vom katholischen zum reformirten Bekenntniß. Prediger, die nie von der Rechtfertigung durch den Glauben gehört, lernten sie durch Tractate kennen, wie Pastor Audebez von sich und seinem in Frieden entschlafenen Vater erzählt, der von dem Professor Bonnard, einem gar fleißigen Tractatverbreiter, einen Tractat über diesen Gegenstand erhalten hatte. Wilberforce verdankt seine Bekehrung einem Tractat, den er in Nizza beim Ordnen seines Gepäckes in einer Seitentasche seines Koffers fand wohin ihn eine seiner Nichten, die für ihn betete, bei seiner Abreise aus England gelegt hatte. Sein Werk: „Praktische Ansichten vom Christenthum" war das Mittel, durch welches Legh Richmond das Leben fand. Legh Richmond ist ein durch seine Tractate reich gesegneter Mann, wie selten einer. Die Prinzessin Metschersky in Moskau, welche durch den Tractat „das Milchmädchen" zur Erkenntniß des Herrn kam, brach der Tractatsache zu Alexander's I. Zeiten Bahn. Nicomedien sah durch dies Büchlein eine evangelische Gemeinde aus Armeniern entstehen. Das neue Leben in der Altmark verdankt nach den Berichten der Berliner Gesellschaft in manchen Orten seinen Ursprung den Tractaten, die in derselben durch Gensd'armen, Unteroffiziere und Gerichtsvollzieher verbreitet worden sind.

Auf Grund dieser Darlegung sagen wir, die Abfassung und Verbreitung von Tractaten ist ein vom Herrn gewolltes Mittel zur Ausbreitung seines Reiches und zur Bekämpfung seiner Feinde. Die Verbreitung derselben mit einem fürbittenden Herzen ist ein leichtes Mittel Anderen Gutes zu thun. Es ist ein wohlfeiles und oft das einzige Mittel, wodurch man Anderen, die für das Wort unzugänglich sind, nahe kommen kann. Es ist ein reich gesegnetes Mittel, an welches sich oft Gnadenwirkungen knüpfen, die durch die Umstände ihrer Entstehung, durch ihre Nachhaltigkeit und Ausdehnung die Hand dessen nicht verkennen lassen, von dem alle guten Gaben kommen.

S. unter anderen Quellen: The jubilee memorial of the religious Tract Society containing a record of the origin, proceedings and results a. d. 1799. to a. d. 1849. by W. Jones. London 1850. — The Sixty second annual report of the religious Tract Society for circulating religeous publications. London 1861. — Wichern, die innere Mission der deutschen evangel. Kirche u. s. w. 2te Auflage. Hamb. 1849. — Allgemeines Repertorium von Dr. Rheinwald. Achter Band. Berlin 1835. — Burk, Pastoraltheologie in Beispielen.

Pastor Berg.

Tradition. Ueber Begriffsbestimmung und Sprachliches im Allgemeinen vgl. Münscher, Dogmengeschichte, III, S. 133. Pelt, Theologische Mitarbeiten, I, 1838, S. 13—16. Der Ausdruck *παράδοσις* bezeichnet zunächst nicht sowohl einen überlieferten Inhalt, als vielmehr den Akt des Ueberlieferns. Im weitesten Sinn des Wortes ist daher Tradition das Band, welches uns trotz des zeitlichen Abstandes, der eine unmittelbare Berührung unmöglich macht, doch nicht als isolirte, nach einander auftretende Individuen, sondern als Glieder eines einheitlichen Ganzen erscheinen läßt, so daß es Keinen gibt ohne Antecedenzien und Connexionen. Wenn nun die Religion

auf Gemeinschaft vorzugsweise angelegt und nur in Gemeinschaft zu pflegen ist, so wird auf diesem Gebiete die von Jahrhundert zu Jahrhundert reichende, alle Klüfte der Vergangenheit überbrückende Tradition von nicht minderer Bedeutung seyn, als jene, die Schranken des Raums überwindende, äußere Einheit und Gleichförmigkeit, womit eine bestimmte religiöse Gemeinschaft überall auf Erden ihre Selbigkeit zu erweisen bemüht ist. Daher denn auch die Naturreligion aller Völker und Weltalter in der von Geschlecht zu Geschlecht gehenden Sage, den heiligsten Ausdruck des gemeinsamen geistigen Besitzes, die oberste, unter Umständen einzige, Quelle der Belehrung darbietet. Wo der Einzelne nur als Exemplar der Gattung lebt und die Normen seines Ahnens, Denkens und Empfindens mit der Muttermilch eingesogen hat, bedeutet auf religiösem Gebiet Tradition ganz dasselbe, was Generation auf physischem. Sequimur majores nostros, qui feliciter secuti sunt suos — dies die allgemeine Losung der altorientalischen Wissenschaft, Geschichte und Religion. Weisen höhere Stufen der Entwickelung des religiösen Geistes auch schriftliche Urkunden und Zeugnisse über ihren ursprünglichen Sinn auf, so entspringt aus diesem Umstande allein noch in keiner Weise ein Gegensatz zu jener allgemeinsten Form der Ueberlieferung, da der hierdurch etwa vollzogene Fortschritt immer die Seiten hervorkehren wird, die ihn als Stabilität erscheinen lassen und selbst wirkliche Resultate unter den Gesichtspunkt einer mit Bewußtseyn angetretenen Erbschaft stellen. Dieses Interesse an der nachweisbaren Succession verschwindet auch da noch keineswegs, wo sonst bereits die Literatur als eines der wesentlichsten, der nothwendigsten Momente im Gesammtleben der Menschheit, weil ohne sie der geistige Ertrag aller Arbeiten je eines Geschlechts für das folgende verloren wäre, erkannt worden ist. Daher an der Stelle, wo die Geschichte der Religion erst recht lebendig und hell wird im Lichte von oben, allerdings frühe genug sich der Trieb regt nach aufgezeichnetem Besitze. Wenn dann in der Könige Zeiten noch Mahnungen zu mündlicher Ueberlieferung vorkommen, so geschieht dies nur auf Grundlage einer schon abgeschlossenen gesetzlichen Literatur (5 Mos. 6, 7.), ja die hier gebotenen pädagogischen Maßregeln können ohne Mithülfe schriftlicher Aufzeichnungen gar nicht ausgeführt werden (5 Mos. 6, 8. 9. 11, 18.), und das schriftliche Gesetz soll ausdrücklich zur Grundlage aller religiösen Nationalbildung gemacht werden (5 Mos. 17, 18—20. 31, 9—13. 2 Chron. 17, 9. 23, 11. 31, 3. 4. 34, 14—31.). Wenn nun diese Absicht zur Zeit Jesu wenigstens insofern erreicht war, als „Moses von langen Zeiten her in allen Städten hatte, die ihn predigten, und alle Sabbathe in den Schulen gelesen ward“ (Apgesch. 15, 21.), so war damit wenigstens bis zu einem gewissen Grade das religiöse Subjekt von dem Naturprozesse der Tradition erlöst, und ihm eine Möglichkeit zu selbstständiger Bildung des Herzens und Gewissens unter den unverfälschten Einflüssen der klassischen Literatur seines Volkes gegeben. — Andererseits aber war durch dies Alles weder der Trieb ausgeschlossen, den jeweiligen Besitz durch Vererbung von Moses und Josua an, vermittelst der Propheten über Esra (die große Synagoge) hin, bis auf die sich die Hand reichenden Schulen herab zu erklären, noch war dem Aufkommen einer Art von deuterokanonischer Tradition gewehrt. Vielmehr zeigen sich zur Zeit Jesu bereits ganz unzweideutige Spuren derjenigen Erscheinung, die wir im engeren, im passiven und theologischen Sinne des Wortes Tradition nennen; ja es ist schon der Ausdruck *παράδοσις* im Sinne von religiöser Lehrüberlieferung dem Judenthum eigen gewesen (Joseph. Antt. 13, 10, 6. *παράδοσις τῶν πατέρων*. Gal. 1, 14.). So entschieden Jesus und die Apostel sich zur Göttlichkeit der Religion des Alten Testamentes, und darum auch ihrer Schriften bekennen, so verwerfen sie doch sowohl *τὰ ἐντάλματα καὶ διδασκαλίας τῶν ἀνθρώπων*, im Allgemeinen (Matth. 15, 9. Kol. 2, 22.), als auch insbesondere eine gewisse *παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων*, durch welche nach Jesu Ausführung die Absicht des Gesetzes unter Umständen in ihr gerades Gegentheil verkehrt ward (Matth. 15, 2 ff.). Dies bezieht sich auf eine große Reihe von Sätzen, welche die pharisäische Theologie zur

Schärfung, minutiösen Anwendung und haarspaltenden Casuistik des Gesetzes erfunden hatte (תּוֹרָה שֶׁבְּעַל פֶּה), woran sich dann, wenigstens ihrem allgemeinen Begriffe nach, sowohl die spätere Masora (traditio active dicta vom chaldäischen מסר tradere, vgl. den Artikel IX, S. 132), als auch die Kabbala (traditio passive dicta von קִבֵּל accipere, vgl. den Artikel VII, S. 194.) anschlossen. Wie aber solche Traditionen meist geradezu von Moses abgeleitet wurden, so mußte man sie dem geschriebenen Worte auch coordiniren, ja thatsächlich wurden sie öfters über dasselbe gestellt. Was den specifischen Karakter dieser Art von Tradition ausmacht, besteht demgemäß darin, daß sie die schriftlichen Produkte einer auf religiösem Gebiete schöpferischen Zeit (der נְבִיאִים) bereits zur Voraussetzung hat, denselben aber gewisse epigonenhafte Nachtriebe (der סֹפְרִים) dadurch zur Seite zu stellen trachtet, daß sie für diesen ihren eigenthümlichen Inhalt jene erste, vor aller schriftlichen Fixirung gelegene, Naturform der Religion in Anspruch nimmt.

Während übrigens jene jüdische, später von den Karaiten bekämpfte Traditionslehre an sich außerhalb der Gränzen unserer Aufgabe fällt (vgl. den Artikel „Schriftgelehrte" XIII, S. 731 ff.), reicht sie doch von einer Seite her in die christliche Gestaltung des Begriffes hinein. Es waren nämlich die pharisäischen Ebioniten, die ihre Verehrung vor der Tradition mit aus dem Judenthum herüber gebracht hatten; es waren insonderheit die römischen Ebioniten, die das Traditionsprincip dem Katholicismus einzuimpfen strebten. In den Clementinen ist die Ueberlieferung allein göttlicher Abkunft; die Mittheilung durch Schriften ist eine niedere Form der Verkündigung. Deßhalb hat schon Moses es vorgezogen, das Gesetz 70 Männern zu übergeben, die es auf die späteste Zukunft fortpflanzen sollten (hom. 2, 38.); der Pentateuch ist nur eine corrumpirte Form dieser Ueberlieferung (hom. 2, 39.). Eine Annäherung an die kirchliche Denkweise stellen auch in dieser Beziehung die Recognitionen dar, die den schriftlichen Ausdruck um seiner Dunkelheit willen der mündlichen Rede nachstellen, ohne den Kanon darum in ein so ungünstiges Licht zu stellen. Der Inhalt der Tradition, die von Moses ausging, gab dasselbe, was er schriftlich hinterlassen, nur daß hier mißverständlich, was dort einfach und klar ist (1, 21.); um dieser Mehrdeutbarkeit willen müsse man die Schrift nach der Tradition der Vorfahren auslegen (10, 42.), durch die von jeher Gott die Wahrheit rein erhalten hat (2, 45.). So war es möglich, daß die Tübinger Theologie in den Recognitionen den Punkt glaubte aufgefunden zu haben, „auf welchem der Ebionitismus im Begriffe ist, Katholicismus, katholische Kirchenlehre zu werden" (Schwegler, nachapostolisches Zeitalter, I, S. 486.).

Wir gehen nun, indem wir die äußerst schwierig zu bestimmende, im Ganzen aber der angeführten Norm entsprechende Stellung der späteren Ebioniten, Elkesaiten und Nasiräer zur Tradition bei Seite liegen lassen, zur Entwickelung des katholischen Lehrbegriffes über. Außer den kirchen- und dogmengeschichtlichen Darstellungen ist für die älteste Gestaltung desselben, bis auf Origenes, besonders zu vergleichen: Jacobi, die kirchliche Lehre von der Tradition und heiligen Schrift, I, 1847. Selbstverständlicher Weise ist die mündliche Ueberlieferung lange Zeit die einzige Quelle gewesen, aus welcher alle jene Völker schöpfen konnten, die, wie Irenäus (3, 4.) sich ausdrückt, an Christum gläubig geworden waren, ohne daß Papier und Tinte mit im Spiel gewesen wären, die vielmehr fortwährend nur treu hielten an der „alten Tradition". Galt es doch schon im Bewußtseyn der apostolischen Zeit (Joh. 21, 25.) als besondere Glorie des Evangeliums, daß jene Eine Quelle so überreich und unversieglich sprudelte — „ein Strom des Lebens, der in kein Buch beschlossen werden konnte." Aber dasselbe vierte Evangelium legt in seinem anderen Schlusse (20, 31., vgl. auch Luc. 1, 1.) nicht minder Zeugniß ab für früh nothwendig erachtete Anwendung eines zweiten Ueberlieferungsmittels, welches der Natur der Sache nach, je länger je mehr in Aufnahme kommen mußte. Wie also Gemeinden in großer Zahl entstanden waren, ohne daß neu-

testamentliche Schriften zu ihrer Gründung erforderlich gewesen wären, so galt längere Zeit über ein Gleiches auch von ihrem Bestande. Je weniger die neutestamentlichen Schriften selbst Anspruch erhoben auf Vollständigkeit hinsichtlich des geschichtlichen oder lehrhaftigen Stoffes der Ueberlieferung, um so sicherer mußte ein bedeutender Theil apostolischer Erinnerungen von Mund zu Munde fortleben, unbeeinträchtigt von den fragmentarischen Notizen, die mit der Zeit auch in schriftlicher Form zu Gebote standen. Was noch einen Ignatius (Euseb., Kircheng. 3, 39.), einen Papias (Euseb., Kircheng. 3, 39.), einen Polykarp (Irenäus, 3, 3, 4.) mit der apostolischen Kirche zusammenhielt, das wird mit voller Zuversicht als mündlich fortgepflanztes apostolisches Zeugniß bezeichnet. Erst als die Stimmen der Apostel und Apostelschüler zu verstummen anfingen, als zu gleicher Zeit auch eine Ahnung von irdischer Zukunft, die dem Christenthum beschieden sei, heller oder dunkler aufzudämmern begann, erhielten die fragmentarischen Schriftdenkmäler der apostolischen Zeit einen, je länger je höher steigenden Werth.

Ein naturgemäßer Verlauf würde somit dazu geführt haben, die schriftliche Hinterlassenschaft der apostolischen Zeit als zuverlässigste, auf die Dauer sogar als einzige Erkenntnißquelle der urchristlichen Thatsachen in Geltung zu setzen. Denn daß die mündliche Form der Fortpflanzung blos auf dem christlichen Gebiet das Privilegium habe, der verunreinigenden Strömung aller irdischen Entwickelungen entnommen zu sein, ist ein Postulat katholischer Geschichtsbetrachtung, das aller historischen Nachweisung entbehrt. Wenn es dagegen wahr ist, daß der Sinn für das wahrhaft Apostolische als eine in der Kirche sich allmählich steigernde Geistesgabe betrachtet werden kann (Schleiermacher, christlicher Glaube, §. 130, 4.), so mußte in nicht gar weiter Entfernung vom Schlusse des apostolischen Zeitalters ein Punkt liegen, von dem an die schriftliche Tradition zur allein möglichen Form apostolischer Erinnerungen, zur allein ächten Tradition zu erheben war. Während daher die apostolischen Väter noch an die mündliche Ueberlieferung sich halten, geht schon im Zeitalter des Justin, Tatian, Athenagoras, noch mehr in den Zeiten des Irenäus oder Origenes der Accent immer bestimmter auf das schriftlich fixirte Wort über, wie dies in belehrender Weise Lücke besonders in Beziehung auf Irenäus (Sendschreiben an Delbrück, S. 125 ff., 145 ff., 166 ff., vgl. auch Jacobi a. a. O. S. 57. 98.) nachgewiesen hat. Seitdem aber einmal um's Jahr 200 der Kanon in seinen Hauptbestandtheilen festgestellt war, mußte die mündliche Ueberlieferung als überflüssig um so mehr in den Hintergrund treten, je schwieriger die Kriterien ihrer Aechtheit zu werden begannen.

Wenn nichtsdestoweniger gerade um diese Zeit ein ganz neues Interesse in der Kirche auftauchte, welches sich des hergebrachten Namens der Tradition bemächtigte, um ihn in erfolgreichster Weise auszubeuten, so darf zur Erklärung dieser Thatsache zuvörderst verwiesen werden auf den Gegensatz, in den sich die Kirche, noch ehe sie der Grundfesten ihres eigenen Bestehens sich recht bewußt werden konnte, zu den Gnostikern und Häretikern gestellt fand. Schon zur Sammlung und Feststellung des Kanons hatte dieser Gegensatz wesentlich mitgewirkt. Bald aber glaubte man auch die weitere Erfahrung gemacht zu haben, daß die apostolische Schrift, auf deren Auslegung ja auch die Häretiker sich zurückzogen, zur Entscheidung des Streites gar nicht ausreiche. Klassisch sind für die Gesinnungen des ältesten Katholicismus in der Beziehung besonders die Aussprüche der Antignostiker Irenäus und Tertullian. Leicht sei es, erklärt Jener (3, 2—4.), den Häretikern gegenüber das Recht der Wahrheit darzuthun; über die Schrift könne man streiten, nicht aber über den Inhalt dessen, was die Apostel als Gesammtfülle der Wahrheit in den Besitz der Kirche niedergelegt hätten, und was durch die Succession der Bischöfe auch den späteren Zeiten verbürgt sey. Das Weitere vgl. in dem Artikel „Irenäus", VII, S. 51 f., „Kirche", S. 564. Ueber die Stellung des Irenäus im Passahstreit, wo er die rituelle Tradition hinter der dogmatischen zurückstellt, besonders

VII, S. 49. und XI, S. 155. Der berühmteste Hort des Traditionalismus aus den drei ersten Jahrhunderten ist aber Tertullian, der ohne Tradition an einem Siege über die Gegner geradezu verzweifeln würde. Eine Menge kirchlicher Gebräuche weiß er ja aufzuzählen, von denen er sagt: Harum et aliarum disciplinarum, si legem expostules scripturarum, nullam invenies: traditio tibi praetendetur auctrix, consuetudo confirmatrix, et fides observatrix. Diese Argumentation ist nun aber für Tertullian eine völlig genügende. „Denn — so sagt er im Zusammenhang seines bekannten Präscriptionsbeweises (de praescr. 17 sqq.), die Häretiker nehmen gewisse Schriften gar nicht an, und wenn sie dieselben annehmen, so doch nicht ganz, sondern sie verfälschen sie durch Zusätze und Weglassungen, oder, wofern sie ganze Schriften zulassen, verkehren sie doch ihren Sinn durch allerhand Auslegungen. Was kann man also bei aller Uebung in der heiligen Schrift gegen sie ausrichten, wenn, was man vertheidigt geleugnet, und was man leugnet vertheidigt wird? Man muß sich also bei Bestreitung der Häretiker mit ihnen gar nicht auf die Schrift einlassen, am wenigsten aber den Streit auf diesen Punkt beschränken, wo man entweder gar keinen, oder doch nur einen höchst zweifelhaften Sieg davon tragen wird. Denn abgesehen von diesem unsicheren Ausgange des Unternehmens, wird eine andere Procedur durch die Natur der Sache selbst geboten, die nämlich, daß man von der Frage ausgehe, bei wem der ächte Glaube, bei wem die Schrift selbst zu finden sei; von wem und durch wen und wann und an wen der christliche Glaube übergeben worden sei? Denn nur da, wo man christlichen Glauben und christliche Sitte findet, da muß auch die wahre Schrift und die ächte Auslegung der Schrift zu finden sein. Die Apostel haben diejenigen Gemeinden gestiftet, von welchen die übrigen gleichsam die Absenker des Glaubens und den Samen der Lehre empfangen haben. Alles muß nach seinem Ursprung beurtheilt werden. So bilden gewissermaßen alle Gemeinden, so groß und zahlreich sie sind, doch nur Eine apostolische, indem alle die gemeinsame Einheit haben. Wenn daher Christus Apostel ausgesandt hat, so muß man diese und keine andere hören, und was diese gelehrt haben, kann man durch nichts beweisen, als durch die Gemeinden, welche von ihnen belehrt worden sind. Die Lehre ist also wahr, worin man mit den apostolischen Mutterkirchen zusammenstimmt."

Diese Beweisart stellt also nicht bloß Tradition überhaupt gegen Schrift, d. h. die von den Ketzern mißhandelte Schrift, sondern sie stellt ebenso entschieden auch Tradition gegen Tradition, d. h. die katholische Ueberlieferung der Muttergemeinden gegen die angeblichen esoterischen Traditionen, auf die schon zu Irenäus' Zeiten sich die Gnostiker beriefen. In der Tradition der sogenannten sedes apostolicae glaubte man also eine Waffe gefunden zu haben, mit der man in jedwedem Kampfe des Sieges sicher war; niemals hat sich innerhalb der katholischen Kirche der Traditionsbegriff über den dargelegten Karakter eines Talismans erhoben. Darin besteht eben die „Präscription", daß der Gegner für von vornherein unfähig erklärt wird, den Streit zu führen, — ein Beweisverfahren, womit man hoffen durfte, wenigstens den katholischen Gemüthern in einer Weise zu imponiren, die sie vor ketzerischen Verführungen ein für allemal sicherzustellen schien. Wie in bürgerlichen Verhältnissen das Herkommen für Gesetz gilt, so sollte ein für allemal es auch in der Kirche der Fall sein (de coron. 4.). Selbst die Alexandriner, denen regula fidei, Tradition, Schrift nur verschiedene Benennungen für dieselbe Sache sind, verschmähen ein solches summarisches Verfahren keineswegs (Origenes, de princ. praef. §. 2., vgl. contra Cels. 1, 7.), wenn sie auch andererseits, auf den Fall, daß sie selbst der herkömmlichen Glaubensform gegenüber ins Gedränge gerathen sollten, zu einer Art Geheimtraditon, der gewöhnlichen Ausrede der Gnostiker, ebenfalls ihre Zuflucht nahmen (Clemens, Strom. ed Potter, V, S. 683 f., VII, S. 864 f. Eusebius, Kircheng. 2, 1.).

Bedenkt man nun, daß um die Zeit, da solche Rede in der katholischen Kirche

gang und gäbe war, die neutestamentlichen Schriften nur den Wenigsten zur Hand sein konnten, während der Menge die mündlich überlieferte Glaubensregel als kurzer Inbegriff aller christlichen Wahrheit genügte, so versteht sich der enge Zusammenhang, in welchem Symbol und Tradition von Anfang an gestanden haben. Die Glaubensregel, das Taufbekenntniß ist in der That, wie gubernaculum interpretationis (Tertull., de praesc. 9—13. Irenäus, 1, 9, 4.), so auch wesentlicher Inhalt der Tradition überall, wo die Kirchenväter auf den konkreten Inhalt der Ueberlieferung zu reden kommen (vgl. den Artikel „Glaubensregel", V, S. 178 ff.). Wie aber diese regula fidei wieder das Einheitsband der über den ganzen Erdboden verbreiteten Kirche bilden sollte (Irenäus, 1, 10, 1.), so hatte auch der Begriff der Tradition einen unmittelbaren Werth für Ausbildung der Idee der Katholicität, insofern als an das Ansehen der von Aposteln gestifteten Gemeinden, die andern sich alle anschlossen. Wir erkennen also im Interesse für die katholische Kircheneinheit das positive Moment, welches jenem Funde der antignostischen Polemik erst seinen rechten Halt gab.

Hiermit haben wir aber den Punkt der Entwickelung erreicht, wo der ursprüngliche, an sich unverfängliche Begriff einer historischen Tradition sich umsetzt zu einem Zauberstab und Hauptschlüssel in der Hand der Kirche, vermöge dessen sie alles Beliebige, was sie, trotz mangelnder Schriftbegründung, festhalten mochte, nachzuweisen vermochte, als bereits in der ersten apostolischen Gemeindesitte und Predigt enthalten gewesen. Denn so gewiß etwa in Kleinasien und Griechenland eine apostolische Gemeindeüberlieferung eine Zeit lang neben dem schriftlichen Zeugnisse eines Paulus und Johannes nebenhergehen, so gewiß eine Reihe von Jahren über die Bischöfe der sedes apostolicae die vorzüglichsten Träger dieser Tradition gewesen sein mochten: so wenig hat man noch zu Zeiten Tertullian's, obgleich derselbe zu einer derartigen Procedur auffordert (de praescr. 36.), in Ephesus, Korinth, Philippi oder Thessalonich darnach gefragt, was die Apostel über Subordinatianismus und Modalismus mündlich gelehrt haben, sondern man argumentirte thatsächlich aus den Briefen und Evangelien. Niemand hoffte mehr, der Wahrheit einer Lehre dadurch gewiß werden zu können, daß er etwa bei allen apostolischen Gemeinden herumzufragen und die Stimmen zu zählen unternahm. Gerade wo Tertullian ein Interesse daran hat, aus den überlieferten Bestimmungen Christi und der Apostel zu argumentiren, entnimmt er die Nachrichten nicht dem allgemeinen Bericht der Kirche, sondern den historischen Büchern des Neuen Testamentes (de praescr. 20.). Auch Irenäus verweist zwar noch die Gläubigen seiner Zeit auf Ephesus und Smyrna einerseits, auf Rom andererseits (3, 3.), mußte aber selbst im Osterstreite die Erfahrung machen, daß die apostolischen Traditionen jener Gemeinden sich bereits widersprachen. Es wäre mithin jetzt an der Zeit gewesen, den ganzen Begriff einer traditionellen Lehrquelle, der von nun an zur Fiktion werden mußte, aufzugeben. Eine Tradition mit dem Merkmal der antiquitas gab es neben der Schrift thatsächlich nicht mehr; man substituirte dem einmal geläufig gewordenen Namen aber einen anderen Begriff, der vorwiegend das Merkmal der universitas trug; oder vielmehr man machte die universitas zum Kriterium des, mit rein historischen Mitteln nicht mehr zu constatirenden apostolischen Alterthums. Während man in früherer Zeit sich Mühe gegeben hatte, die Wirklichkeit einer tradirten Lehre durch Aufzählung der einzelnen, sie bewährenden Zeugnisse zu beweisen, begnügte man sich jetzt, um ein Institut oder ein Dogma als apostolisch zu erweisen, mit dem Alterthum desselben überhaupt oder, wo man dieses nicht historisch begründen konnte, mit dem allgemeinen Bestand in der Gegenwart. So gelangte man durch einen Rückschluß von dem jeweiligen Besitz der Gegenwart zur immer genauerer Werthangabe dessen, was angeblich schon die Apostel als volles Kapital der Kirche an Wahrheitserkenntniß mitgetheilt haben. Verwalter dieses Kapitals war nun aber bisher der Episkopat gewesen, in welchem sich die katholische Kircheneinheit darstellte. Tradition hieß der gemeinsame Besitz des in der ganzen Christenheit zerstreuten Episkopates. Der

letztere war es, der für seine Lehrautorität an jenem, durch ununterbrochene Succession der Bischöfe garantirten Besitz, seinen dogmatischen Rückhalt fand (vgl. den Artikel „Kirche", VII, S. 564. Sonst u. A. auch Ritschl, altkatholische Kirche, 1857, S. 441 ff.). Wie aber der Episkopat in der Totalität seiner Vertreter Wirklichkeit hat, während die, bis auf die Apostel zurückreichende, durch Händeauflegen vermittelte Succession nur den Werth einer unbeweislichen historischen Voraussetzung besitzt, so bildete sich auch der Begriff der Tradition in einer Weise um, daß gleichsam die früher hervorgetretene Dimension der Tiefe, die antiquitas, jetzt verschwindet hinter den beiden Flächedimensionen, zunächst hinter derjenigen der universitas.

Aber auf diesem Punkte zeigte sich alsbald die Wirklichkeit rebellisch gegen die Theorie. Derselbe Cyprian, der die Theorie vom einheitlichen Gesammtepiskopat ausspinnt, findet sich thatsächlich in Gegensatz gestellt zu seinem Amtsbruder in Rom. Der gemeinschaftliche Besitz erweist sich in Wirklichkeit als ein differenter; verschiedene Traditionen stehen sich gegenüber; man kann sich über Ketzertaufe nicht einigen. Da bricht in Cyprian wieder einerseits der kritische Zweifel durch an der Aechtheit dessen, was für apostolische Tradition gehalten wird, andererseits das Bewußtseyn um das in der Natur der Sache gegründete Verhältniß der schriftlichen zur mündlichen Ueberlieferung: Non est de consuetudine praescribendum, sed ratione vincendum (ep. 71.). Nur an consuetudo und mündliche Ueberlieferung will sich Stephanus von Rom halten! aber woher kommt seine Tradition? Gott befiehlt im Buche Josua, im Propheten Jesaia und im Evangelium nur der Schrift zu folgen. So stellt Cyprian der Tradition die Schrift, dem Herkommen die Wahrheit gegenüber. Nec consuetudo impedire debet, quominus veritas praevaleat et vincat. Nam consuetudo sine veritate vetustas erroris est. Ebenso sprach auf dem dritten Concil Cyprian's der Bischof Libosus (Mansi, I, S. 957.), indem er sich fast wörtlich an Tertullian (de virg. vel. 1.) anschloß: In evangelio Dominus: ego sum, inquit, veritas; non dixit: ego sum consuetudo. Itaque veritate manifestata cedat consuetudo veritati. Wie schon früher in Karthago Einzelne ihre freiere Stellung zu heidnischen Lebensformen damit vertheidigten, daß die Schrift kein ausdrückliches Verbot dagegen richte (Tertull., de spect. 13., de coron. 2 sq.), wie sogar Tertullian selbst unter Umständen die veritas gegen die consuetudo in's Feld führte (de virg. vel. 1—3.): so verharrte jetzt im Gefühle ihres, allein auf die Schrift gegründeten Rechtes, die afrikanische Kirche bis zu Anfang des vierten Jahrhunderts in ihrem Widerspruch gegen die, aus ihrem sonstigen Vorkommen als apostolisch erwiesene Tradition.

Es ist nicht leicht, die Stellung, welche die hervorragendsten Kirchenlehrer der drei folgenden Jahrhunderte in Betreff der Tradition einnahmen, scharf zu bezeichnen. Denn der ältere Gedanke ist noch keineswegs im Bewußtsein zurückgetreten. Aus dem Munde eines Cyrill von Jerusalem, eines Athanasius, Basilius und Anderer konnte die protestantische Apologetik eine Blumenlese von Aussprüchen zusammenstellen, in denen der heiligen Schrift das entschiedenste Zeugniß der Vollständigkeit und Allgenügsamkeit in Bezug auf die Glaubenslehre ausgestellt war (vgl. den Artikel „Bibellehre", II, S. 202.). Die hervortretendste Nachwirkung der von Cyprian datirenden afrikanischen Schriftbevorzugung läßt sich aber nachweisen bei Augustinus. Auf's unzweideutigste scheidet er die kanonische Literatur von der gesammten darauf folgenden, indem er jener allein nicht bloß Infallibilität zuschreibt (ad Hier. ep. 19.), sondern sie auch von aller Ergänzungsbedürftigkeit losspricht (de doct. chr. 2, 9.: in iis, quae aperte in Scriptura posita sunt, inveniuntur omnia, quae continent fidem moresque).

Dennoch fällt es keinem der genannten Schriftsteller ein, der Schrift solche Verehrung zu leisten, etwa mit feindseligem Seitenblick auf eine, ihr zur Seite sich drängende Tradition. Der dogmatische Inhalt der Schrift und der Tradition war für sie ganz derselbe; nicht eine materielle Ergänzung sollte jene an dieser finden, sondern zum rechten

Verständniß der Schrift, zur Verstärkung des Schriftbeweises, zur Entwickelung der Schriftlehre sollte die Tradition dienen. Die zufällig verschiedene Form der Ueberlieferung begründete sonach der herrschenden Ansicht zufolge, nur den Wortunterschied zwischen *παράδοσις ἔγγραφος* und *ἄγραφος*. Abgesehen von dem vereinzelten Nachklang, den der *ἱερὸς λόγος* heidnischer Mysterien und die esoterische Theologie von Alexandrien beim falschen Dionysius finden (Hier. eccl. 1.), faßt man Schrift und Tradition in der Einheit beider Seiten. — „Wenn man, durch den Kampf gedrängt, hierhin oder dorthin tritt, meint man doch überall auf demselben Grunde der christlichen Wahrheit zu stehen und in doppelter Gestaltung den unversehrten Besitz der einigen apostolischen Lehre zu bewahren."

Folgenreich griff in das so bestehende unbestimmte Verhältniß zunächst der arianische Streit ein. Ganz anders, als in früheren antignostischen Kämpfen, sah sich die orthodoxe Theologie hier einem Gegner gegenüber gestellt, der so entschieden, als sie selbst, auf dem Boden des biblischen Christenthums stand. Nicht mehr galt es, offenbar heidnische Elemente fernzuhalten, sondern der Streit war ein vollkommen innerchristlicher, ein exegetischer. Vornehmlich waren es theils die eigentlichen Arianer, die ihren Lehrbegriff auf die Schrift bauten und mit zahlreich beigebrachten Stellen (Spr. 8, 22. Joh. 14, 28. Mark. 13, 32. Luk. 18, 19.) ihren Gegnern große Verlegenheiten bereiteten; theils erblickten auch Repräsentanten der vermittelnden Richtung, wie Cyrill von Jerusalem (cat. 16, 1.) und Eusebius von Emesa (Thilo, über die Schriften des Eusebius von Alexandrien und des Eusebius von Emesa, S. 73 f.), in der Geltendmachung der Schriftausdrücke die einzige Rettung aus den Wirrsalen des Streites. Ja der Kaiser selbst richtete an die Väter von Nicäa einen in diesem Sinne gehaltenen Zuspruch (Theodoret, Kircheng. 1, 7.). Die Orthodoxie aber, deren Schriftauslegung derjenigen der Gegner kaum gewachsen war, ging wieder auf den Grundsatz zurück, daß die heilige Schrift nur mit Hülfe der dogmatischen Tradition erklärt werden müsse. Thatsächlich wurde die Sache so angesehen, daß der Besitz der richtigen Tradition es war, der die Nicäner in den Stand setzte, den Arius zu verwerfen (Theodoret, Kircheng. 1, 8.); den Arianern suchen sie die Möglichkeit einer Berufung auf Origenes, Theognostus und Dionysius streitig zu machen (vgl. Athanasius, opp. ed Bened. I, p. 230 sqq.); sie selbst wollen als Vertheidiger der traditionellen Exegese gelten (Athanasius a. a. O. S. 233.: *ἰδοὺ ἡμεῖς ἐκ πατέρων εἰς πατέρας διαβεβηκέναι τὴν τοίαυτην διάνοιαν ἀποδεικνύομεν*). Kein Ketzer war — so spricht der Anathasius des Abendlandes, Hilarius (Opp. ed Bened. p. 1230.), der nicht seine Blasphemien als schriftgemäß angepriesen hätte. Wenn derselbe Kirchenlehrer wieder bloß die Schriftlehre vertheidigen will, wenn überhaupt die nämlichen Väter der Schrift vollkommene Sufficienz zuerkennen, zugleich aber auch den Kanon ihrer Auslegung in der Tradition suchen, so läßt sich dies nur begreifen unter der weiteren, von jenen Vätern getheilten Voraussetzung, daß sich die Ketzer gegen den bereits zur Evidenz erhobenen Sinn gewisser Schriftstellen absichtlich verblendeten, weßhalb zu ihrer Ueberführung die Tradition angerufen werden müsse. So fand die sogenannte dogmatische Tradition in der Kirche zuerst allerdings nur Aufnahme unter dem unschuldigeren Gewande der exegetischen Tradition, welche für diejenigen biblischen Stellen, die von verschiedenen Parteien gebraucht wurden, eine feststehende Erklärung mit sich führte, deren Annahme forthin eine Bedingung der Orthodoxie ausmachte. So hat z. B. die Synode von Sirmium die katholische Exegese von 1 Mos. 1, 26. festgestellt, in welcher Stelle angeblich der Sohn vom Vater angeredet wird.

In diesem Sinne wurde die Lehre von der Tradition entwickelt zuerst in der griechischen Kirche, was mit dem raschen Fortschritt der dogmatischen Entwickelung daselbst zusammenhängt. Es konnte ja nicht verborgen bleiben, daß die dogmatische Terminologie der Orthodoxie in der Schrift entweder gar nicht, oder doch nur sehr unkenntlich und dunkel bezeugt war. In demselben Maße, als man für die neuen Resultate der Dogmenbildung in der Fiktion einer apostolischen Tradition eine Legitimation suchte, mußte der Grundsatz

von der Klarheit und Zulänglichkeit der Schrift wenigstens thatsächlich aufgegeben, es mußte die dogmatische Tradition als eine Art von zweiter Glaubensquelle neben die Schrift gestellt werden; was früher bloß zur Erläuterung der Schrift hatte dienen sollen, das ward unter der Hand, und dann auch ausgesprochener Maßen, eine Ergänzung derselben. Es sind zunächst die kappadocischen Origenisten, die jene unkirchliche geheime Tradition, aus der die Gnosis des Meisters geschöpft seyn wollte, kirchlich umgestalteten. So wiederholt Gregor von Nyssa den Präscriptionsbeweis (Opp. Paris, II, p. 554.). So sagt Basilius in einer vielbestrittenen Stelle (de Spiritu sancto, 27.): „die christlichen Glaubenslehren haben wir theils aus der heiligen Schrift, theils aus der apostolischen Ueberlieferung als Geheimnisse; beide aber haben gleiche Gültigkeit.“ Diese Behauptung bildet bei ihm die Unterlage für seine Lehre vom heiligen Geist, dem gleiche Verehrung wie dem Vater und dem Sohne gebühre; eine Lehre, von der er ausdrücklich zugibt, daß sie aus der Schrift nicht abzuleiten sei. — Ihm zur Seite steht Gregor von Nazianz, der seine Behauptung von der gleichen Würde des heiligen Geistes mit dem Vater und Sohne gleichfalls nur so zu rechtfertigen weiß, dabei bemerkt er noch, der göttliche Unterricht gehe überhaupt stufenweise vor sich. Das Alte Testament rede vom Vater und deute den Sohn bloß an. Das Neue Testament offenbare den Sohn und deute den Geist bloß an; jetzt aber sei der Geist selbst unter uns wirksam und gebe sich zu erkennen. Die Lehre von der Gottheit des Geistes sey in diesem Sinne eine erst nach der apostolischen Zeit der Kirche gegebene Offenbarung (Opp. ed Bened. I, p. 572).

Diese Behauptung Gregor's bezeichnet indessen einen Höhenpunkt, bis zu welchem sich der Begriff der Tradition innerhalb der griechischen Kirche im Allgemeinen nicht entwickelt hat. Es wurde die Ansicht herrschend, daß allerdings auf doppeltem Wege die Apostel ihre Lehren übergeben, und daß wir die beiderseitige Zufuhr mit gleichem Glauben hinzunehmen hätten. Dies erklärt Chrysostomus zu 2 Theff. 2, 15 (Opp. ed Montf. XI, p. 532; *παράδοσίς εστιν, μηδὲν πλέον ζήτει*). Aber lieber, als daß man die Tradition geradezu als selbstständige Quelle faßte, stellte man sich das Verhältniß noch so vor, als ob sie nur dazu diene, ein deutliches Licht auf die mancherlei dunkeln Stellen der Schrift zu werfen (Epiphanius, haer. 61, 6.). In der Praxis war die eine und die andere Anschauung von denselben Folgen begleitet. Man wandte sich eben je länger je mehr der Quelle zu, der man nicht bloß den Schriftkanon selbst verdankte (Cyrill von Jerusalem, cat. 4, 33.), sondern die auch im Gegensatz zur anderen unzweideutige und klare Begriffe lieferte. So räth schon der alexandrinische Cyrill, daß man, um im Glauben zu bleiben, sich fleißig mit den Schriften der orthodoxen Väter beschäftigen und ihnen folgen solle; denn sie, mit apostolischer Tradition erfüllt, seyen Lichter der Welt (Opp. ed. Aubert, VI, p. 178.).

Dieselben Gedanken werden um jene Zeit auch im Abendland geläufig, zumal da Augustin sich ihnen mit voller Entschiedenheit anschloß, indem er hervorhob, wie der Schriftglaube in jedem Einzelnen auf kirchlicher Verkündigung und Erziehung beruhe (contra epist. fundam. 5: ego vero evangelio non crederem nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas), die Schriftauslegung aber mindestens negativ durch die Glaubensregel bedingt sei (Col. T. X, p. 689.). Theilweise im Gegensatz gegen das Alles dominirende Ansehen dieses Einen Kirchenlehrers schrieb dann Vincentius von Lirinum sein commonitorium pro catholicae fidei antiquitate et universitate adversus profanas omnium haereticorum novitates, das klassische Werk des Alterthums über Tradition. Um den wahren katholischen Glauben von ketzerischen Meinungen zu unterscheiden, stehen uns Schrift und Tradition zu Gebote. An sich zwar sei jene allein zureichend. Da sie aber so verschieden erklärt werde, müsse man die katholische Tradition zu Hülfe nehmen und nach ihr die Schrift in Beziehung auf Glaubenslehren erklären (Kap. 2.). Hierauf folgen (Kap. 3.) die berühmten Worte: magnopere curandum est, ut id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ob omnibus creditum est; hoc est etenim vere proprieque catholicum. Hoc ita demum fit, si

sequamur universitatem, antiquitatem, consensionem. Auf diese Weise beschwichtigte Vincenz den kritischen Zweifel durch bestimmte Anforderungen, die er an den ächten Inhalt der Tradition stellte. Nicht was einzelne Männer, sondern was bewährte Kirchenlehrer an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten beharrlich gelehrt hätten, oder was auf allgemeinen Concilien entschieden worden sey, müsse für ächte katholische Lehre gehalten werden. Am treffendsten hat er seine Meinung angedeutet, wenn er die Tradition geradezu die „kirchliche Intelligenz" nennt (Kap. 2.) und auf eine organische Entwickelung innerhalb der Kirche zurückführt (Kap. 28.: profectus, non permutatio; siquidem ad profectum pertinet, ut in semetipsa unaquaeque res amplificetur, ad permutationem vero, ut aliquid ex alio in aliud transvertatur). Zu dieser spekulativen Wendung bringt es daher schon die in Rede stehende älteste Darstellung: crescat igitur oportet et multum vehementerque proficiat, tam singulorum, quam omnium, tam unius hominis, quam totius ecclesiae aetatum ac saeculorum gradibus intelligentia.

So bestimmt nun auch jene Regeln des Commonitoriums scheinen, so wenig hätte ihre abstrakte Fassung es zu einer Anwendung kommen lassen, da sich bei den ältesten Kirchenvätern, noch mehr bei den, verschiedenen Gegenden und Bildungskreisen angehörigen Lehrern oft völlig widersprechende Ansichten vorgetragen finden. In der Praxis entschied sich ein Jeder eben für diejenige Meinung, die die herrschende schien, und that dies unter der Voraussetzung, daß sie immer die herrschende gewesen, also in alter Tradition gegründet seyn müsse. In diesem Sinne wird Donatisten und Manichäern gegenüber die universitas besonders von Augustin betont (de bapt. c. Don. 4, 24: quod universa tenet ecclesia, nec conciliis institutum, sed semper retentum est, non nisi auctoritate apostolica traditum rectissime creditur, und zwar auch dann, wenn in der Schrift nichts darüber zu finden ist: 5, 23.). Die allgemeine Ausbreitung, das ubique credi einer Lehre, war nun aber empirisch nur darzuthun vermittelst des Instituts ökumenischer Synoden. Diese fangen daher bald an, als specifische Organe der Tradition, als das Sensorium der kirchlichen Intelligenz zu gelten. Es bildete sich, an das Concil von Nicäa anschließend, eine lange Kette synodaler Autoritäten, in deren einzelnen Gliedern die Tradition greifbar und anschaulich wurde. Man betrachtete alle ordnungsmäßig berufenen katholischen Synoden nach Apostelg. 15, 28. als unter der unmittelbaren Leitung des heiligen Geistes stehend, ihre Entscheidungen daher als untrüglich. Während Gregor von Nazianz es seiner Zeit noch für eine Schmach hielt, unter den „Glaubenskrämern" der zweiten ökumenischen Synode zu sitzen, betrachtet er das nicänische Concil, auf dem es doch keineswegs weniger menschlich zugegangen war, bereits als ein Orakel. Schon das halbe Jahrhundert, das zwischen Byzanz und Nicäa lag, ließ dieses in so überirdischem Glanze erscheinen. Nun war aber zu Byzanz nur vollendet worden, was Nicäa begonnen hatte; und die folgenden Versammlungen von Ephesus und Chalcedon haben nur die christologische Parallele gezogen zu dem Trinitätsdogma. Daher die vier ersten Concilien von politischen (Justiniani Novella 131, c. 1.), wie von kirchlichen Autoritäten (Gregor der Große, epist. 1, 25.) der heiligen Schrift ausdrücklich gleichgestellt werden. Die fünfte Synode rechnet ganz bestimmt die Entscheidungen ihrer Vorgängerinnen in erster Linie zur Tradition: „außerdem folgen wir in allen Stücken den heiligen Vätern und Kirchenlehrern Athanasius, Hilarius, Basilius, Gregor dem Theologen und Gregor von Nyssa, Ambrosius, Augustinus, Theophilus, Johannes von Constantinopel, Cyrill, Leo und Proklus." Damit war der Traditionsbegriff schon symbolisch gemacht. Einen weiteren Schritt in dieser Beziehung that die siebente Synode, von der die Solidarität der ökumenischen Concilien als infallibler Organe der Tradition mit ausdrücklicher Beziehung auf die sechs ersten Concilien geradezu ausgesprochen, dessen Sitzungen mit folgender Acclamation beschlossen wurden: wer die Tradition der Kirche, sei sie mündlich, sei sie schriftlich, verwirft, der sei verflucht! Ebenso that dann die achte Synode.

Concilien und Väter waren also die Quellen, aus denen nunmehr die Tradition, bisher aus einer unbestimmten Anzahl von angeblich apostolischen Lehren und Sitten bestehend, immer weitere Zuflüsse erhielt, so daß sie rasch zu einem gewaltigen Strome ward, der unwiderstehlich auch solche Männer mit fortriß, die noch von der Autorität der heiligen Schrift ausschließlicher dachten. Die Coordination von Schrift und Tradition, die schon der altkatholischen Kirche halb unbewußt zu Grund lag, führte, wie dies bei einem Nebeneinander von zwei Principien immer der Fall ist, zu einer thatsächlichen Unterordnung des einen unter das andere. Die bedeutendsten Theologen argumentiren offenbar rein aus der Tradition und sehen erst nachträglich sich nach Schriftstellen um. So ist namentlich der monophysitische Streit bloß zu betrachten als ein Zusammenstoß der Traditionen, die einerseits auf Leo und Theodoret, andererseits auf Cyrill zurückliefen. Schon in der productiven Epoche des patristischen Zeitalters war die traditionell-bindende Richtung immer siegreich gewesen mit ihrem Streben, die Resultate der bisherigen Lehrentwickelung streng festzuhalten, sie in's apostolische Zeitalter zurückzudatiren und den noch streitigen Fragen möglichst bald eine Lösung im Sinn der schon kirchlich fixirten Prämissen zu geben. Seit dem Tode des Augustin gelangte diese Tendenz im Abendlande, bald darauf auch in der griechischen Kirche zu unbedingter Herrschaft. Das freie Streben und originale Produciren verschwindet ganz vor dem compilatorischen Fleiß, der sich in die geistige Errungenschaft der vorangegangenen Jahrhunderte mühsam einarbeitet und außer den Schachten der Tradition keine Fundgruben des kirchlichen Wissens mehr kennt. Die Autorität der älteren Väter steht schon bei den Jüngeren so hoch und gilt in solchem Maße als bindend, daß auf Concilien und außerhalb derselben fast nur noch mit Schriften der als orthodox anerkannten Väter gekämpft wird. Nicht bloß die Fähigkeit ist verschwunden, die theologische Erkenntniß selbstständig weiter zu führen, sondern auch der Wunsch und Wille, die Zulässigkeit und Befugniß dazu. Höchstens traut man sich noch zu, das vorhandene Material neugestalten zu können, von dessen durchweg homogenem Charakter man vollständig überzeugt ist. Nur Ein Schriftsteller dachte scharf und consequent genug, um dem Ansehen der Tradition als oberster Regel der Interpretation und zweiter Erkenntnißquelle des christlichen Glaubens durch Aufdeckung von zahlreichen Widersprüchen entgegenzutreten. Es war dies der um das J. 600 lebende Monophysite Stephanus Gobarus, von dem uns Photius Kunde erhalten (Bibl. cod. 232).

So schloß sich der Lehrbegriff von der Tradition zuerst in der griechischen Kirche ab. Zu Zeiten des Johannes von Damaskus, der diesen Abschluß repräsentirt (de fide orth. 3, 11. 4, 12. 16., vgl. auch Opp. ed. Lequien, I, p. 338.), konnte dies sogar nach der materialen Seite hin behauptet werden. Denn als Organe der Tradition werden in der griechischen Kirche bloß die sieben ersten ökumenischen Concilien anerkannt, denen sich dann noch als Ergänzung des fünften und sechsten das sogenannte Quinisextum von 692 anschließt. Die Tradition selbst wird als ungeschriebene und mystisch fortgepflanzte Form des Wortes Gottes der Schrift coordinirt (Kimmel, libri symbolici eccles. orientalis, 1843, p. 58. 334. 403. Weißenborn, appendix libr. symbol. eccles. orientalis, p. 107. 140. 158 sqq.); ihr Inhalt aber verhält sich nicht bloß selbstständig gegenüber der Schrift, insofern er sich auf Bilderverehrung, Heiligenanrufung, Cultuszeiten, Mönchsorden u. dgl. (überhaupt mehr auf rituelle Dinge) bezieht, sondern steht auch dem Inhalt der abendländischen Tradition öfters direkt gegenüber, wie denn besonders die Verhandlungen des Concils von Florenz über das filioque fast lauter acta traditionis contra traditionem sind.

Das mittelalterliche Abendland bietet insofern ein von der orientalischen Entwicklung ganz verschiedenes Bild dar, als die Schleussen und Dämme, mit welchen in der griechischen Theologie der Strom der Tradition begränzt worden war, für dasselbe nicht existiren; der Strom fließt also weiter; aus ihm trinken die vorzüglichsten Repräsentanten der religiösen Signatur des Mittelalters, und es erzeugt die ganze poetische

Stimmung der Zeit den Begriff einer fortwährenden Inspiration. Thomas, Scotus und andere berühmte Lehrer waren inspirirt; die Mystiker und Mönche in ihren Zellen, die Päbste und Concilien in ihren Reden und Schreiben, die Apostoliker in ihrer Schrifterklärung, die Begharden und Beghuinen in ihren Schwärmereien — Alles war inspirirt. Immer wurde zwar in der Bibel die höchste Autorität verehrt, in Wirklichkeit aber lag Nichts ferner, als die Unterscheidung einer einmaligen kanonischen Zeit des Christenthums und eines, nach den Gesetzen menschlicher Entwicklung verlaufenden, kirchengeschichtlichen Processes. So mahnt noch Alcuin von Allem ab, was inconsuetum ist (Opp. I. p. 783), findet aber die ächte und rechte kirchliche consuetudo in Rom (S. 791 f.). Die Väter werden verehrt, wie die Apostel. Das berühmte Buch Abälard's: Sic et non leistete in dieser Beziehung viel weniger, als Gobarus (vergl. den Art. „Abälard" Bd. I. S. 14). Ein rein biblischer Theologe, wie Rupert von Deutz (vgl. den Art. Bd. XIII. S. 169), steht vereinzelt. Sehr viel ist es, wenn Thomas von Aquino, wenigstens in thesi noch einen Unterschied macht zwischen der Autorität der Schrift, aus der mit Nothwendigkeit, und der Autorität der Väter, aus welcher mit Wahrscheinlichkeit argumentirt werde (Summa, P. I. Qu. I. art. 8.). Thatsächlich aber galt die Tradition oder was jetzt damit zusammenfiel, die Kirche allein.

Daher wandten Alle, die nach einer Reformation verlangten, ihre Blicke rückwärts auf die Schrift, welcher eben darum in der Traditionskirche der Titel „des Ketzerbuchs" zufiel. In demselben Maße ward natürlich die Parteinahme in der katholischen Kirche für Tradition, gegen Schrift, eine bewußte (vgl. den Art. „Bibelverbot" Bd. II. S. 203). Andererseits bereitete sich ein Bruch mit der Tradition vor schon in Theologen, wie Johann von Goch, Johann von Wesel, noch mehr in Gemeinschaften, wie in den von Waldus, Wiklef, Huß herrührenden; weniger trat die nothwendige Antithese des Schriftprincips hervor bei der Brüderschaft vom gemeinsamen Leben; ja selbst Johann Wessel, der sich an Rupert anschloß, verwischt die statuirte Differenz wieder, indem er ein Geisteszeugniß annimmt, dessen Inhalt von der Schrift unabhängig seyn könne. Savonarola aber sinkt geradezu in den beschriebenen pantheopneustischen Zug der ganzen Zeit zurück, indem er sich selbst für einen inspirirten Propheten hält.

Dagegen können als getreues Vorbild der späteren Controverse die Verhandlungen gelten, die Nikolaus von Cusa im Namen des Basler Concils mit den Hussiten führte. Hier wird die Frage nach den Erkenntnißquellen des Christenthums einmal wirklich an der Wurzel angefaßt. Es kommen hier namentlich vier Sendschreiben in Betracht, zwei vom Jahre 1433, zwei andere vom Jahre 1452. Aber in der maßlosen Art, wie hier das Traditionsprincip auf Unkosten der Schrift geltend gemacht wird, ist der curialistische Cardinallegat nicht zu unterscheiden vom früheren Basler Liberalen. Wie schon im Jahre 1401 Gerson in Bezug auf die immaculata conceptio behauptet hatte, der heil. Geist offenbare den späteren Lehrern Manches, was den früheren unbekannt gewesen sey, so thut nun auch Nikolaus mit Bezug auf die Kelchentziehung. Nicht an den Buchstaben der Schrift, sondern an den sensus experimentalis derselben sey die Kirche gebunden; scripturas ad tempus adaptari et varie intelligi, praxis ecclesiae uno tempore interpretatur scripturam uno modo et alio tempore alio modo, nam intellectus currit cum praxi. Eine solche Vollmacht, selbst die Form des Sakraments den Zeitumständen anzubequemen, habe Jesus wahrscheinlich seinen Jüngern in intimer Unterredung ertheilt.

Aber noch von einer anderen Seite her sind diese Aeußerungen für die Entwicklung des Traditionsbegriffes von Wichtigkeit. Es hat sich oben herausgestellt, daß, sobald der Accent von der antiquitas auf die universitas übergegangen war, die Concilien die eigentlichen Träger, richtiger gesprochen die Producenten der Tradition wurden. Eben damit aber war das letzte Kriterium der Tradition, die unitas, nichts weniger als garantirt, wie gerade die Schicksale der großen Synoden des 15. Jahrhunderts bewiesen. Sollte die Einheit, wie sie auf dem allgemeinen Concilium dargestellt wird,

mehr als eine bloß ideale seyn, so müßte der oft vorkommende Fall, daß Concil wider Concil steht, gar nicht, dagegen der nie vorkommende, daß die Beschlüsse mit Stimmeneinheit gefaßt werden, immer eintreten. Consequenterweise vollendet daher der Katholicismus den Gedanken der Tradition in der Weise, daß er das Moment der unitas, weil es sich nicht freiwillig einstellen wollte, dem ganzen System auf gewaltsame Weise aufprägte. Nicht in der Repräsentativkirche, sondern in der cathedra Petri sollte der Episkopat gipfeln. In Basel hatte Cusa noch bedauert, daß die Kirche zu einem „römischen Patriarchat" zusammenschrumpfe; bald erscheint ihm diese Contraktion als nothwendig gebotene Concentration, und er schreibt am 11. Oktbr. 1452 an die Böhmen: omnia potuerunt apostoli et p o s s u n t successores; ad Papae concilium et in hoc maxime recurrendum et acquiescendum.

Diese letzte Wendung des Traditionsbegriffes vollendet sich indessen erst nach definitivem Scheitern des katholischen Synodalsystems im 15., und in Folge des hervorgetretenen protestantischen Gegensatzes im 16. Jahrhundert. Ein allgewaltiger religiöser Trieb hatte die Gemüther angefaßt, in Folge dessen die Reformatoren sich sämmtlich und unabhängig von einander auf das Princip der, alles Ansehn der Tradition unvergleichlich überragenden, Schrift geworfen sehen. So ging erst jetzt die Contraposition von Schrift und Tradition in ihrer ganzen Bedeutung für das religiöse Bewußtseyn auf; es kam erst jetzt zu einer ungemein vielseitigen und verzweigten Controverse, zu einem, sowohl mit theologischen, als philosophischen Mitteln geführten, dreihundertjährigen Processe, dessen Akten der Unterzeichnete zu ordnen und zu erklären versucht hat in seinem Werk: „Kanon und Tradition" 1859, auf welches sich die noch folgende Darstellung der Kürze wegen beziehen wird.

Luther war im Streit mit Sylvester Prierias auf den Punkt aufmerksam gemacht worden, von dem die Berechtigung seines ganzen Kampfes wider altgeheiligte Satzung herzuleiten war. Schon 1520 war seine Opposition gegen die Tradition als solche eine principielle geworden. Nur dann — erklärte er seit 1522 — sey eine Tradition mit christlicher Freiheit zu dulden, wenn sie der heil. Schrift nirgends widerstreite (am angef. O. S. 15 f.). Verworfen wurde eine solche Modifikation des strengen Schriftprincips eigentlich auch auf reformirter Seite niemals, wenngleich die Reproduktion des schriftmäßigen Urchristenthums in calvinistischen Gemeinden allerdings eine principiellere, der Gegensatz gegen alles bloß traditionell Legitimirte ein radikalerer ward. Daher verwarfen die lutherischen Symbole immer nur gelegentlich als traditiones humanae die kirchlichen Gebräuche und satisfaktorischen Werke, die das Dogma von der fides salvifica verdunkelten, während die reformirten Bekenntnisse die Tradition geradezu ausschließen (S. 23).

Im absichtlichen Gegensatz gegen das protestantische Schriftprincip stellte dann am 8. April 1546 die Synode von Trident, zum ersten Male mit vollem Bewußtseyn coordinirend, die Duplicität von Erkenntnißquellen der christlichen Lehre fest, nicht ohne daß die Vieldeutigkeit des Traditionsgedankens im Schooße der Synode selbst ernstlich empfunden worden wäre (vergl. S. 25—31. 261—264). Das wenige Bestimmte, worüber man sich vereinigte, läßt sich auf folgende Punkte zurückführen. Erstens wird als Inhalt der Tradition angegeben, was entweder Christus selbst gelehrt, oder die Apostel vom heil. Geiste empfangen haben, ohne daß es im Neuen Test. aufgeschrieben steht (traditiones, quae ex ipsius Christi ore ab apostolis acceptae, aut ab ipsis apostolis Spiritu sancto dictante quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt). Zweitens wird die Reinerhaltung dieser Tradition auf die kirchl. Wirksamkeit desselbigen Geistes zurückgeführt, von dem sie ausgegangen ist (traditiones a Spiritu sancto dictatas et continua successione in ecclesia catholica conservatas). Drittens hat die Schrift in dem Herrn und seinem Geiste dieselbe Quelle mit der Tradition, wodurch ein Widerspruch zwischen beiden Lehrprincipien von vornherein ausgeschlossen wird (evangelium quod Christus proprio ore primum promulgavit, deinde per suos apostolos

praedicari jussit, contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus). Viertens kommt daher eine und dieselbe Autorität beiden Lehrprincipien zu (pari pietatis affectu et reverentia suscipit ac veneratur). Bloße Consequenz war nun das Dekret über die Auslegung der Schrift, die in Einheit mit ihrem Complement, der Tradition, zu geschehen hat: ut nemo suae prudentiae innixus, in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae Christianae pertinentium sacram scripturam ad suos sensus contorqueat aut contra eum sensus, quem tenuit et tenet sancta mater ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione sanctarum scripturarum, aut etiam contra unanimem consensum patrum, ipsam scripturam sacram interpretari audeat.

Dieser Beschluß von Trident rief protestantischerseits eine überaus lebhafte Opposition hervor, als deren zugleich durch Mäßigung und Anerkennung für das Wahre am gegnerischen Gedanken ausgezeichnetster Repräsentant gelten kann Martin Chemnitz, der in seinem 1565—1573 erschienenen examen concilii tridentini treffliche Waffen nicht sowohl gegen die Tradition in abstracto, als vielmehr gegen die römischen Traditionen, die er pandectae errorum et superstitionis nennt, geliefert hat (vergl. das Wesentliche davon a. a. O. S. 33 ff. 70. 120 f. 123 f. 224. 226). Halten wir ihm gegenüber das vierte Buch von Bellarmin's Traktat de verbo Dei, 1581, so haben wir jetzt schon das beiden Seiten zu Gebote stehende Material in ziemlich vollständiger Gliederung vor uns. Was die folgenden katholischen Theologen beibringen, das besteht in einer Wiederholung Bellarmin's, die bloß durch theilweise Aufnahme weiterer Elemente aus der mittelalterlichen Scholastik oder durch nöthig gewordene Widerlegung neuer Einwürfe einige Mannichfaltigkeit darbietet. Schrift könne ohne Tradition nicht gedacht werden. Jene bedürfe dieser nach der formellen Seite, weil die Schrift nur nach der Tradition ausgelegt werden kann (exegetische Tradition); dann aber auch nach der materiellen, weil die Schrift aus der Tradition ergänzt werden muß (dogmatische Tradition). Für solche λόγοι ἄγραφοι im eigentlichen Sinne wird dann eine Reihe von Kriterien aufgestellt, unter denen das quod universa tenet ecclesia, das quod patres ab initio tenuerunt, das quod humana potestas efficere non potuit, nunc autem in ecclesia probatur, und das quod viri ecclesiastici testantur ex traditione divina esse immer die ersten Stellen einnehmen. Außer der eben berührten Unterscheidung kommen noch allerhand andere vor, namentlich spricht schon die Synode von traditiones de fide et de moribus, während sie secundum rationem originis die Ueberlieferungen entweder auf den Herrn selbst (res divinae), oder auf die Apostel (res apostolicae) zurückführt. Auch muß man sich hüten, traditiones perpetuae mit den temporales, die universales mit den particulares, die necessariae mit den liberae zu verwechseln; und was derlei willkürliche Versuche, das incommensurable Gebiet des Traditionsbegriffes mit Längen- und Querstrichen zu durchziehen, mehr sind (vgl. S. 218 ff.).

Die Beweisgründe sind im 19. Jahrh. wesentlich dieselben, wie im 16. Schon zu Trident war von Marinier das nachher oft Wiederholte gesagt worden: eben darin bestehe der Vorzug des Neuen Bundes vor dem Alten, daß die Kirche des ersteren auch ohne schriftliches Wort hätte bestehen können. Christus hat nicht gesagt — meint Thomas Morus — daß der heil. Geist schreiben, sondern daß er lehren werde. Christus selbst habe gar nicht geschrieben, seine Apostel jedenfalls mehr geredet, als geschrieben, und seyen gewiß bei jenem nicht minder inspirirt gewesen, als bei diesem. Schon Chemnitz hat sich daher zu wehren gegen einen Lindanus, der auf den kleinen Umfang des Neuen Test. hinweist, in welchem unmöglich die ganze Summe apostolischer Lehre enthalten seyn könne; gegen einen Pigghe, der darauf hinwies, daß die Schrift selbst ihr ganzes Ansehen der Traditionskirche verdanke, an sich aber zu fragmentarisch und dunkel sey, um einer Ergänzung aus der Tradition entbehren zu können. Seit Bellarmin bis auf Bossuet und Möhler herab wiederholte Instanzen sind es ferner, die Schrift sey überhaupt nur ein Glied in der kirchlichen Entwicklung; auf die Gewalt des

lebenden Wortes habe Christus seine Kirche gegründet, nicht auf papierenes Gemächte, weshalb auch die Apostel in ihren Schriften auf mündliche Predigt und Tradition recurrirten. Die Geschichte der protestantischen Kritik und Exegese beweise selbst am schlagendsten die Unzulässigkeit des Schriftprincips; heilige Schrift ohne unfehlbare Auslegung sey ein Geschenk von zweifelhaftem Werthe.

Nehmen wir hinzu die Berufung auf die Reception einzelner Artikel der Tradition durch die Protestanten selbst, als da sind die Jungfrauschaft der Maria, die Homousie, die Sonntagsfeier, die Gültigkeit der Ketzertaufe, vor Allem aber die Kindertaufe — so haben wir diejenigen Argumente, Citate und Pointen der Polemik ziemlich beisammen, die seither eine Darstellung der katholischen Lehre gewöhnlich in derselben Reihenfolge von der andern herübergenommen hat. Kaum etliche Male tauchen auch selbstständige Versuche der Beweisführung auf, wie wenn der Jesuit Emanuel von Schelstrade de disciplina arcani 1685 das nicht zu constatirende Vorhandenseyn späterer Dogmen in früheren Zeiten sich unter Zuhülfenahme jener altkirchlichen Einrichtung zurechtzulegen suchte. Nichtsdestoweniger waren es keineswegs bloß unnütze und endlose Wiederholungen, vermittelst deren sich der Streit noch Jahrhunderte lang fortsetzte. Denn so sehr schien der theoretische Gegensatz doch immer ein bloß quantitativer und relativer zu seyn, daß bald von katholischer Seite aus ein Cassander (1561. 1564) und Antonius de Dominis (1623), bald von protestantischer ein Hugo Grotius (1641), und in anderer Weise (vermöge des consensus quinquesaecularis) auch Georg Calixt vermittelst eines gegenseitigen Ab- und Zugebens das Geschäft der Vermittlung übernehmen zu können glaubten, während dann freilich ebenso naturgemäß Andere die qualitative Seite der Differenz hervorzukehren trachteten. In letzterer Beziehung ist von besonderer Bedeutung das Buch von Dalläus: de usu patrum, 1631, durch welches das Illusorische des von kathol. Seite in Aussicht gestellten patristischen Beweises in ein überraschendes Licht gestellt wurde (vgl. a. a. O. S. 47 f.), zumal als zugleich so bedeutende Stücke des katholischen Traditionsmaterials, wie die Constitutionen, die pseudoareopagitischen und pseudoisidorischen Machwerke theils von demselben Dalläus, theils von Blondel u. A. als unächt erwiesen wurden. In der lutherischen Orthodoxie wurde von einer andern Seite auf dasselbe Ziel hingearbeitet, indem die Dogmatik des 17. Jahrhunderts an die Stelle der Chemnitz'schen Unterscheidung von zulässigen und unzulässigen Traditionen mehr und mehr eine Polemik gegen den Begriff der Tradition als solchen, insofern er in Folge der Lehre von den affectiones scripturae zum mindesten überflüssig wurde, treten ließ. Am erfolgreichsten aber sorgten die Jesuiten für gänzliche Unterwühlung jedes neutralen Bodens, auf dem man sich noch hätte treffen können.

Oben wurde gezeigt, wie früher das Interesse des Alterthums von dem der Allgemeinheit verschlungen wurde, wie aber endlich das der Einheit sich als das über beide noch übergreifende geltend zu machen anfing. Die Jesuiten sind es nun, die der allezeit schwer zu enträthselnden Traditionshieroglyphe diese allein praktische Deutung gaben, in dem sie in offenster und überraschendster Weise die völlige Unbrauchbarkeit der antiquitas als eines Kriteriums zugestehen und in der jedesmaligen Praxis der Kirche eine völlig ausreichende Legitimation für das traditionelle Ansehen eines Institutes oder Dogma's finden. Dabei wurde die Perfektibilität des Christenthums so klar behauptet, daß bald kein Zweifel mehr über die völlige Umbildung, die der Begriff der Tradition erfahren hatte, stattfinden konnte. Man wäre ja — so wird von Valentia, Petavius u. A. argumentirt — mit der Tradition gerade so übel bestellt, wie mit der Schrift, die eine bliebe so stumm wie die andere, wenn nicht eine lebendige und gegenwärtige Autorität vorhanden wäre zur Auslegung der Schrift sowohl, als der alten Tradition. Ohne daß irgendwo eine Protestation gegen dies Verfahren sich zeigte, wurde die Duplicität von Erkenntnißquellen durch die Autorität der Kirche, als der dritten im Bunde vermehrt; ja Einzelne, — wie der Jesuit Haunold — behalten zwar die Zahl bei, sagen aber statt Verbum Dei ἔγγραφον und ἄγραφον geradezu: Verbum Dei (sey es geschrieben oder mündlich

überkommen) und verbum ecclesiae (vgl. S. 55—58. 251—260). War schon der Satz, daß Tradition gleich sey dem verbum Dei non scriptum, herausgekommen auf die Vorstellung eines im geheimen Gedächtnisse der Kirche ruhenden, bei dringlichen Gelegenheiten im Episkopat wieder aufwachenden, und so im Laufe der Zeiten successiv in's öffentliche Bewußtseyn tretenden Wahrheitsgehaltes (S. 228): so setzte nunmehr die jesuitisch-päbstliche Theorie an die Stelle dieses Geheimnisses kirchlicher Reminiscenz einen praktischen und realistischen Traditionsbegriff, der zunächst auf Coordination derjenigen Traditionen, die offenbar bloß kirchlichen Ursprungs sind, mit den res divinae et apostolicae lautet. Der Unterzeichnete hat a. a. O. S. 252 ff. das kluge Spiel nachgewiesen, vermöge dessen die katholische Dogmatik des 17. und 18. Jahrhunderts die, durch die professio fidei tridentinae symbolisch gewordene Unterscheidung der traditio ecclesiastica von der apostolica benützt hat, um die unbestrittene Göttlichkeit der letzteren unter der Hand auch auf die erstere zu übertragen und mit der Anerkennung zu endigen, daß die Dreitheilung der Tradition einen bloß formalen Sinn habe, insofern das apostolische Bewußtseyn seine unsterbliche Gegenwart durch den mystischen Leib des Episkopates fortsetzt. Von den Fesseln einer lästigen Rücksicht auf das Alterthum befreit, mit fortgehender eigner Inspiration begabt, gewinnt nun die Kirche ihre wirkliche Einheit in den jedesmaligen Repräsentanten der sedes apostolica zu Rom, deren Praxis als letztes und allein handgreifliches Kriterium der Tradition schon von Bellarmin geltend gemacht wird, insofern in allen andern apostolischen Gemeinden die certa successio aufgehört hat.

Aber auch der also dem Begriff der kirchlichen Lehrautorität fast bis zum Verwechseln nahe gebrachte Traditionsgedanke schien noch eine Seite zu haben, von der aus er als eine Uebergangsbrücke zwischen den confessionellen Gegensätzen zu benützen wäre. Von der Seite wurde nun das Traditionsdogma zunächst vom gallicanischen Episkopalismus angefaßt (vergl. S. 61 ff.). Es durfte ja nur versichert werden, wie Veronius auf Richelieu's Anregen that, daß man unter kirchlicher Lehrautorität noch lange nicht die päbstlichen Bullen und kanonischen Satzungen verstehe; es durfte nur, wie das Bossuet in seiner gewandten exposition de la doctrine de l'église catholique 1671 that, das eigene kirchliche Bewußtseyn des Protestantismus in Anspruch genommen, und auf die darin gegebenen und gesetzten Modifikationen des Schriftprincips geschickt aufmerksam gemacht werden. Selbst Leibnitz ließ sich jetzt bestimmen, in die Nachfolge Calixt's zu treten und von den tridentinischen Anathemen aus einen Rückweg nach dem neutralen Boden der alten Glaubenseintracht zu bahnen. So erschienen zwischen den J. 1660 und 1690 in Deutschland fast nur Schriften irenischen Inhalts, und Molanus glaubte die Controverse damit beendigen zu können, daß er den Katholiken die Existenz von Traditionen im Allgemeinen, den Protestanten den Grundsatz zugab, daß keine neuen Glaubensartikel aus der Tradition geschöpft werden könnten.

Reelleren Karakter trägt eine hundert Jahre später bemerklich werdende Annäherung. Theils gewinnen protestantische Theologen, wie Johann Georg Rosenmüller (de usu traditionis in theologia, 1786) eine unbefangenere Stellung zum Traditionsgedanken, theils besitzt auch im katholischen Lager der historische Gesichtspunkt wieder die Oberhand über dem dogmatischen, wenngleich die mit Vorliebe betriebenen biblischen Studien nirgends traditionsfeindlich sich gestalteten. Wohl aber konnte bald vermöge einer etwas muthwilligen Ausbeutung des, gegenüber der rathlosen Orthodoxie gewonnenen, Aperçu's einer der geistreichsten Herolde des modernen Protestantismus, Lessing, in die Reihe der testes veritatis für den Traditionsbegriff aufgenommen werden (vgl. a. a. O. S. 78 ff. und dagegen Weiße, Protestant. Kirchenzeitung, 1860. S. 564). Freilich hatte er es nicht in dem Sinne gemeint, den nachher, Delbrück (Philipp Melanchthon, der Glaubenslehrer, 1826) und Daniel (Theolog. Controversen, 1843) der Welt als Lessing'sches Testament verkündigten, indem eine Schriftkirche ihnen als auf Sand gebaut vorkommen wollte. Das Verdienst dieser Schriften ist es, treffliche

Gegenschriften hervorgerufen zu haben. Die drei Sendschreiben an Delbrück von Sack, Nitzsch und Lücke (über das Ansehen der heil. Schrift und ihr Verhältniß zur Glaubensregel in der protestantischen und in der alten Kirche, 1827) können als klassischer Ausdruck der Stellung gelten, welche die durch die bezeichneten Namen vertretene Theologie zum Traditionsbegriff eingenommen hat. Das gegen Daniel gerichtete, schon oben erwähnte Werk von Jacobi ist leider nicht fortgesetzt worden.

Viel ernstlicher als die Lessing'schen und Delbrück'schen Angriffe waren die Anstrengungen gemeint, die seit 1833 der englische Puseyismus für das Traditionsprincip aufgeboten hat (vgl. S. 74 ff.). Stets hatte man in der bischöflichen Kirche große Stücke auf ununterbrochene Succession und auf altkirchlichen Lehrzusammenhang gehalten. Jetzt strebte man mit vollem Bewußtseyn eine höhere Einheit der confessionellen Gegensätze an: zwar besitze die Schrift eine specifische Autorität in Glaubenssachen, aber ihre Auslegung sey schon in der ältesten Kirche in einer für alle Zeit feststehenden und normativen Weise geschehen. Dies die sog. „primitive Tradition" des Professors Keble, die dann auch in dem berühmten neunzigsten tract wieder zum Vorschein kam. Von der dort behaupteten Autorität der Väter kam man ganz consequent auf die Autorität der Concilien, auf das Tridentinum und so immer tiefer in den reellen Katholicismus hinein; schon vor seinem wirklichen Uebertritt hatte Newman in einer sehr eingehenden Untersuchung des Traditionsbegriffes die Opposition gegen den letztern vornehm als Sache des „Popularprotestantismus" darzustellen gewußt. Entgegnungen von der wissenschaftlichen Schärfe, wie in Deutschland, haben solche Bestrebungen in England nicht gefunden. Andererseits hat es aber auch der deutsche Puseyismus (vgl. S. 87 ff.), der im restaurirten Lutherthum eine zweite Traditionskirche zu erbauen unternahm, dem englischen nicht gleichgethan an muthiger Consequenz; er hat nur seine Verehrung gegen das katholische Traditionsprincip bei jeder Gelegenheit zur Schau getragen und durch Repristination von allerhand urlutherischen, ja vor- und nachnicänischen Ueberlieferungen seinen guten Willen an den Tag gelegt, um schließlich nach mancherlei Ansätzen doch diesseits des Grabens stehen zu bleiben.

Es bleibt noch Eine Transaktion zu erwähnen übrig, die wenigstens den Erfolg hatte, daß das Wahre und Wesenhafte am Traditionsgedanken dem modernen Bewußtseyn, insonderheit auch der protestantischen Theologie näher gebracht worden ist. Schon die Häupter der spekulativen Theologie glaubten in der tiefer gefaßten Idee der Tradition eine Handhabe behufs originellerer Erfassung des ganzen katholischen Systems gefunden zu haben. So namentlich Marheineke in der zuerst in Daub und Creuzer's Studien, 1808. S. 289—357 erschienenen Abhandlung „über den wahren Sinn der Tradition im katholischen Lehrbegriffe und das rechte Verhältniß derselben zur protestantischen Lehre" (vgl. a. a. O. S. 84 f. 304). Hatte schon er meist die liberalere Seite des Katholicismus hervorgekehrt und zugleich in einem geistvolleren Zusammenhang, als dies in der kathol. Scholastik möglich war, zu begreifen gesucht, so hat dann Möhler in seiner „Symbolik" die ganze Streitfrage vollends auf den, von Schleiermacher und Hegel neubereiteten, Boden theologischer Verständigung herübergepflanzt. Wenn die tridentinische Dogmatik zum Unterbau ihres Traditionsbeweises immer die Thatsache machte, daß die apostolische Schrift nicht ausreiche zu einer vollständigen Darstellung der christl. Lehre, so spinnt Möhler seine Traditionslehre möglichst aus Thatsachen unmittelbarster Erfahrung heraus. Analogieen des häuslichen und staatlichen Lebens lassen ihm die Tradition als den leitenden Genius erscheinen, der der lebendigen Bewegung und Entwicklung der Kirche den Karakter des Zusammenhangs und der geistigen Einheit verleiht; sie ist der lebendige Faden, der die Gegenwart mit der Vergangenheit verknüpft, indem er die geistige Hinterlassenschaft der letzteren übermittelt; sie ist der in der Kirche sich fortbewegende Gesammtgeist, der ebensosehr in sich einheitlich und stets derselbe ist, wie er anderntheils, weil in keiner einzelnen Periode des Processes völlig zur Erscheinung kommend, stets wieder neue Formen schafft (vergl. a. a. O. S. 85 ff. 267 ff.).

Allgemein anerkannt ist, daß diese neueste Umbildung, die wir noch bei Staudenmeier, Michelis u. A. antreffen, über die Gränzen des katholischen Systems und seine in sich geschlossene Objektivität hinausgeht und sich in die Flüssigkeit und Elasticität des frommen Selbstbewußtseyns Schleiermacher's verliert. Nichtsdestoweniger hat sich dieser Versuch Möhler's als dem katholischen Traditionssystem homogen erwiesen, insofern ja gerade die letzte Umbildung desselben aus dem, was früher eine bloß conservative Thätigkeit der Kirche geschienen, eine producirende gemacht hatte (S. 260 ff.). So hat Möhler nur vollendeter dargestellt, was im Zusammenhange mit den oben dargestellten Bestrebungen des ganzen Ordens schon der Jesuit Valentia anstrebt: traditio successione continua vivit in animis fidelium semper.

Aber auch im protestantischen Lager ist durch diese Hervorkehrung des zum Erschrecken praktischen und, trotz seiner idealen Darstellung, so sehr handgreiflichen Sinnes der Traditionslehre eine neue Rührigkeit behufs der genaueren Fixirung des controversen Punktes veranlaßt worden. Man hat sich einerseits zu einer wenigstens bedingten Anerkennung der Ueberlieferung als eines organischen, in der Wahrheit und Nothwendigkeit der Sache begründeten, Momentes der Kirchenbildung und Lehrentwicklung herbeigelassen, anderntheils wurde die Berechtigung des protestantischen Gegensatzes auch mit Mitteln einer, der orthodoxen Scholastik entwachsenen, Theologie erwiesen, und hat sich besonders C. J. Nitzsch das Verdienst erworben, meist kurze und schlagende Ausdrücke den ungefügigen Demonstrationen der älteren Dogmatiker zu substituiren.

Heinrich Holtzmann.

Traditores, s. Bd. III. S. 402.

Traducianismus, s. Seele.

Träume, חֲלֹמוֹת (bei den Hebräern). Wie im ganzen Alterthume (Cic. de divin. 1, 51. Macrob. somn. Scip. 1, 3. Herod. 1, 34. Iliad. 1, 63.), so hatten auch bei den Hebräern Träume eine mannichfache Wichtigkeit, vorzüglich weil sie ein Mittel zu seyn scheinen, den Schleier der Zukunft zu lüften. Jedoch anders hier wie dort. Der Heide legt dem Traume besondere Bedeutung bei, weil er überall nach der Erkenntniß des göttlichen Willens sucht, denselben gleichsam abzulauschen strebt; jedes ungewöhnliche Ereigniß wird ihm daher leicht zu einer Weisung eines Gottes. Dagegen weiß sich der Hebräer im Besitze einer klaren Erkenntniß des Gotteswillens, sobald er in dem Strome der göttlichen Offenbarung glaubensvoll steht. Dort ist der Traum viel eigentlicher Medium höherer Kunde, hier nur das menschliche Substrat einer Selbstmittheilung Gottes, welches leicht und gern mit anderen, vollkommeneren Vehikeln der Offenbarung vertauscht wird. Daß aber der Traum in eine so nahe Beziehung zu höherer Erkenntniß gebracht wird, liegt theils darin, daß der Träumende nicht von der Sinnenwelt abhängig ist und seinen reflektirenden Verstand ruhen lassen muß, theils in dem räthselhaften Spiel mannichfacher Vorstellungen und eigenthümlicher Ideenassociationen, für deren Einheit ein Schlüssel gesucht wird. Nach jener Seite ist der Traum eine Art Ekstase, die als solche einen günstigen Boden für göttliche Einwirkung zu bieten scheint; nach dieser Seite berührt sich die imaginative Lebendigkeit der Phantasie mit der Symbolik, deren Bildersprache den Weg zur Traumdeutung ebnet. Die Vision bildet den Uebergang zum Traum, indem bei ihr die äußeren Sinne fast gar nicht, die inneren um so stärker afficirt werden, ohne daß aber das Leibesleben jener eigenthümlichen Wandelung unterworfen ist, die wir Schlaf nennen. — Der Traum erhält aber erst dann das günstige Vorurtheil einer besonderen Wichtigkeit, wenn er auch nach dem Erwachen in seinen Bildern uns klar vor der Seele steht. Denn dieß ist Ausnahme; Regel ist, daß des Traumes Bild beim Erwachen spurlos dem Gedächtniß entschwindet. Darum gibt er häufig ein Gleichniß totaler Vernichtung Ps. 73, 20. Jes. 29, 7 f. Hiob 20, 8. Auch Nichtigkeiten, Pred. 5, 6., und trügerische Hoffnungen, Sir. 31, 1 f., gleichen solchen verschwindenden Träumen. — Eine Vermischung des Traumes mit der Vision, ja mit dem wachenden Zustande in unmerklichen Uebergängen durchzieht in sehr

eigenthümlicher Weise den Bericht über jenen alterthümlichen Bundesritus des Abraham 1 Mos. Kap. 15. Der Schlaf, in welchem Offenbarungen erfolgen, ist weder שֵׁנָה noch תְּנוּמָה, sondern meist תַּרְדֵּמָה, 1 Mos. 2, 21. 15, 12. Denn in diesem Zustande zieht sich der Geist des Menschen am meisten in sich selbst zurück und wird dadurch den höheren Einwirkungen um so zugänglicher.

Gehen wir aber auf die Art ein, wie diese Empfänglichkeit des inneren Sinnes sich im Traume kundgibt, so gewahren wir zwei Momente. Das Zurücktreten des Verstandes und Willens entfesselt in sinnlichen Naturen das Triebleben, in geistigeren jene höheren Mächte, welche den Menschen leiten — das Ahnungsvermögen und das Gewissen. Beide können sich auf Gegenwart und Zukunft beziehen; beide sind auch im Traume mitbedingt durch die Art und Weise, wie Trieb, Wille, Phantasie, Handeln im Tagesleben des Menschen auf diese höher instinktiven Potenzen bildend und richtend eingewirkt haben. Die bloße Ahnung, in Bildern dargestellt, erscheint in den Träumen des ägyptischen Oberschenken und Oberbäckers, wohl auch in denen des Pharao, 1 Mos. Kap. 40.; ähnlich ist der Traum der Krieger im midianitischen Lager zur Zeit Gideon's Richt. 7, 13 f. Die Schrift führt diese nicht auf Gott zurück, wohl aber die Gabe der Traumdeutung (פִּתְרוֹן oder שֵׁבֶר) 1 Mos. 40, 8. 41, 16., am stärksten betont Dan. 1, 17., obwohl die Symbole selbst häufig so geartet sind, daß eine Kunst der Traumdeutung eben so nahe liegt, wie bei der Erklärung religiöser Riten. So deuten sich die Träume Pharao's fast von selbst, da die Kuh Sinnbild des Landes und der Fruchtbarkeit ist, und der zweite Traum von den Aehren die Exegese vollends erleichtert. Der Trieb des Ehrgeizes wirkt bei den Jugendträumen Joseph's 1 Mos. 37, 5—11., wo die Garbe auf den Besitz geht, die Sonne aber ein bekanntes orientalisches Bild des Herrschers ist; daher werden diese Träume, auch ungedeutet, von den Brüdern sofort verstanden.

Die zweite Seite ist das Gewissen als eine Geistesmacht, welche zwar vom freien Willen mitbestimmt, aber nicht gelenkt und von ihm ganz abhängig gemacht werden kann. Solche Träume bringen den Menschen zur Erkenntniß seiner selbst oder eines bestimmten Unrechts. So bei Abimelech 1 Mos. 20, 3., wobei zugleich die Ahnung mitwirkt, daß Sarah das Eheweib Abraham's sey. Hiob 4, 13—21 geht der Traum des Eliphas allgemein auf die Nichtigkeit und Unreinheit des Menschen; specieller die Weckung des Gewissens hat Elihu's Wort (Hiob 33, 15 f.) im Auge: „Wenn tiefer Schlaf auf die Menschen fällt, da deckt er auf ihr Ohr und drückt seiner Weisung das Siegel auf.“ Wie aber jede Besserung auf ungewöhnlichem Wege auf Gott zurückgeführt wird, so auch hier. Leicht tritt hinzu ein bestimmter Befehl, wie der an Laban, mit Jakob nicht anders als freundlich zu reden, 1 Mos. 31, 28. (vgl. Matth. 27, 19. die Frau des Pilatus). Als solche göttliche Mahnung zu höchster Opferwilligkeit werden wir wohl auch den Inhalt des Traumes zu nehmen haben, welcher die Opferung Isaaks veranlaßt zu haben scheint. Denn dafür, daß jene Gottesstimme gerade im Traume zu Abraham geschah, spricht (mit mehreren Auslegern) das folgende וַיַּשְׁכֵּם 1 Mos. 22, 3. In diesen Fällen wird das Gewissen in seiner Qualität als „Gottesstimme“ gewissermaßen beim Wort genommen, um so eher denkbar, sobald religiöse Meditation dem Schlafe vorangegangen ist, Ps. 3, 6. 4, 9. Damit ist aber auch der Punkt bezeichnet, auf welchem das Innewerden des göttlichen Willens völlig verfließt in dem Empfang von Offenbarungen. Denn eine scharfe Gränze zwischen beiden liegt der Schrift fern und nur im Interesse des abendländischen Denkens, das der menschlichen Freiheit ein besonderes Gebiet offen halten will.

Dieser Gotteswille bezieht sich aber bei den Träumen, welche die Schrift im Besonderen darbietet, überwiegend — auf die individuelle Lebensführung, wobei das ethische und divinatorische Moment des Traumes häufig stark mitwirken. Dahin gehört aber nicht eigentlich der Traum Jakob's zu Bethel, 1 Mos. 28, 12 ff. Vielleicht wirkt die Eigenthümlichkeit des Ortes, Himmelspforte zu seyn, auf ihn ein und er erschaut dieselbe

im Traume. Freilich ist solche Wahrnehmung eine höhere Gunst und daher denn das Gelübde V. 20., das sich nur auf die unversehrte Rückkehr bezieht. In diesen Bericht des jüngeren Elohisten (um mit Hupfeld zu reden) hat aber der Jehovist eine erneute Verheißung (V. 13—15.) und besondere Versicherung göttlicher Fürsorge eingeschoben. Einen göttlichen Befehl enthält aber der Traum Jakob's in Haran 1 Mos. 31, 10—13, ein Innewerden einer durch die Umstände (Betragen Laban's) gebotenen Nothwendigkeit, ins religiöse Bewußtseyn reflektirt. Im Traume Salomo's zu Gibeon 1 Kön. 3, 5—15. wird im Sinne der späteren Chokmah die hohe Weisheit des Königs als Gottesgeschenk und Lohn für wahre Demuth dargestellt, — äußerlich in volksthümlicher Weise an ein Opfer angeknüpft. Seltener ist die Imagination Offenbarungsvehikel, so daß Bilder und Symbole die göttliche Weisung oder die Fügung bezeichnen, wie 1 Mos. 37, 7. Richt. 7, 13. Hiob 33, 15; besonders Dan. 2. 4. — Daran reiht sich der prophetische Traum. Allein derselbe steht in der Blüthezeit der israelitischen Religion ziemlich niedrig; besondere prophetische Träume berichtet nicht das hebräische Alterthum, wohl aber erkennt es dieselben an als eine berechtigte und nicht seltene Form, in der Gott seinen Willen kundgibt. Uebrigens erhalten auch Menschen, die sonst nichts weniger als Propheten sind, Offenbarungsträume; deshalb erscheint der Traum für die Patriarchenzeit überwiegend im jüngeren elohistischen Sagenkreise, nicht in der Grundschrift, noch beim Jehovisten. Die Träume treten in Parallele mit den Propheten selbst und den Urim 1 Sam. 28, 6. 15.; sie stehen aber tiefer als die prophetische Vision 4 Mos. 12, 6. (vgl. Joel 3, 1. Dan. 7, 1), und deshalb empfangen auch Mose und die größeren Propheten ihre theokratischen Weisungen nicht durch Träume. Während also bis zur sopherischen Zeit der Traum theils auf individuellen Gehalt, theils auf Propheten niederen Ranges beschränkt blieb, erscheint er in der späteren nachexilischen und makkabäischen Zeit, in welcher überhaupt die Vorstellung der Prophetie theils sehr nüchtern wurde, theils sich mit den Attributen der Mantik stark versetzte, als die Hauptform der Offenbarung, so in den umfassenden weltgeschichtlichen Traumbildern im Buche Daniel, wo sich zum erstenmale theokratisch bedeutsame Träume ausführlich referirt finden. Hat der Gottesmann diese Träume nicht selbst empfangen, so bewährt sich seine prophetische Gabe in der Traumdeutung, s. Dan. 1, 17. 2, 19. 4, 5. 6. 15. 5, 11. 14; und er besiegt, ein zweiter Joseph, alle Wissenschaft der zünftigen Traumdeuter Chaldäa's. Später geben sich besonders die Essäer mit Traumdeuten ab (vergl. Joseph. antiqq. 17, 12.) und die peinliche Gesetzesstrenge machte den Sinn auch in Bezug auf Träume ängstlich und abergläubisch. Jos. antiqq. 17, 6. 4. bell. jud. 3, 8. 3. — In den älteren Zeiten beriefen sich besonders die falschen Propheten gern auf Träume. Das Kriterium 5 Mos. 13, 1 ff. ist einfach darin gegeben, ob der Träumer zum Götzendienste verführen wolle oder nicht. Ein ethisches Kriterium gibt Jeremias Kap. 23, 22—32., sofern die falschen Träumer dem Volke schmeichelten 27, 9. Zach. 10, 2. Je richtiger und bedeutungsvoller der Inhalt der Gottesoffenbarung ist, umso weniger erfolgt sie durch das Medium des Traumes; am deutlichsten tritt dieß bei Jesu und den Aposteln hervor, im Einklang mit den höchsten Formen alttestamentlicher Prophetie.

Zur Literatur s. die Commentare zu den citirten Stellen, bes. zu Genesis und Daniel. Philo schrieb eine Schrift: *περὶ τοῦ θεοπέμπτους εἶναι τοὺς ὀνείρους* — in fünf Büchern, von denen nur das 2. und 3. erhalten sind; sie besprechen mit weitläuftigen Abschweifungen die Träume Jakob's und Joseph's. V. Opp. ed. Mangey I, 620 sqq. Pfeiffer V, 1—227. Sonst: Knobel, Prophetismus der Hebräer. Bd. I. S. 174 ff. Delitzsch, System der bibl. Psychologie. Leipz. 1855. S. 233 ff.

L. Diestel.

Trajanus, Christenverfolgung. Marcus Ulpius Nerva Trajanus, römischer Kaiser von 98 bis 117 n. Chr., ist nicht nur als Feldherr, Regent und Mensch in der Geschichte des Alterthums ausgezeichnet, sondern auch durch sein Ver-

halten gegen die Christen für die älteste Kirchengeschichte von Bedeutung. Ungeachtet seiner Menschenfreundlichkeit, Biederkeit und Gerechtigkeit ist es eine unbezweifelte Thatsache, daß die Christen unter seiner Regierung mancherlei Bedrückungen und Verfolgungen erlitten haben. Um so nothwendiger erscheint es, hier die damaligen Verhältnisse des Christenthums und seiner Bekenner zur römischen Staatsreligion genauer darzustellen, da sich aus ihnen allein das Verfahren des Kaisers gegen dieselben erklären läßt.

Nach dem ersten Auftreten der Apostel galt das Christenthum den Griechen und Römern lange Zeit für eine Sekte der jüdischen Religion, und alle Vorurtheile, welche bei ihnen gegen die Juden herrschten, wurden auch auf die Christen übertragen. Indessen duldete die römische Staatsklugheit den fremden Glauben, obgleich die alten Gesetze nicht aufgehoben waren, welche den römischen Bürgern verboten, ausländische Gottheiten zu verehren und den Götterdienst der besiegten Völker im Reiche zu verbreiten (cf. Liv. IV, 30; XXIX, 16; Valerius Maxim. I, 3). Unter diesen Umständen konnte das Christenthum erst allmählich im Umfange des römischen Staates Wurzeln fassen und fand in der That anfangs meistens nur unter den niederen Ständen, vornehmlich unter den Frauen, Sklaven und Handwerkern Anhänger. Nachdem sich aber nichtsdestoweniger an vielen Orten christliche Gemeinden gebildet hatten und die Christen, besonders nach der Zerstörung Jerusalems, ebensowohl gegen das Heidenthum als gegen das Judenthum immer freier und kühner hervortraten, begann zwischen dem alten und dem neuen Glauben ein heftiger Kampf, der den Christen eine größere Bedeutsamkeit gab und die Aufmerksamkeit der Kaiser und der heidnischen Gelehrten erregte. Gleichwohl hielten dieselben das Christenthum wie das Judenthum immer noch für einen verderblichen und durch Schandthaten verhaßten Aberglauben (Tacit. Annal. XV, 44; Sueton. in Nerone c. 16), von dem sie nicht im Entferntesten die Besorgniß hegten, daß es jemals im Stande seyn werde, die bestehende Ordnung der Dinge zu stören und zuletzt wohl gar die Altäre der uralten Staatsreligion umzustürzen. Darum trug auch der milde Kaiser Nerva kein Bedenken, die Anklagen auf das Christenthum, die der grausame und habsüchtige Domitian (s. d. Art. Bd. III. S. 478) als eine Art Hochverrath in der Absicht benutzt hatte, um Confiskationen, Verbannungen und Hinrichtungen durchzusetzen, zurückzuweisen und überall zu verbieten. Auch würde ohne Zweifel Trajan in dieser wie in so vielen anderen Beziehungen dem Beispiele seines Vorgängers gefolgt seyn, wenn sich nicht der christliche Glaube, durch die angedeuteten Umstände begünstigt, in Asien und einigen Ländern Europa's immer weiter ausgebreitet und die durch die heidnischen Priester angeregte Volkswuth gegen die Christen den Kaiser veranlaßt hätte, gesetzliche Bestimmungen zu erlassen, welche nicht sowohl die augenblickliche Ausrottung, als vielmehr die allmähliche Unterdrückung der Götterfeinde bezweckten. Indessen hatte sich vorzüglich in Syrien und Kleinasien die Zahl der Christen in den größeren Städten und selbst in Flecken und Dörfern so sehr vermehrt, daß an manchen Orten die heidnischen Tempel fast gänzlich verödet standen und die gebräuchlichen Opfer unterlassen wurden. Als daher der jüngere Plinius im Jahre 104*) der Provinz Bithynien als Statthalter vorstand und viele Klagen gegen die Christen bei ihm erhoben wurden, fand er sich dadurch bewogen, das von Trajan kürzlich erst erneuerte Gesetz gegen die in der That gefährlichen und deshalb verbotenen Hetärien, eine Art von geheimen Gesellschaften (cf. Plin. Epist. X, 43), anzuwenden. Zuerst fragte er diejenigen, welche als Christen bei ihm angegeben waren, ob sie wirklich Christen wären; bejahten sie dieß, so wiederholte er noch zweimal dieselbe Frage unter Androhung der Todesstrafe. Beharrten sie dennoch bei ihrer ersten Aussage, so wurden sie, ohne daß man ihre anderweitige Schuld oder Unschuld berücksichtigte, „ihrer unüberwindlichen Hartnäckigkeit und unbeugsamen Halsstarrigkeit wegen“ entweder sogleich hingerichtet oder, wenn

*) Einige neuere Schriftsteller nehmen statt dessen das Jahr 111 an; doch läßt sich diese Annahme weder mit der Chronologie im Leben des Plinius noch mit anderen Thatsachen der Geschichte vereinigen.

sie sich als römische Bürger auswiesen, aufgeschrieben und an die Gerichte nach Rom abgeschickt. Da sich während der Untersuchung, wie es häufig geschieht, die Zahl der Beschuldigten vermehrte, ja sogar eine ohne den Namen des Verfassers eingereichte Anklageschrift viele als Christen angab, welche, vor Gericht geführt, erklärten, daß sie weder jetzt Christen wären, noch jemals zu denselben gehört hätten, so wurden sie aufgefordert, zur Bestätigung ihrer Aussage nach einer ihnen vorgesprochenen Formel die Götter anzurufen und dem Bildnisse des Kaisers Weihrauch und Wein zu opfern. Als sie dieß ohne Zögern thaten und selbst Christum lästerten, wurden sie ohne Strafe sofort entlassen. Andere dagegen, die angegeben waren, bekannten sich anfangs zum christlichen Glauben, widerriefen aber bald darauf ihr Bekenntniß, indem sie sagten, sie wären zwar früher Christen gewesen, jedoch wieder abtrünnig geworden, einige vor drei, andere vor mehreren, manche vor zwanzig Jahren. Sie versicherten indessen, ihr ganzes Verbrechen oder Versehen habe darin bestanden, daß sie an einem bestimmten Tage vor Sonnenaufgang zusammengekommen wären und Christo, als einem Gotte, zu Ehren gemeinschaftlich ein Lied gesungen und sich dann eidlich verbunden hätten, keine Laster, wie Diebstahl, Raub oder Ehebruch, zu begehen, dagegen ihr Versprechen zu halten und ein zur Verwahrung anvertrautes Gut nicht abzuläugnen. Darauf wären sie auseinandergegangen, bald aber nochmals zusammengekommen, um gewöhnliche und erlaubte Speisen mit einander zu genießen. Auch diese Angeschuldigten wurden insgesammt in Freiheit gesetzt, nachdem sie vor den Bildnissen der Götter und des Kaisers betend geopfert und Christum gelästert hatten.

Die bisherigen Untersuchungen waren im Ganzen so unbefriedigend ausgefallen, daß Plinius es für nöthig hielt, bei zwei Mägden, welche Diakonissen genannt wurden, die Folter anzuwenden; allein auch hierdurch erfuhr er nichts weiter, als daß diese Menschen, seiner Ansicht nach, einem verkehrten und übertriebenen Aberglauben ergeben seyen. Zwar hatte er durch das gerichtliche Verfahren gegen die Christen bewirkt, daß die fast verödeten Tempel der Heiden wieder anfingen, besucht zu werden, daß die feierlichen Opfer, die eine Zeit lang aufgehört hatten, wieder dargebracht und die Opferthiere, die zeither sehr wenige Käufer gefunden, wieder verkauft wurden. Gleichwohl schien ihm die Angelegenheit für die Folge so wichtig, daß er sich gedrungen fühlte, dem Kaiser über die bisher angestellten Untersuchungen einen ausführlichen Bericht zu erstatten und um weitere Verhaltungsbefehle zu bitten. Dieser im 10. Buche seiner Briefe mitgetheilte Bericht ist eben so wichtig für die Erkenntniß des damaligen Zustandes der Christen, als belehrend über das gerichtliche Verfahren gegen dieselben*). Der Kaiser billigte in der Antwort das Verfahren seines Statthalters mit der Bemerkung, daß sich in solchen Fällen keine allgemeinen und bestimmten Vorschriften aufstellen ließen. Dann fährt er fort: „Aufsuchen muß man die Verdächtigen nicht; wenn sie aber angegeben und überführt werden, sind sie zu bestrafen, doch mit der Ausnahme, daß derjenige, welcher läugnet, Christ zu seyn, und dieß augenscheinlich, das heißt durch Anrufung unserer Götter, bezeugt, wegen seiner Reue Verzeihung erlangen soll, selbst wenn er sich vorher auch noch so verdächtig gemacht hätte. Anklagen ohne Unterschrift des Verfassers dürfen bei keiner Beschuldigung, sie mag bestehen, worin sie wolle, berücksichtigt werden. Denn dieß würde schlimme Folgen haben und den Grundsätzen unserer Regierung nicht gemäß seyn."

---

*) Vergl. Plin. Epist. X, 96. 97. Schon Tertullianus (Apologet. c. 2.) und Eusebius (Hist. eccles. III, 33) erwähnen diese Briefe. Was Gibbon, Corodi und Semler (neue Versuche, die Kirchenhistorie der ersten Jahrhunderte mehr aufzuklären. Leipz. 1788. S. 119 bis 246) gegen die Aechtheit derselben vorgebracht haben, ist von Haversaat (Vertheidigung der Plinischen Briefe über die Christen. Göttingen 1788) und von Gierig in seiner Ausgabe der Briefe des Plinius Tom. II. p. 498 sqq. genügend widerlegt. Gegen Dr. J. Held, Prolegomena ad librum Epist., quas mutuo sibi scripsisse Plinium juniorem et Trajanum Caes. viri docti credunt (Schweidnitz 1835. 4.), welcher sogar das ganze 10. Buch der Berichte für erdichtet hält, vergl. Münch. gel. Anz. Septbr. 1836. Nr. 186.

Wenn dessen ungeachtet nicht nur einzelne Christen mit dem Tode bestraft wurden, wie der greise Symeon, der Sohn des Klopas und Nachfolger des Jakobus in Jerusalem, welcher im Jahre 107 vor dem Statthalter Attikus als Christ aus davidischem Stamme angeklagt und gekreuzigt ward, sondern auch in verschiedenen Städten gewaltsame, durch den Aufstand des Pöbels erregte Verfolgungen vorkamen, ohne daß der Kaiser es verhinderte, so darf man dabei nicht vergessen, daß er es als Regent und oberster Priester (Pontifex maximus) des Staates zugleich für seine Pflicht hielt, die mit dem Staatsinteresse so innig verbundene heidnische Religion zu schützen und aufrecht zu erhalten. Aus demselben Gesichtspunkte muß auch sein Verfahren gegen den hochverdienten und angesehenen Bischof Ignatius von Antiochien (s. d. Art.) beurtheilt werden. Als Trajan den Letzteren nach einer ihm gewährten Audienz im Jahre 116 nach Rom abführen und daselbst zum Vergnügen des römischen Volks im Colosseum von Löwen zerreißen ließ, wollte er es ohne Zweifel verhüten, daß der an sich schon gefährliche Fanatismus der antiochenischen Christen durch den Anblick der Hinrichtung des allverehrten Bischofs noch mehr gereizt würde. Auch mochte er hoffen, durch die langwierigen Beschwerden der Reise eine Sinnesänderung des hartnäckigen Bekenners und einen Abfall desselben von der neuen Religion zu bewirken oder wenigstens durch den Anblick des Leidenden unterwegs die Christen zu schrecken und zur Rückkehr zum Götterdienste zu bewegen (vgl. Ruinart martyr. selecta p. 8 sqq.).

Literatur. Die wichtigsten Quellen für die Geschichte Trajan's sind: Plinii secundi Epistolae, besonders lib. X., und Panegyricus ed. Gierig; Dio Cass. Hist. Rom. lib. 68. (leider nur in dem Auszuge des Xiphilinus); Aur. Victor, Caess. 13, 1 sqq. und Epitome 13.; Eutrop. VIII, 2.; Oros. VII, 2 sqq.; Tertull. Apologet. c. 1.; Euseb. Hist. eccl. III, 12 sqq.; Justini Apol. I. c. 68.; Rufin. Hist. eccl. IV, 9. — Außerdem sind zu vergleichen: Ritterhusii Trajanus in lucem reproductus. 1608. — Res Trajani Imp. ad Danubium gestae, auctore Conr. Mannert. Norimb. 1793. und Joh. Christ. Engel, Comment. de Expeditionibus Trajani ad Danubium et origine Valachorum. Vindeb. 1794. — Fr. A. Wolf, eine milde Stiftung Trajan's. Berl. 1808. 4. — H. Francke, zur Gesch. Trajan's u. s. Zeitgenossen. Güstrow 1837. — Franc. Balduini Comment. ad edicta vett. Princc. Rom. de Christianis. Hal. 1727. 4. — Justi Henn. Boehmeri XII Dissertt. juris eccles. ant. ad Plinium sec. et Tertullianum, ed. 2. Hal. 1729. — C. D. A. Martini, Persecutiones Christianorum sub Impp. Rom. Rost. 1802. 4. — G. S. Koepke, de statu et condit. Christianorum sub Impp. Rom. alterius post. Christ. saec. Berol. 1828. — Schröckh, Kirchengesch. Th. II. S. 320 ff. — Gieseler, Kirchengesch. Thl. I. S. 134 ff.

G. H. Klippel.

Transsubstantiation, die, ist die von dem katholischen Dogma angenommene Verwandlung der Abendmahlselemente in den Leib und das Blut Christi, welche nicht bloß dem sakramentlichen Genuß, sondern auch dem eucharistischen Opfer die Realität des Gehaltes und der Wirkung sichern soll, und als specifisch katholische Vorstellung von allen protestantischen Confessionen übereinstimmend abgelehnt und verworfen wird. Es liegt uns ob, diese Lehre nach ihrer allmählichen Entstehung und Fortbildung darzustellen und sie einer kritischen Prüfung zu unterziehen. Da sie aber mit der Frage nach der Gegenwart Christi im Abendmahle auf das engste zusammenhängt, so kann ihre geschichtliche Entwicklung nur in diesem Zusammenhange zur Darstellung kommen.

I. Die patristische Periode. — Die Einsetzungsworte des Abendmahles bezeichnen das eucharistische Brod als den Leib, den Inhalt des eucharistischen Kelches als das Blut Christi, geben aber keine Entscheidung darüber, ob die Elemente dies in Wirklichkeit oder nur für den Glauben geworden sind, sie lassen demnach, für sich betrachtet, ebensowohl die eigentliche, wie die bildliche Auffassung ihres Sinnes zu. Bei den Vätern finden wir daher trotz der einstimmigen Erklärung, daß Brod und Wein nach der Consekration Leib und Blut Christi sey, beide

Auffassungen in den mannichfaltigsten Modifikationen wieder, wie ja auch jede sich der der gemeinsamen kirchlichen Formel ganz unverfänglich bedienen, ja sogar ohne alle Accommodation die Formel: Brod und Wein werde in den Leib und das Blut des Herrn verwandelt, sich aneignen konnte*).

1) Die symbolische Ansicht vom Abendmahle, welche Brod und Wein Leib und Blut Christi nennt, weil sie durch die Consekration diese Bedeutung nicht an sich, sondern für den Glauben gewonnen haben und weil es sprachgemäß ist, den Namen der Sache auf das Bild zu übertragen, hat schon frühe ihre Vertreter, besonders in der afrikanischen Kirche gefunden: Tertullian, Clemens von Alexandrien, Origenes und Augustin haben sie ausgesprochen. Wenn Tertullian, um gegen den Doketismus Marcion's die Wirklichkeit des geschichtlichen Leibes zu beweisen, darauf hinweist, Christus nenne das Abendmahlsbrod seinen Leib, das heiße: das Bild seines Leibes (figura corporis), ein Bild aber setze immer eine reale Sache voraus, deren Bild es sey, und könne unmöglich ein reines Nichts darstellen (adv. Marc. IV, 40. de resurr. carn. c. 30.), wenn er ferner diesen Bezug zwischen Bild und Sache durch Bezeichnungen, wie appellare, repraesentare und interpretari vermittelt (adv. Marc. III, 19.), so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß er unter figura corporis sich nur ein Symbol gedacht hat (vgl. Baur, Tertullian's Lehre vom Abendmahl und Hr. Dr. Rudelbach, nebst einer Uebersicht über die Hauptmomente der Geschichte der Lehre vom Abendmahl, Tübing. Zeitschr. für Theologie, 1839, S. 56 f. Rückert a. a. O. S. 305). Noch bestimmter hat Augustin sich dafür entschieden, daß die Sakramente ihrem Begriffe nach nur Bilder der von ihnen bezeichneten Sachen sind und daß das Sakrament des Leibes und Blutes Christi nur secundum quendam modum der Leib und das Blut des Herrn ist (ep. 98. ad Bonif. §. 9.); ihm ist das Abendmahlsbrod das Bild des mystischen Leibes Christi; das Sakrament kann auf zweifache Weise, leiblich und geistlich, empfangen werden: während sich der leibliche Genuß auf das sakramentliche Zeichen beschränkt, über das der Ungläubige hinaus nur das Gericht empfängt, so gewährt der durch den Glauben vermittelte geistliche Genuß die erneute Gemeinschaft des mystischen Leibes mit der lebendigmachenden Kraft des in ihm waltenden Geistes der Liebe und der Einheit, also die Inkorporation, welche die virtus oder res sacramenti ist; der geschichtliche Leib dagegen bleibt von diesem Genusse unberührt in seiner Integrität im Himmel — Ansichten, die bei dem unberechenbaren Ansehen und Einfluß Augustin's auch für die folgenden Jahrhunderte maßgebend blieben und mit geringer Modifikation in das Transsubstantiationsdogma verwoben wurden (vgl. meinen Art. „Sakramente"). Von Origenes ist es bekannt, daß er unter Leib und Blut nur die belebende Kraft des Wortes Christi sich gedacht habe (bei Rückert S. 345—350), und Eusebius von Cäsarea spricht es unumwunden aus (Eccles. theol. III, 12.), daß Christus Joh. 6, 63. nicht das Essen seines sinnlichen Fleisches und Blutes, sondern die Aneignung des sein Wort erfüllenden Geistes und Lebens fordere, mit dem der Empfänger wie mit Himmelsbrod zum ewigen Leben genährt werde (Rückert S. 351). Auch Athanasius bezeichnet das Objekt des eucharistischen Genusses als pneumatisch und deutet darauf hin, daß Christi menschlicher Leib nur für Wenige als Nahrung hingereicht haben würde (ad Serapion. IV, 19).

Gleichwohl darf man aus dem unbestreitbar symbolischen Karakter ihrer Ansichten

*) Es ist daher keine glücklich gewählte Bezeichnung, wenn Rückert in seinem Werke „das Abendmahl" den Symbolikern unter den Vätern die Metaboliker gegenüberstellt. Der Unterschied zwischen beiden ist in der That nicht ausschließend, sondern nur fließend. Mit Recht sagt Baur, die christl. Kirche des Mittelalters, S. 56: „Eine Veränderung, eine Umsetzung aus dem Einen in das Andere, eine Wesensverwandlung, findet aber auch schon bei dem bloßen Bilde statt, wenn Dinge, die an sich nur sind, was sie der äußeren Erscheinung nach sind, durch die bildliche Bedeutung, die man ihnen gibt, etwas Anderes geworden sind, als sie von Natur sind." Die Begriffe der Verwandlung oder der Nichtverwandlung können darum in dieser Frage nicht zum geschichtlichen Eintheilungsgrund gemacht werden.

nicht folgern, daß diese Männer in dem Abendmahl nur natürliches Brod und Wein gesehen und die für den Glauben hinzutretende neue Beziehung als eine rein ideale ausschließlich in die Vorstellung des gläubigen Subjektes verlegt hätten. Wie Tertullian (vgl. „Sakramente") in der Taufe eine in Folge der Anrufung Gottes eintretende Durchdringung des Wassers mit realen heiligenden Kräften gelehrt hat, so wird er auch im Abendmahl einen ähnlichen Vorgang nicht haben abweisen können: Stellen, wie: caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima de Deo saginetur (de resurr. carn. cap. 8.), werden nur unter dieser Voraussetzung richtig verstanden werden. Augustin hat die Objektivität des Abendmahlsgenusses durch die reale Einwirkung des alle Gläubigen zur Einheit des Leibes Christi zusammenfassenden göttlichen Geistes auf die menschliche Seelen zu wahren gesucht, wenn auch eine Verbindung dieses Geistes mit den Stoffen außer seinem Gesichtskreise lag. Origenes läßt uns wenigstens in einzelnen Stellen vermuthen, daß er dem Brod und Wein in Folge der Consekration höhere Heilskräfte beilegt (vgl. Rückert S. 350. Anm. 5). Nur darin haben sich diese Männer als Symboliker erwiesen, daß ihnen die Elemente unverändert ihre Natur beibehalten, daß, wenn sie auch einen höheren Segen hinzutretend dachten, dieser die Stoffe nicht im eigentlichen Sinne zum Leib und Blut machen kann, und daß Brod und Wein, wenn sie auch von ihnen mit jenen Namen bezeichnet werden, dieselben doch nur im bildlichen Sinne tragen. Von einer Transsubstantiation kann mithin auf diesem Standpunkte nicht die Rede seyn.

2) Die Mehrzahl der Kirchenväter wird von Baur (Dogmengeschichte. 2. Auflage S. 194) mit den treffenden Worten karakterisirt: „sie reden von Brod und Wein als dem Leibe und Blute Christi in Ausdrücken, welche schon ganz die Lehre von einer realen Verwandlung zu enthalten scheinen, bei welchen aber gleichwohl theils nach anderen Aeußerungen, theils nach der haltungslosen, dogmatisch noch so wenig fixirten Form ihrer Vorstellung nur eine unklare Steigerung des Ausdrucks, eine überspannte Identificirung des Bildes mit der Sache, die es darstellt, anzunehmen ist. In diese Klasse gehören Cyrill von Jerusalem, Chrysostomus, Ambrosius." Es wird genügen, die Richtigkeit dieser Karakteristik an wenigen Beispielen zu erläutern. Cyrill von Jerusalem sieht zwar in der Verwandlung des Weines in das Blut Christi die Wirkung derselben Wunderkraft, welche zu Kana das Wasser in Wein verwandelt hat (Catech. XXII. §. 2.); nur ist dieses Wunder auch der sinnlichen Wahrnehmung zugänglich gewesen, während jener Vorgang nur dem Glauben allein erfaßbar ist (§. 6.); dagegen fordert er (§. 4.) ein geistliches Verständniß der Worte Joh. 6, 54. und lehnt jede Sarkophagie ab, ja er sagt ausdrücklich im Bilde (*ἐν τύπῳ*) des Brodes und Weines werde der Leib und das Blut Christi vertheilt, damit die Christen durch diese Vertheilung in ihre Glieder mit ihm eines Leibes und eines Blutes (*σύσσωμοι καὶ σύναιμοι αὐτοῦ*) und Christusträger würden. Der Annahme einer Wesensverwandlung wehrt schon die Parallele ab, welche er zwischen der Wirkung der Consekration an den Abendmahlsstoffen und an dem Salböl zieht (Cat. XXI, 3.), die er bei dem letzteren ausdrücklich als das *ἐπικτᾶσθαι δύναμιν ἁγιότητος*, als das Hinzutreten einer heiligenden Kraft zu den Elementen beschreibt und somit nur als qualitative Veredelung oder Veränderung gefaßt haben kann. An einer Reihe von wunderbaren Verwandlungen, welche im alten Bunde erwähnt werden, erweist Ambrosius in seiner Schrift de initiandis (c. 9.) die wunderbare Kraft menschlicher Benediktion; wie vielmehr, schließt er, muß die Kraft der göttlichen Consekration in den Einsetzungsworten des Herrn die Natur verändern und die Species der Elemente umwandeln können. Gegen die Ordnung der Natur, sagt er ferner, hat die Jungfrau geboren, und auch der Leib, den der Priester im Abendmahle macht, ist von der Jungfrau (et hoc quod conficimus corpus ex virgine est); das Wort Christi, das aus nichts machen kann, was nicht war, muß auch das, was ist, verwandeln können in das, was nicht war. Dieselben Sätze haben aber wieder ihre Antithese in folgenden: „Vor der Benediktion wird eine andere Species genannt (alia species no-

minatur), nach der Consekration wird sie als Leib bezeichnet (significatur), vorher heißt es anders (aliud dicitur), nachher wird es Blut genannt (nuncupatur)"; ferner: „wahrhaftig ist das Fleisch, welches gekreuzigt, welches begraben ist; in Wahrheit also ist der Leib, den der Priester macht, das Sakrament [d. h. Bild] jenes Fleisches"; endlich: „in jenen Sakramenten ist Christus, ist der Leib Christi, folglich ist es keine leibliche, sondern eine geistliche Speise, denn Gottes Leib ist ein geistlicher Leib, der Leib Christi ist der Leib des heiligen Geistes, weil Christus Geist ist", ein Spiritualismus, der das Wesen des Leibes wieder geradezu doketisch entleiblicht. So bewegt sich Ambrosius unsicher auf der Gränzlinie zwischen Spiritualismus und Realismus, zwischen Bild und Sache, zwischen Bezeichnung und Wesen. Gleichwohl hat kein Schriftsteller auf die mittelalterliche Fortbildung dieser Lehre einen so direkten Einfluß ausgeübt, als er; nicht allein die Anhänger, auch die Gegner der Transsubstantiationslehre appelliren an ihn; die Berufung auf die absolute Allmacht Gottes zur Erweisung der Möglichkeit der Wesensverwandlung, die Parallele zwischen der schöpferischen Thätigkeit des Geistes bei der Bildung des Leibes Christi in dem Schooße der Jungfrau und dem Werden desselben im Abendmahle, zwischen der schöpferischen Kraft des Wortes in der Hervorbringung des Weltalls und des Abendmahlleibes, die Identificirung des letzteren mit dem von der Jungfrau geborenen, dem gekreuzigten und begrabenen Leibe sind von Paschasius Radbertus aus Ambrosius geschöpft und werden mit seiner Auktorität gestützt. Trotz mancher nahen Berührungen mit der späteren Transsubstantiationslehre scheint indessen bei Ambrosius der innerste Kern derselben noch zu fehlen; die Substanz des Brodes und Weines hört auch auf diesem Standpunkte nicht auf zu seyn, was sie war, wenn auch mit ihr eine Veränderung vorgeht, und über den Begriff der bloß qualitativen Verwandlung werden wir auch hier nicht hinausgeführt: dieß ersehen wir klar aus der Bearbeitung, welche sein Buch durch den wahrscheinlich späteren, aber jedenfalls seine Anschauung in allen Punkten theilenden Verfasser des ihm beigelegten Werkes de sacramentis erfahren hat, und in welcher einer seiner wichtigsten Aussprüche so umschrieben und interpretirt wird: Si ergo tanta vis est in sermone Domini Jesu, ut inciperent esse, quae non erant, quanto magis operatorius est, ut sint, quae erant, et in aliud commutentur (de sacr. IV, 4).

3) Nach dem Vorgange Münscher's (Handbuch der christl. Dogmengesch. IV, 391) stellt Baur in einer dritten Klasse diejenigen Kirchenlehrer zusammen, welche den Abendmahlsleib als den Leib des Logos betrachtet und demgemäß gelehrt hätten, daß sich der Logos in Folge der Consekration in analoger Weise mit dem Brode und Weine verbinde, wie einst in der Fleischwerdung mit der menschlichen Natur Jesu. Als die Repräsentanten dieser Ansicht werden Justin der Märtyrer, Irenäus und ganz besonders Gregor von Nyssa genannt (vgl. Baur's angeführte Abhandlung S. 96 f. u. s. Dogmengeschichte S. 195). Allein näher betrachtet und richtig verstanden, stehen diese drei Kirchenlehrer doch keineswegs zu einander in so naher Beziehung. Justin der Märtyrer hat nur gesagt, Brod und Wein würden im Abendmahl nicht als gemeines Brod und als gemeiner Trank empfangen, sondern wie Jesus Christus durch Gottesspruch (*διὰ λόγου θεοῦ*) Fleisch geworden, so sey auch nach der überlieferten Lehre der Christen die durch den von Christus stammenden Gebetsspruch (*δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ*, d. h. wohl am natürlichsten durch die in Gebetsform gefaßten und vorgetragenen Einsetzungsworte) mit Danksagung geweihte Speise, durch welche unser Blut und Fleisch auf dem Wege der Assimilation (*κατὰ μεταβολὴν*) genährt werde, das Fleisch und Blut jenes fleischgewordenen Jesus (Apol. I, 66)." Demgemäß hat allerdings Justin in dem Abendmahle gleichsam eine Fortsetzung der Fleischwerdung Jesu zum Genusse der Gläubigen gesehen, ob aber im symbolischen oder realen Sinne, läßt er völlig unbestimmt; selbst die Worte: *ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν* — bezeichnen möglicherweise nichts weiter, als daß diese Speise, obgleich sie durch die Consekration Fleisch und Blut Christi geworden ist, an ihrer natürlichen nährenden Kraft

und Substanz keine Veränderung erfahren hat. Von einer Verbindung des Logos mit dem Brode ist keine Rede. Bei der Einfachheit und Unbestimmtheit der ganzen Vorstellung kann nur eine tendenziöse Geschichtsforschung in Justin einen Zeugen für die lutherische Abendmahlslehre suchen (Kahnis, Abendmahl S. 185); er hat in der That so wenig mit dieser gemein, als mit dem Dogma des späteren Katholicismus. Irenäus spricht zwar bereits davon, daß Brod und Wein in der Consekration den Logos aufnehmen (προςλαμβάνειν τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ V. 2, 3.), da er aber damit ganz gleichbedeutend auch die Formel gebraucht: προςλαμβάνειν τὴν ἔκκλησιν τοῦ Θεοῦ (IV, 18, 5), so erscheint es gewiß als das Natürlichste unter dem λόγος τοῦ θεοῦ nicht mit Münscher, Baur (a. a. O.), Höfling (das Opfer der ältesten Kirche S. 96), Semisch (in Hahn's Annalen 1842, S. 339) den göttlichen Logos, sondern mit Thiersch (Rudelbach-Guerike's Zeitschr. 1841. Hft. 4. S. 62), Kahnis (S. 190) u. A. das weihende Wort zu verstehen, durch welches Gott aufgerufen wird, die Elemente zu dem zu heiligen, als was sie in den Einsetzungsworten bezeichnet werden. Durch diese Eklesis nämlich oder das darüber gesprochene Gotteswort hört das von der Erde stammende Brod auf, gemeines Brod zu seyn, und wird zur Eucharistie, die aus zwei Dingen (πραγμάτων), einem irdischen und himmlischen (IV, 18. §. 5.), nämlich dem Brod und dem Leibe Christi besteht (V, 2. 3). In beiden Stellen wird als die Wirkung des eucharistischen Genusses angegeben, daß dem dadurch genährten Leib des Communikanten nach der Verwesung die Auferweckung durch den Logos Gottes (entweder den Sohn oder den Auferweckungsruf Gottes) gewährleistet wird. Auch dem Irenäus scheint demnach der Gedanke an eine Verbindung der Gottheit Christi mit dem Abendmahlsbrode nicht in voller Klarheit vorzuschweben, wenn es auch nicht undenkbar ist, daß er mit dem Doppelsinn des λόγος τοῦ θεοῦ gespielt habe. Dagegen hat er mit großer Bestimmtheit angedeutet, daß die Natur der Elemente durch die Consekration unverändert bleibt; endlich begegnet uns bei ihm zum erstenmale die Ansicht, daß das Abendmahl ein Mittel zur Unsterblichkeit und zur Auferstehung sey, was zur Consequenz hat, daß auf den leiblichen Genuß ein wesentliches Gewicht gelegt wird.

Nur nach dem letzteren Gedanken wird seine Ansicht in der sehr umfassenden Erörterung des Gregor von Nyssa aufgenommen und fortgebildet. Dieser liegt, was man nicht übersehen darf, eine eigenthümliche, man darf wohl sagen, doketische Voraussetzung von der Natur des Leibes Christi, insbesondere des verklärten, zu Grunde. Obgleich nämlich der Logos unsere wandelbare und sterbliche Natur in der jungfräulichen Empfängniß angenommen hat, hat er dieselbe doch durch seine Einwohnung in seine göttliche Natur umgewandelt. Diese Umwandlung, die bereits im Erdenleben Jesu anfing, ist nach seiner Auferstehung vollendet worden: wie ein Tropfen Essig, in das Meer geworfen, die Qualität des Meerwassers annimmt, so ist das Fleisch Christi in der unermeßlichen Fluth der göttlichen Natur umgebildet worden: es hat weder Schwere, noch Gestalt, noch Farbe, noch Härte, noch Weichheit, noch quantitativen Umfang, noch irgend eine andere Bestimmtheit, wie sie auf Erden an ihm wahrgenommen wurde, vielmehr hat die Gottheit des Logos die Niedrigkeit der fleischlichen Natur in die göttlichen Wesenseigenthümlichkeiten (εἰς τὰ θεῖα ἰδιώματα) aufgenommen (adv. Apoll. c. 42; cf. Möller, Gregorii Nysseni doctrina de hominis natura, fol. 72—75). Auf dieser Voraussetzung ruht die Lehre Gregor's vom Abendmahle. Ihr Grundgedanke ist, daß der Logos sich durch die Consekration das Abendmahlsbrod als Leib aneignet und es zur Theilnahme an seiner göttlichen Würde erhebt, in analoger Weise, wie der menschliche Leib das Brod durch den Ernährungsproceß sich aneignet und assimilirt. Dieser Vorgang vollzieht sich bei Gregor in folgenden dialektischen Bestimmungen: das Brod, bestimmt, in Fleisch und Blut des menschlichen Leibes umgesetzt zu werden, ist gewissermaßen, nämlich potentialiter Leib, der durch das Brod ernährte Leib ist gewissermaßen Brod, nämlich zur Aktualität des Leibes gewordenes Brod. Dieser Uebergang von der Potentialität zur Aktualität wird durch den Ernährungsproceß vermittelt. Auch der

Logos mußte auf Erden den von ihm angenommenen Leib auf diese Weise erhalten, er mußte das Brod in die Substanz dieses Leibes umsetzen, der gewissermaßen Brod und durch die Einwohnung der Gottheit zur göttlichen Würde erhoben war. Dasselbe thut er noch fortwährend im Abendmahle: er eignet sich, nicht mittelst eines Processes, wie der der Ernährung ist, sondern unmittelbar und sofort das consekrirte Brod als Leib an, der, von ihm beseelt, eben so wie der verklärte Leib, ein gotterfüllter (*θεοδόχον*), somit unsterblicher Leib ist und die lebendig machende Kraft des Geistes in sich trägt. Daraus erklärt sich die specifische Wirkung des eucharistischen Genusses. Wie die menschliche Seele durch den Glauben, so wird der menschliche Leib durch den leiblichen Genuß des vergotteten Leibes des Logos mit dem Logos vereinigt. Aber hier tritt bei Gregor eine wesentliche Wendung in dem Assimilationsgedanken ein; nämlich der menschliche Leib setzt durch den Genuß das vom Logos erfüllte eucharistische Brod nicht in seine Natur um, sondern wird durch die Aufnahme desselben in dessen unsterbliche Natur umgewandelt, geradeso wie ein wenig Sauerteig die ganze Masse sich assimilirt, oder ein Gifttropfen, in den gesunden Organismus gemischt, diesen durchdringt und auflöst. Mit dieser Darlegung verbindet Gregor zugleich den Zweck zu zeigen, wie der eine Leib des Logos an so viele Tausende von Gläubigen auf der ganzen Erde vertheilt, dennoch jedem in dem ihm zugemessenen Theile ganz zukommt und nichtsdestoweniger in voller Integrität in sich verharrt (or. cat. 39); er spricht damit zum ersten Male einen Gedanken aus, der in der späteren Transsubstantiationslehre ein wesentliches Moment bildet: nämlich daß jeder Communikant den ganzen Leib Christi empfängt und dieser dennoch ganz und unverletzt im Himmel bleibt. Gleichwohl hat Gregor keine Transsubstantiation gelehrt; da ihm Brod und Leib substantiell gleichartig sind, so ist die an jenem vorgehende Verwandlung keine substanzielle, sondern nur eine qualitative Veränderung, es empfängt einerseits durch die Verbindung mit dem Logos überhaupt eine neue Qualität: es wird das Vehikel seiner lebendigmachenden Kraft, anderseits aber auch die übrigen Qualitäten des Logosleibes: es ist wie dieser gotterfüllt, unsterblich, lebendigmachend, voll göttlicher Würde. Was daher Gregor eigentlich beabsichtigt, hat er nicht erreicht; er will die Einheit des Leibes Christi — *τὸ ἓν σῶμα* — trotz seiner Vertheilung an die Vielen wahren — aber der Abendmahlsleib und der verklärte Leib im Himmel sind nicht numerisch ein und derselbe, ihre Einheit ist nur eine qualitative, sie sind beide aus Brod gewordener und vergotteter Leib des Logos.

4) Sehr bedeutend wurde für die Lehre vom Abendmahle der nestorianische Streit. Cyrill von Alexandrien trat zunächst in die Fußtapfen des Gregor von Nyssa; aber je schärfer er die Einheit der beiden Naturen in Christo betonte und je mehr ihm das Menschliche in die Gottheit aufging, desto weniger hob er auch den Unterschied zwischen dem Leibe Christi im Himmel und im Abendmahle, zwischen dem eucharistischen Leibe und dem Brode hervor. Nicht einmal den Gedanken spricht er aus, daß das Brod zum Leibe und der Wein zum Blute werde, sondern umgekehrt Christus theilt seinen Leib als Brod (*ὡς ἄρτον*) und sein Blut als Wein aus. Darum kann er auch (nach seiner menschlichen Natur) nicht ein bloßer Mensch (*ψιλὸς ἄνθρωπος*), wie die Gegner behaupten, seyn, denn wie könnte sonst den zum heiligen Tische Herantretenden das ewige Leben verheißen werden, wie ist er dann hier und dort und überall, ohne doch vermindert zu werden; denn ein bloßer Leib (*ψιλὸν σῶμα*) ist nicht ein Born des Lebens für die, welche ihn empfangen (or. de myst. coena in der Ausgabe Aubert's Bd. X. S. 372 u. 378). Da aber der lebendig machende Logos Gottes in dem Fleische wohnte, hat er dasselbe in seinen ureignen Besitz, d. i. in das ewige Leben umgewandelt und es selbst zu einem lebendigmachenden gemacht, deshalb macht auch der Leib Christi diejenigen, welche ihn empfangen, lebendig. (In Ioann. Ev. lib. IV, Tom. VI, 354): Diese Kraft äußert sich in zwei Wirkungen, nämlich in der Sühnung unserer Vergehungen und in der Theilnahme an der Unsterblichkeit (or. de myst. coen.

378 in fine); Cyrill gefällt sich besonders in der Schilderung der letzteren: wie wenn Jemand einen Funken unter einen Haufen Streu legt, damit dieser den Samen des Feuers bewahre, so birgt auch Christus gleichsam in uns das Leben seines Fleisches, er pflanzt es in uns als Samen der Unsterblichkeit, der unsere Verweslichkeit (φθορὰν) verzehre (In Ioann. ibid. fol. 363). Und damit Niemand dieß geistig verstehe, versichert er ausdrücklich: unser handgreiflicher (παχὺ) und aus Erde gebildeter Leib werde durch einen etwas handgreiflichen (παχυτέρας) und unserer Natur verwandten Genuß geheiligt und zur Unsterblichkeit berufen (vgl. Rückert S. 414). So ist denn der noch von Gregor festgehaltene Unterschied zwischen dem verklärten und dem eucharistischen Leib für Cyrill verschwunden; jener selbst wird in der Eucharistie dargereicht, und damit er es könne, muß er allgegenwärtig seyn — ein Gedanke der lutherischen Lehre, der also hier zum ersten Male in der griechischen Kirche auftritt.

Wenn bei Cyrill wie in der Lehre von der Person Christi das Menschliche vom Göttlichen, so in der Lehre vom Abendmahl das Irdische vom Himmlischen verschlungen wird, so mußte die schärfere Trennung der beiden Naturen, auf die Nestorius drang, auch wieder die scharfe Unterscheidung eines zweifachen Bestandtheils in dem Abendmahle, eines irdischen und überirdischen zur Folge haben. Sie begegnet uns als Folge des nestorianischen Streites und der von ihm hervorgerufenen christologischen Erörterungen bei mehreren Kirchenlehrern in dem Gedanken: so wenig die menschliche Natur durch ihre Vereinigung mit der göttlichen in Christo eine Einbuße erlitten hat, so wenig verlieren die Elemente im Abendmahl durch die Consekration ihre frühere Natur. Theodoret im zweiten Dialoge (Tom. IV. 126. ed. Schulze), der Verfasser des dem Chrysostomus beigelegten Briefes ad Caesarium (vgl. Gieseler I, 2, S. 297 f., Anm. 15 f.) und Gelasius I. von Rom (de duabus in Christo naturis advers. Eutych. et Nestor. Bibl. patr. max. VIII. p. 703) bekennen unumwunden, daß die Natur des Brodes trotz der heiligenden Kraft der Consekration in ihrer Substanz unverändert im Abendmahle fortbestehe; Facundus von Hermiane sagt sogar (pro defens. III. capitul. IX, 5; vergl. Gieseler a. a. O. S. 436, Anm. 22), man nenne das Sakrament des Leibes und Blutes Christi seinen Leib und sein Blut, nicht als ob die Stoffe dieß im eigentlichen Sinne seyen, sondern weil sie das Mysterium seines Leibes und seines Blutes enthielten. Auch Theodoret sagt im ersten Dialoge, Christus habe den Zeichen die Namen seines Leibes und Blutes gegeben, nicht ihre Natur verwandelnd, sondern seine Gnade hinzufügend. Indem er nichtsdestoweniger dafür den Ausdruck μεταβολὴ gebraucht, thut er dieß gewiß nur in dem Sinne, daß sie dadurch eine Veränderung ihrer Bedeutung für den Gläubigen erhalten haben; wenn ihn trotzdem Rückert zu den Metabolikern rechnet, so zeigt sich darin deutlich, wie äußerlich die Kriterien sind, welche ihn bei dieser Classificirung leiteten.

5) Aber über diese verständige Auffassung führte unwiderstehlich der Zug hinaus, welcher die Zeit dem Transsubstantiationsdogma entgegendrängte. Von großer Bedeutung erscheint uns darin Johannes von Damaskus, der im 8. Jahrhundert noch einmal die wesentlichen Resultate der griechischen patristischen Entwickelung zusammenfaßte. Von Cyrill von Jerusalem entlehnt er (de orthod. fid. c. 13) die Parallele: wie Christus, weil es menschliche Sitte sey sich mit Wasser zu waschen und mit Oel zu salben, mit dem Oele und Wasser die Gnade seines Geistes verbunden und so das Bad der Wiedergeburt gestiftet habe, so sey er, weil es menschliche Sitte sey Brod zu essen und Wein zu trinken, auch bei der Stiftung des Abendmahles verfahren. Dem Gregor von Nyssa gehört ferner der Gedanke an, worin er dieß näher ausführt: Christus habe mit Brod, Wasser und Wein seine Gottheit verbunden und sie zu seinem Leibe und Blute gemacht, damit wir durch diese unserer Gewohnheit entsprechenden natürlichen Dinge in das Uebernatürliche versetzt würden; mit Gregor von Nyssa stimmt es ferner, wenn er hinzufügt, daß der erhöhte Leib nicht vom Himmel herabkomme, sondern Brod und Wein in Leib und Blut Gottes umgewandelt würden; dagegen fühlen wir uns sofort an die

Vorstellung des alexandrinischen Cyrillus erinnert, wenn er trotzdem die Behauptung einschiebt, der Leib im Abendmahle sey nicht bloß ein mit der Gottheit wahrhaft geeinigter Leib, sondern geradezu der von der Jungfrau geborene Leib*). Denn daß dieß der Sinn seiner Worte sey, zeigt der eigenthümliche Gebrauch, den er im Folgenden im Widerspruche mit Gregor von dessen Assimilationstheorie macht; er sagt nämlich: „wie auf natürliche Weise durch das Essen das Brod und durch das Trinken der Wein und das Wasser in den Leib und das Blut des Essenden und Trinkenden verwandelt und kein anderer Leib werden als der frühere desselben, so werden auch das Abendmahlsbrod und der Wein und das Wasser durch die Epiklese und die Epiphoitese des heiligen Geistes in Christi Leib und Blut verwandelt, und es sind nicht zwei Leiber, sondern ein und derselbe (nämlich der im Abendmahle und der im Himmel)“. Sehr bestimmt weist er auf das Analoge in der Menschwerdung und der Abendmahlsverwandlung hin. Er erinnert an die Worte, welche Gabriel Luk. 1, 35. an Maria richtet und an die allmächtige Kraft des heiligen Geistes, durch den Gott Alles mache, und gibt dann die Entscheidung: „Fragst du, wie das Brod Leib Christi, wie der Wein und das Wasser Blut Christi wird? Ich sage dir, der heilige Geist kommt darüber (*ἐπιφοιτᾷ*) und bewirkt das, was über unsere Vernunft und über unser Begreifen geht“. Mit Gregor und Cyrill betont er stark die lebendigmachende Kraft des Fleisches Christi; er sagt sogar: „lebendig machender Geist ist das Fleisch des Herrn, weil es aus dem lebendig machenden Geiste (im Schooße Mariä) empfangen wurde, denn was aus dem Geiste geboren wird, ist Geist“. Dennoch will er, wie er verwahrend zufügt, damit nicht die Natur des Leibes aufheben, sondern nur das Lebendigmachende und Göttliche desselben ausdrücken; ja er stellt dem Monophysitismus den Satz entgegen: „eine Kohle sah Jesaias, Kohle aber ist nicht bloßes Holz, sondern mit Feuer geeinigtes, so ist auch das Abendmahlsbrod nicht bloßes Brod, sondern mit der Gottheit geeinigtes; der mit der Gottheit geeinigte Leib aber besteht nicht aus einer Natur, sondern aus der einen des Leibes und der anderen der damit vereinigten Gottheit, so daß Beides zusammen nicht eine Natur ist, sondern zwei“. Mit scharfem Nachdruck weist er jede symbolische Auffassung zurück: „das Brod und der Wein sind nicht ein Typus des Leibes und Blutes Christi, das sey ferne, sondern der vergottete (*τεθεωμένον*) Leib des Herrn selbst, der gesagt hat, nicht: das ist der Typus meines Leibes, sondern das ist mein Leib“. Daß ein solcher realiter gegenwärtiger und genossener vergotteter Leib nicht aufgezehrt, nicht vernichtet, nicht verdaut werden und auf dem natürlichen Wege nicht abgehen kann, versteht sich von selbst; dennoch sagt es Johannes und belehrt uns, er gehe in die Substanz unserer Seele und unseres Leibes über; die Handlung werde darum Metalepsis (Theilnahme, Communion) genannt, weil wir durch sie der Gottheit Jesu theilhaftig werden. Zur Einheit der Vorstellung sind diese Gedanken nicht verarbeitet; dennoch liegen in ihnen eine Reihe von Bestimmungen, welche von verschiedenen, zum Theil sehr entgegengesetzten Standpunkten entlehnt, hier zum ersten Male zusammengestellt erscheinen und von Paschasius Radbertus mitbenutzt worden sind.

In demselben Jahre, in welchem Johannes von Damaskus starb, wurde die Frage über die Natur der consekrirten Elemente zum ersten Male Gegenstand einer synodalen Verhandlung und zum letzten Male macht im Oriente eine freiere Anschauung vom Abendmahl ihre Berechtigung geltend. Die Synode von Constantinopel im J. 754, durch welche Kaiser Constantinus Kopronymus die Bilderverehrung feierlich verwerfen ließ, motivirte ihren Beschluß damit, daß das Abendmahlsbrod das einzig wahre Bild

*) Die Worte *σῶμά ἐστιν ἀληθῶς ἡνωμένον θεότητι, τὸ ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου σῶμα* können nicht wohl so gefaßt werden, daß man mit Rückert S. 438 den letzten Theil als Subjekt, den ersten als Prädikat nimmt; dieß verbietet theils der Zusammenhang, der dadurch in störender Weise unterbrochen würde, theils die weitere Entwicklung des Damasceners. Subjekt ist das im Vorhergehenden liegende *σῶμα*, nach *θεότητι* ist ein Komma zu setzen, beide Theile des Satzes sind Prädikate.

Christi sey; es bleibe, was es vor der Consekration gewesen sey, Brod, bilde aber die Fleischwerdung Christi ab, jedoch um jede Gefahr des Götzendienstes ferne zu halten, nicht in menschlicher Gestalt; der natürliche Leib Christi sey an sich heilig als von Gott stammend, der eucharistische Leib aber sey nur ein heiliges Bild, weil er durch die heiligende Gnade vergottet (*τεθεωμένον*) und gleich dem heiligen Kelche mit dem heiligen Geiste erfüllt sey (Act. Conc. Nicaeni II bei Mansi XIII, 261). Dagegen erklärte die die Bilderverehrung wieder einführende siebente ökumenische Synode von Nicäa im Jahre 787, daß die consekrirten Elemente im Abendmahle keinesweges Bild des Leibes und Blutes, sondern der Leib und das Blut selbst seyen; vor der Consekration hätten sie einige Väter (wie Basilius und Gregor von Nazianz) Antitypen genannt, nach derselben würden sie nicht bloß im eigentlichen Sinne Leib und Blut Christi genannt, sie seyen es auch und würden als solche geglaubt (l. c. 265). Auch diese Auskunft hatte schon Johannes von Damaskus getroffen, und wie somit in den Beschlüssen der zweiten Nicänischen Synode, zeigt sich auch unverkennbar sein das Mittelalter beherrschender Einfluß in den Erörterungen, womit die griechischen Exegeten Theophylaktus und Euthymius Zigabenus die symbolische Auffassung der Einsetzungsworte zu Matth. 26, 26. und Mark. 14, 22. ablehnen und die Verwandlung begründen; sie enthalten nur Erklärungen des Damasceners und selbst des Euthymius Formel, Christus habe das angenommene Fleisch vergottet, ist von ihm entlehnt. Beachtenswerth ist es, welchen Gebrauch die Apologie der Augsburgischen Confession von diesen exegetischen Bemerkungen in dem Artikel: de sacra coena gemacht hat. Die neuere griechische Kirche hat geradezu das römische Dogma der Transsubstantiation unter dem Namen *μετουσίωσις* aufgenommen (Conf. orthod. P. I, qu. 107).

6) Wenn somit die griechische Patristik mit einem für die Transsubstantiationslehre günstigen Resultate endigt, so zeigt uns die Entwickelung der abendländischen Kirche geradezu die umgekehrte Erscheinung. Zwar kommen in einer Homilie über das Pascha, welche sich gewöhnlich als die fünfte unter den Reden des Cäsarius von Arelate († 542, abgedruckt in Migne's Patrologie, 67. Bd., S. 1054) findet, welche dagegen die ganze Tradition des Mittelalters übereinstimmend dem Eusebius von Emisa beilegt (z. B. Guitmund von Aversa lib. I bei Migne 149. Bd., S. 1434, Alger von Lüttich de sacram. I, 10. 15 u. ö., Gratian de consecr. dist. 2, c. 35, Gabriel Biel Expos. can. miss. lect. 39, lit. K) zum ersten Male die merkwürdigen Formeln vor: Der unsichtbare Hohepriester verwandle durch die geheime Kraft seines Wortes die sichtbaren Creaturen in die Substanz seines Leibes und Blutes (visibiles creaturas in substantiam corporis et sanguinis sui convertit), und das Irdische und Vergängliche werde in die Substanz Christi verwandelt (in Christi substantiam terrena et mortalia convertuntur), aber abgesehen davon, daß die Frage nach dem Ursprung und der Entstehungszeit dieser Homilie noch einer eingehenderen Untersuchung bedarf (obgleich ich nicht bezweifele, daß dieselbe nach der ganzen Gedankenbildung vor dem karolingischen Zeitalter geschrieben ist), so hat trotz der scheinbaren Bestimmtheit seiner Ausdrücke der Verfasser die spätere Transsubstantiationslehre doch weder gekannt, noch ausdrücken wollen, denn da er die Möglichkeit und das Wesentliche der von ihm an den Stoffen vorausgesetzten Verwandlung, an der Umwandlung erweist, die der natürliche Mensch in der Wiedergeburt erfährt und durch die er aus einem Kind des Verderbens zu einem Adoptivkinde Gottes wird, so kann die Wahl seiner scheinbar so bestimmt lautenden Formeln doch nur auf einer unklaren und unbestimmten Fassung des Begriffs Substanz beruhen, und er hat damit ohne Zweifel nur den Gedanken aussprechen wollen: durch die Consekration seyen die Stoffe qualitativ etwas Anderes, nämlich Leib und Blut Christi, Christus selbst geworden. Darauf führen auch andere Vorstellungen, deren wir unten gedenken werden und die sich gewöhnlich nur bei einer freieren und geistigeren Ansicht vom Abendmahle finden. Diese Auffassung, welche wir gegen Rückert (S. 483) geltend machen, wird uns zur Lösung eines anderen dogmenhistorischen Problems den Schlüssel bieten.

Was für die morgenländische Kirche Johann von Damaskus gewesen ist, waren für die Abendländer Isidor von Sevilla und Beda der Ehrwürdige: die Repräsentanten des gesammten Wissens ihrer Zeit und die Sammler und Ueberlieferer der patristischen Gedankenarbeit der vorhergegangenen Jahrhunderte. Obgleich wir von ihnen nur wenige Aussprüche über das Abendmahl haben, so beweisen doch diese trotz ihrer aphoristischen Form, daß der Standpunkt beider Männer der symbolische war*), denn sowohl Isidor (de off. eccl. I, 18.) als Beda (zu Markus 14, 22. und 1 Cor. 11.) führen aus der patristischen Ueberlieferung solche Stellen an, welche die Ausdrücke Leib und Blut als bloße Bezeichnungen der consekrirten Stoffe constatiren und jeden Gedanken an die Identität mit dem wirklichen Leibe abwehren; Beda auch noch solche, welche den Abendmahlsgenuß als einen bloßen Glaubensakt bezeichnen und den Genuß der Bösen auf das bloße Sakrament beschränken. Beide motiviren ihre Abendmahlssymbolik mit der Hinweisung darauf, daß Brod den Leib stärke und der Wein das Blut im Leibe bilde. —

II. Das Mittelalter. — 1) Die ältere Karolingische Zeit und der erste Abendmahlsstreit. — Es darf uns nicht befremden, wenn wir nach solchen Vorgängen in der Blüthezeit des Karolingischen Zeitalters die symbolische Ansicht vor-, ja sogar alleinherrschend finden, und wenn Augustin's Sprüche, auf welche auch Isidor und Beda vorzugsweise recurriren, die Grundlage bilden, auf welcher der Aufbau des Dogma im Mittelalter, trotz seiner divergirenden Tendenz und der ihm eingefügten fremdartigen Bausteine erfolgt. Karl der Große selbst sagt: Christus habe seinen Jüngern das Brod gebrochen und den Kelch gereicht als Bild seines Leibes und Blutes (in figuram corporis et sanguinis sui. ep. Alcuin. 66). Der Benediktiner Ambrosius Autpertus († 779) schreibt in seinem Commentare über die Apokalypse (zu 2, 17.), das verborgene Manna, unter welchem er Christus als das wahre Lebensbrod denkt, werde jetzt im Sakramente durch den Glauben (in sacramento per fidem), einst aber in Wirklichkeit durch das Schauen (in veritate per speciem) empfangen; jetzt sey es verborgen, einst werde es offenbar werden. Amalarius von Metz paraphrasirt in seinem Briefe an Bischof Rantger (d'Achery spicileg. III, 330) die Einsetzungsworte des Kelches: „Dieser Kelch stellt bildlich meinen Leib dar (est in figura corporis mei), in welchem das Blut ist, das zur Erfüllung des alten Bundes aus meiner Seite fließen und durch dessen Ausströmung der neue Bund gestiftet wird“. Ahyto, Bischof von Basel und Abt von Reichenau (806, † 856) fordert in seinem Kapitulare (d'Achery I, 544) von dem Priester, daß er wisse, wie im Abendmahle die sichtbare

*) Mit meinem Urtheile contrastirt freilich das des Herrn Dr. Rückert (S. 489 f.), allein dieser hat seine Ansicht über Isidor vorzugsweise an dem Briefe ad Redemptum gebildet, dessen Aechtheit schon Franz Areval in seinen Isidorianis P. II. c. 74. §. 21—30. vergebens gegen die kritischen Einwendungen Oudin's u. Anderer aufrecht zu halten versucht hat. Schon die einzige Thatsache, daß dieser Brief den Gebrauch des ungesäuerten Brodes beim Abendmahle als allgemeine Sitte des Abendlandes voraussetzt und von der in dieser Beziehung bestehenden Differenz mit dem Morgenlande redet, beweist, daß er nicht vor dem 11. Jahrhundert entstanden seyn kann, denn erst um die Mitte desselben kam diese Differenz zwischen Leo IX. und Michael Cärularius zur Sprache und kann die allgemeine Verbreitung jenes Gebrauchs in der abendländischen Kirche angenommen werden. Dies Resultat wird durch den §. 2. ausgesprochenen Gedanken bestätigt, daß der ganze und ungetheilte Christus unter beiden Gestalten nach seiner Gottheit und Menschheit gegenwärtig sey und ganz empfangen werde — der erst eine Frucht des Berengarischen Streites ist und zum ersten Male bei Anselm von Canterbury am Schlusse des 11. Jahrhunderts vorkommt. Endlich ist die Vorstellung, daß der eingeborene Gott täglich Gott dem Vater auf dem Altare und in den Abendmahlsgefäßen dargebracht werde, entschieden noch späteren Ursprungs und gehört einer Zeit an, welche noch über Guitmund von Aversa hinausliegt und in welcher die realistische Ansicht von der Natur des Meßopfers die ältere symbolische völlig verdrängt hatte. Auch die Aeußerung, daß Christus seinen Jüngern die Vollmacht verliehen habe (potestatem tradidit), seinen Leib zu machen (conficiendi, mit dem grammatischen Schnitzer eundem statt idem, nämlich auf corpus bezogen) deutet auf eine Zeit hin, wo die potestas tradita als das Wesen des sacramentum ordinis präcisirt war. Somit kann der Brief nicht von Isidor herrühren.

Creatur gesehen und doch das unsichtbare Heil, das im Glauben allein ruhe (quod in sola fide continetur), zum ewigen Leben (ad aeternitatem) der Seele dargereicht werde. Theodulf von Orleans bezeugt (de ord. bapt. 18): Die Kirche opfere Brod wegen des lebendigen Brodes vom Himmel gekommen und an der Stelle dessen (pro eo), der sich den wahrhaftigen Weinstock genannt habe, Wein, damit durch die sichtbare Oblation des Priesters und die unsichtbare Consekration des heiligen Geistes Brod und Wein in die Würde (dignitatem) des Leibes und Blutes Christi übergehe. Druthmar, Benediktiner zu Corbie (zw. 800—840), erklärt in seiner Auslegung des Matthäus die Einsetzungsworte sinnig: „Jesus Christus nahm das Brod, das des Menschen Herz stärkt und legte das Sakrament (Zeichen) seiner Liebe hinein; er brach's, d. i. sich selbst, weil er sich freiwillig in die Passion gab und dadurch die Wohnung seiner Seele brach; er gab den Jüngern das Sakrament seines Leibes zur Vergebung der Sünden und zur Bewahrung der Liebe: das ist mein Leib, nämlich im Bilde (i. e. in sacramento); hierauf nahm er den Kelch und gab ihn seinen Jüngern; wie unter allen Lebensmitteln Brod und Wein die sind, welche uns stärken, so hat unser Erlöser sie nicht ohne Ursache zum Sakramente seines Leibes und Blutes verordnet, denn der Wein erfreut das Herz und mehrt das Blut, deshalb wird nicht unpassend das Blut Christi darin dargestellt (per hoc figuratur), weil Alles, was von ihm kommt, uns mit Freude erfüllt und alles Gute in uns mehrt. Wie der, welcher eine lange Reise antreten will, denen, die er liebt, bisweilen ein besonderes Zeichen seiner Liebe zurückläßt, daß sie es oft betrachten, um sich seiner zu erinnern, so hat Gott, indem er geistlicherweise Brod und Wein in sein Blut verwandelt, die Feier dieses Geheimnisses befohlen, damit sie eingedenk jener That, immer das im Bilde (in figura) thäten, was er für sie zu thun im Begriffe stand, und diese Liebe nie vergäßen". Nach Walafried Strabo, Abt zu Reichenau († 842 de exordiis et incrementis rerum ecclesiasticarum c. 16), übergab der Herr seinen Jüngern die Zeichen (sacramenta) seines Leibes und Blutes in der Substanz des Brodes und Weines und lehrte sie darin die Erinnerung an seine heiligste Passion feiern (Rückert, der Abendmahlsstreit des Mittelalters I, die Vorgeschichte in Hilgenfeld's Zeitschrift I, 22 ff.).

Gewiß ist diese Continuität und Einstimmigkeit in der symbolischen Ansicht vom Abendmahle auf der Grundlage Augustin's bei einer Reihe von Benediktinern in einem Zeitraum von etwa 80 Jahren eine eigenthümliche, mit der späteren Wendung der Lehre durchaus contrastirende Erscheinung; um so mehr werden wir uns schon von vornherein zu der Vermuthung geneigt fühlen, daß der Widerspruch, auf den wir bei zwei derselben Zeit, demselben Reiche und demselben Lebenskreise angehörigen Zeugnissen stoßen, nur ein scheinbarer seyn kann. So verhält es sich in der That. Wenn Alcuin im 36. Briefe den Gedanken ausspricht, daß Brod und Wein durch den Priester in die Substanz des Leibes und Blutes consekrirt werden (in substantiam corp. et sang. consecrare), so hat er damit so wenig die Transsubstantiation auszusprechen beabsichtigt, als der Verfasser der dem Cäsarius von Arelate beigelegten fünften Homilie in der Parallelstelle, welche vielleicht Alcuin im Sinne hatte*). Wenn ferner die Widerlegungsschrift, welche Karl der Große 790 der zweiten Nicänischen Synode entgegensetzen ließ (die sogenannte libri Carolini, de impio imaginum cultu, lib. IV, c. 14) den Ausdruck der Synode von Constantinopel von 754, daß das Abendmahl das wahre Bild Christi sey, mit den Worten tadelt: non enim sanguinis et corporis Dominici mysterium imago jam nunc dicendum est, sed veritas, non umbra, sed corpus, non exemplar futurorum, sed id quod exemplaribus praefigurabatur, so lehnt damit die fränkische Kirche in dieser Aneignung der von der zweiten Nicänischen Synode gebrauchten Ausdrücke nur einen symbolischen Standpunkt ab, der in dem Sakramente ein

*) Die Formel panem et vinum in substantiam corporis et sanguinis Christi consecrare scheint im Sinne des Cäsarius und Alcuin in der That nur prägnanter Ausdruck für: panem et vinum consecrare, ut sint corpus et sanguis Christi.

wesenloses Zeichen, ein leeres, wirkungsloses Bild sieht, und durfte dieß um so unbefangener, da ein solcher Standpunkt der alten Kirche zu allen Zeiten fremd gewesen ist.

Aber ohne Zweifel trugen gerade diese beiden Bestimmungen — und namentlich die letztere, seine karakteristische Stichwörter bereits enthaltende — dazu bei, den Mann anzuregen, von dem der erste Umschlag in der theologischen Anschauung ausging. Die neue Theorie, welche Paschasius Radbert aufstellte, dringt ja vor Allem auf die Anerkennung, daß das von Christo gestiftete Sakrament nicht Schatten oder Bild, sondern Wirklichkeit und Realität sey; sie suchte dieß dadurch sicher zu stellen, daß sie als den inneren Gehalt und das Wesen des Mysteriums den wirklichen Leib und das Blut Christi verkündigte und mit dem Begriffe der Verwandlung, womit man bisher nur zweideutig gespielt hatte, vollen rückhaltlosen Ernst machte. Fast alle Bestandtheile derselben waren bereits geschichtlich gegeben, aber theils hatte man das, was sie aussagten, noch nicht in dem strengen buchstäblichen Sinne verstanden, worin sie Radbert faßte, theils werden sie zum ersten Male von ihm zur Einheit der Totalanschauung verbunden. Ihr Inhalt läßt sich in folgenden Sätzen kurz zusammenfassen: Durch die priesterliche Consekration und die ihr zur Seite stehende Wirksamkeit des heil. Geistes, die nur als absoluter und mithin wunderbarer Akt der alle Naturgesetze zur Erreichung ihrer Zwecke willkürlich setzenden und aufhebenden Allmacht Gottes gefaßt werden kann, wird die Substanz des Brodes und Weines in den Leib und das Blut Christi verwandelt, doch so, daß die Gestalt, die Farbe und der Geschmack der ursprünglichen Stoffe zurückbleibt. Der Leib Christi, der im Abendmahle auf das Consekrationswort durch Gottes Allmacht (potentialiter) geschaffen wird, ist derselbe, der von der Jungfrau geboren, der am Kreuze gestorben, auferstanden und zum Himmel erhöht ist und hier die Gläubigen noch immer vertritt, und obgleich er im Sakrament genossen wird, an sich doch ganz und unversehrt im Himmel bleibt. Trotz dieser so scharf betonten Identität beider, ist doch das Fleisch Christi nicht materieller, sondern geistlicher Natur und folglich nur das Objekt eines geistlichen Genusses, der sich durch den Glauben vollzieht. Radbert lehnt daher nicht bloß den mündlichen Genuß des eucharistischen Leibes (das dentibus vorari) ab, sondern schreitet auch bis zur Behauptung fort, daß der Ungläubige nur Brod, nicht aber des Sakramentes Inhalt und Kraft empfange.

Ich habe in der ausführlichen Besprechung dieser Theorie (s. den Art. „Radbert") darauf aufmerksam gemacht, daß in derselben zwei widersprechende Gedankenreihen der patristischen Tradition, nämlich eine von der geistigen Auffassung Augustin's durchzogene und eine andere aus materiellerem Stoffe geprägte, unvermittelt neben einander herlaufen. Der zusammenhaltende Faden ist die behauptete Identität des geschichtlichen und des eucharistischen Leibes; sie ist aus Stellen des Ambrosius und des Johannes von Damaskus geschöpft und hebt den Unterschied auf, den Augustin zwischen beiden gemacht hat. Nach diesem bleibt der natürliche Leib im Himmel, im Abendmahle aber wird das geistliche Fleisch Christi, d. h. die Gemeinschaft mit ihm oder die Einheit des mystischen Leibes von den Gläubigen empfangen, während der Genuß der Ungläubigen, obgleich für sie verderblich, nicht über das bloße Zeichen hinausreicht; sie empfangen Christus nur sacramento tenus*). Beides erscheint bei Radbert als identisch und indem er nichtsdestoweniger festhielt, was Augustin von dem im Glauben genossenen geistlichen Fleische Christi im Abendmahl aussagt, entstand jene wunderbare Mischung disparater Vorstellungen, welche die Lehre Radbert's noch kennzeichnet. Nach dieser wird ferner der Leib Christi im Abendmahle geschaffen (creare ist der immer wiederkehrende Ausdruck); wenn aber schaffen hervorbringen heißt, was noch nicht da gewesen ist, so kann

*) Von besonderer Wichtigkeit ist in dieser Beziehung die durch die ganze Tradition des Mittelalters durchlaufende Stelle des Hieronymus zu Ephes. 1, 7. (vergl. de consecr. dist. II. can. 49.): dupliciter intelligitur caro Christi et sanguis, vel spiritalis illa atque divina, de qua ipse dicit: Caro mea vere est cibus etc. (Joh. 6, 54.) vel caro, quae crucifixa est, et sanguis, qui militis effusus est lancea.

genau genommen der auf diesem Wege entstehende Abendmahlsleib nicht identisch mit dem schon vorher auf Erden existirt habenden und noch im Himmel existirenden Leibe seyn und die behauptete Identität beider muß sich theils auf ihre Hervorbringung durch dasselbe schöpferische Princip, den heiligen Geist, theils auf die substantielle Gleichartigkeit beider beschränken. Endlich ist nicht zu übersehen, daß die Begriffe Schaffen und Verwandeln, wenn auch verwandt, doch wieder verschieden sind. Eine Zukunft konnte daher die radbertische Doktrin nur unter vier Voraussetzungen gewinnen: 1) die Identität des Abendmahlsleibes und des in den Himmel erhöhten mußte über die bloße Gleichartigkeit der Substanzen hinausgeführt, und damit als eine wirkliche erwiesen; 2) sie mußte vor Allem durch die Bestimmung sicher gestellt werden, daß dieser im Abendmahle gegenwärtige Leib als Inhalt der Eucharistie von Ungläubigen wie von Gläubigen genossen würde; 3) zu diesem Zwecke war das geistliche Fleisch Christi, das nur geistlich genossen werden kann, von dem Abendmahlsleib doch wieder zu unterscheiden und als der Segen der Eucharistie dem gläubigen Communikanten allein zu reserviren; 4) der Begriff der Verwandlung war von dem des Schaffens abzulösen und mußte mit strengerer Schärfe durchgeführt werden. In diesen Problemen war den folgenden Zeiten ihre Aufgabe gestellt.

Radberts Ansicht hat, obgleich alle ihre Bestandtheile dem traditionellen patristischen Stoff entlehnt waren, dennoch den ersten Abendmahlsstreit hervorgerufen. Dieses merkwürdige Phänomen erklärt sich daraus, daß diejenigen Väter, welche wie Ambrosius im Abendmahle die reale Gegenwart festzuhalten scheinen, doch in ihrer Darstellung zwischen Bild und Sache schwankten, während selbst so ausgeprägte Symboliker wie Augustin in einzelnen Stellen ihre Ausdrücke so wählen, daß sie gerade das Gegentheil zu sagen scheinen. Trotz der vorherrschenden Liebe zur symbolischen Ansicht finden sich selbst, wie wir sahen, im älteren karolingischen Zeitalter einige Aussprüche, welche, für sich allein gefaßt, auf eine ganz andere Meinung schließen lassen würden. So war der Gegensatz beider Ansichten wenigstens im Abendlande bis dahin immer ein fließender gewesen; dagegen spricht nun Radbert zum ersten Male die Identität von Zeichen und Sache mit einer Rückhaltlosigkeit und Entschiedenheit aus, die den nachdrucksvollsten Protest gegen die blos bildliche Auffassung enthält und diese mit festem, sicherem Bewußtseyn ausschließt (vgl. Baur, die chr. Kirche des Mittelalt. S. 56 f., S. 60, Anm. 3). Dieser Protest mußte nothwendig einen Gegenprotest hervorrufen: Ratramnus (vgl. meinen Artikel) und Rabanus Maurus traten als literarische Gegner gegen Radbert auf und stellten ihm mit geschärfter Präcision ihre auf augustinischer Grundlage ruhende symbolische Auffassung entgegen. Eine Reihe anderer Männer, welche bis zum Ende des 10. Jahrhunderts sich für Paschasius aussprachen, wie Florus, Hinkmar und sein Nachfolger Remigius von Rheims, Haimo von Halberstadt, Ratherius von Verona und Gerbert (der Anonymus Cellot's), beweist, wie unaufhaltsam die Zeit in die eingeschlagene neue Richtung hineingerissen wurde und wie sehr sie dem herrschenden Geiste entsprach. Daß trotzdem die Lehre von der Verwandlung noch kein Glaubensartikel der Kirche und ihre Annahme kein Kriterium der Orthodoxie war, zeigt der Widerspruch, den namentlich in England Würdeträger der Kirche, wie der Abt Heriger von Lobes, Wulfin, Erzbischof von Salisbury, Aelfric, Erzbischof von Canterbury (s. d. Art.), und Aelfric, Erzbischof von York, bis in den Anfang des 11. Jahrh. dagegen erhoben (vgl. Cramer, Fortsetzung der Bossuet'schen Weltgeschichte V, 1, 261 ff.). Noch Gerbert stellt den Gegensatz so dar, als ob die Kirche in dieser Lehre sich in zwei Parteien trenne, deren eine behaupte, die andere läugne, daß der Abendmahlsleib der von der Jungfrau geborne sey. In der That hat die Auseinandersetzung beider Standpunkte gegen einander bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts im Wesentlichen nicht über diesen Punkt hinausgeführt und für die Fortbildung der Lehre ist fast in den zwei Jahrhunderten nach Radbert nichts geschehen.

2) Der zweite Abendmahlsstreit und sein Einfluß auf die Fortbildung des Transsubstantiationsdogma. — Ungemein eingreifend und folgewichtig wurde dagegen der Streit, der seit der Mitte des 11. Jahrhunderts nicht bloß mit literarischen Mitteln, sondern auch unter der lebhaftesten Theilnahme der Hierarchie durch Synodalbeschlüsse über das Abendmahl gekämpft und entschieden wurde. Als nämlich Berengar von Tours sich für die Ansicht des Ratramnus entschied und dieselbe nach ihrer subjektiven Seite schärfte, fand er einen heftigen Gegner in Lanfranc, Prior zu Bec und später Erzbischof von Canterbury. Es liegt nicht in unserer Aufgabe die Lehre Berengar's in ihre einzelnen Bestimmungen zu verfolgen, wir dürfen dafür auf den Artikel selbst verweisen; nur inwiefern sein Widerspruch die Transsubstantiationsvorstellung zu neuer Gedankenbildung fortgetrieben hat, kann für uns seine Ansicht in Betracht kommen. Auf welcher elementaren Stufe sich jene Vorstellung noch befand, zeigt das wahrhaft kapernaitische Glaubensbekenntniß, welches ihm auf der Synode zu Rom 1059 der Cardinal Humbert abnöthigte und worin er bei der heil. Dreieinigkeit schwören mußte: Brod und Wein seyen nach der Consekration nicht bloß sakramentliche Zeichen, sondern auch der wahre Leib und das wahre Blut unseres Herrn Jesu Christi und würden nicht nur sinnlich wahrnehmbar im Sakramente, sondern auch in der Wirklichkeit von den Händen des Priesters betastet und gebrochen und von den Zähnen der Gläubigen zermalmt — Sätze, von denen nicht bloß der zweite, wie wir sogleich sehen werden, sondern auch der erste*) nur allzubald aufgegeben werden mußten**). Gegen Berengar sind während seines Lebens vier literarische Bestreiter aufgetreten: Hugo, Bischof von Langres (um 1048), Durandus, Abt von Troarn (um 1058), Lanfranc (vor 1069) und Guitmund, später Erzbischof von Aversa (um 1076), die sämmtlich unter dem Titel de corpore et sanguine geschrieben haben. Außer einigen schärferen Bestimmungen über das Wesen der Verwandelung in dem von ihm c. 18 aufgestellten Bekenntniß (vgl. dasselbe im Art. „Lanfranc") hat selbst Lanfranc das Dogma nur in einem Punkte gefördert: er hat, was allerdings zur Realität der vollzogenen Brodverwandlung wesentlich gehört, zum ersten Male den Empfang des Leibes Christi auch durch die Unwürdigen ausgesprochen (c. 20), sie empfangen seine Substanz (essentia), aber nicht seine heilsamen Wirkungen (salubris efficientia). Zwar hat er auch zuerst zwischen der sakramentlichen Nießung und der geistlichen außer dem Sakramente unterschieden, aber die Art, wie er diesen Unterschied begründet, zeigt karakteristisch, wie sehr die Lehrentwickelung noch in ihren Anfängen stand; im Sakramente, sagt er nämlich, werde das Fleisch Christi täglich geopfert, getheilt, gegessen und sein Blut von den Gläubigen mittelst des Mundes getrunken, obgleich man nach einer anderen Redeweise auch sage und glaube, der ganze Christus werde gegessen (manducari), nämlich

---

*) Schon Berengar machte (bei Lanfranc Kap. 7 u. 8.) darauf aufmerksam, daß die Kirchenlehre bei ihrer Ansicht, daß Brod und Wein durch die Consekration ihr substanzielles Seyn verlieren, von den consekrirten Elementen nichts mehr aussagen könne, da nach Vernichtung des Subjekts auf dieses auch kein Prädikat mehr bezogen werden könne. Die Scholastik erklärte daher die Aussage: „das consekrirte Brod ist der Leib Christi" — für falsch, da die Substanz des Brodes und der Leib Christi nicht gleichzeitig existiren, sondern jene aufhören muß, damit dieser an ihre Stelle trete, ein non ens aber nicht ein ens seyn kann (vgl. Thomas, Summa Theol. III. qu. 75 art. 8. Nur im uneigentlichen Sinne gesteht er der Formel einen Sinn zu, wenn man unter Brod nicht die Substanz des Brodes, sondern das nach der Consekration unter den Accidentien Enthaltene, also die Substanz des Leibes, verstehen will).

**) Ueberhaupt mußte man bald zu allen möglichen Interpretationen greifen, um das mit Zustimmung von Nikolaus II. dem Berengar abgezwungene synodale und in das Dekretum Gratian's (de consecr. dist. II. can. 42.) aufgenommene Glaubensbekenntniß zu rechtfertigen. So schon Alger von Lüttich (de sacram. lib. I. c. 19). Aehnlich der Glossator zu dem Dekret, dessen Glosse mit den Worten schließt: Nisi sane intelligas verba Berengarii, in majorem incides haeresim, quam ipse habuit. Gabriel Biel sagt geradezu (Expos. can. miss. lect. 80. lit. n): das Bekenntniß sey de rigore verborum unwahr, es bewege sich in Uebertreibungen, Nikolaus II. sey in seinem Eifer für die Wahrheit zu weit gegangen.

wenn er als das ewige Leben mit geistlichem Verlangen begehrt, seine Gebote der Seele eingeprägt, die Bruderliebe geübt, sein Leiden vergegenwärtigt werde. Beide Arten der Communion, die mündliche oder leibliche und die geistliche seyen zum Heile nothwendig, die letztere könne nicht ohne die erstere seyn (c. 15. cf. c. 17). Hier setzte Berengar ein. Da er der substantiellen Verwandlung, welche die Vernichtung (absumptio) der Brodsubstanz fordert, die geistliche Verwandlung entgegenstellte, in welcher zu der in ihrer Integrität fortbestehenden Brodsubstanz nur eine höhere Dignität sey das Bewußtseyn des Genießenden in Folge der Consekration hinzutrete (assumptio) — er beruft sich dafür auf das Beispiel eines Privatmannes, der die Consekration Bischof wird, aber darum nur aufhört Privatmann zu seyn, nicht aber in seiner alten Substanz vernichtet wird (de sacra coena ed. Vischer. fol. 177 sqq.) — so ergab sich ihm als nothwendige Consequenz dieser freien Anschauung von der durchaus geistlichen und immateriellen Natur der eucharistischen Verwandlung und des Genusses, daß nicht ein Theil des Fleisches Christi, sondern der ganze und ungetheilte Christus im Abendmahle im Glauben empfangen, aber nicht mit den Zähnen zermalmt werde, ohne deshalb leiblich vom Himmel herabzukommen. Diese Gedanken ziehen durch seine ganze Schrift hin und er selbst hat sie als das Wesentliche seiner Ansicht in den karakteristischen Worten des dritten Fragments an Adelmann zusammengefaßt: panem et vinum mensae Dominicae non sensualiter, sed intellectualiter, non per absumptionem, sed per assumptionem, non in portiunculam carnis, sed in totum converti Christi corpus et sanguinem. Mit dem letzten Resultate hat er der Kirche den Weg gezeigt, der von ihr angestrebten, aber noch nicht erreichten Identität des eucharistischen und des erhöhten Leibes näher zu kommen: es war dieß nur dadurch zu vollziehen, daß sie zu der Behauptung fortschritt, vor der selbst Lanfranc noch Scheu trug, daß in den consekrirten Elementen nicht bloß Essenz oder Substanz des Leibes Christi, sondern ebenso gut wie im Himmel der ganze und ungetheilte Christus gegenwärtig sey*) und von Gläubigen und Ungläubigen empfangen werde.

Es war der vierte Bestreiter Berengar's, Guitmund von Aversa, der mit klarem Bewußtseyn diesen aus ganz entgegengesetzter Anschauung erwachsenen Gedanken ergriff und, indem er ihn dem werdenden Dogma einfügte, von diesem Punkte aus demselben auch nach anderen Seiten hin die noch fehlenden Bestimmungen gab: was er darin geleistet hat, wurde von Anselm von Canterbury durch eine wichtige Folgerung ergänzt, von Alger von Lüttich in seinen drei Büchern über die Sakramente zusammengefaßt und weiter fortgebildet, von Hugo von St. Victor, Robert Pulleyn und Peter dem Lom-

---

*) Allerdings hatte man schon früher dieß hier und da behauptet, aber es war doch nur von Solchen ausgesprochen worden, welche überhaupt den symbolischen oder wenigstens einen freien geistigen Standpunkt einnahmen und den eucharistischen Genuß nur als durch den Glauben vermittelt dachten; so sagt eine de consecr. dist. II. c. 70. dem Augustin beigelegte und jedenfalls in Augustin's Sinne gebildete Sentenz: norunt fideles, quemadmodum manducent carnem Christi, unusquisque accipit partem suam — per partes manducatur et manet integer totus, per partes manducatur in sacramento et manet integer totus in coelo, manet integer totus in corde tuo. So heißt es in der dem Cäsarius von Arelate beigelegten Homilie: Eucharisticae sacrae perceptio non in quantitate, sed in virtute consistit. Quod corpus sacerdote dispensante tantum est in exiguo, quantum esse constat in toto: quod cum ecclesia fidelium sumit, sicut plenum in universis, ita integrum esse probatur in singulis; — — totum unus, totum duo, totum plures sine diminutione percipiunt: quia benedictio hujus sacramenti scit distribui, nescit distributione consumi. So in einer alten Präfation des 5. Sonntags nach Epiphaniä (welche von Alger [de sacr. I, 15] dem Ambrosius beigelegt, von Gabr. Biel [l. c. lect. 39. lit. F.] aber als Homilie des Hieronymus bezeichnet wird): Aeterne Deus — — — et tibi hanc immolationis hostiam offerre — — quae offertur a pluribus et unum corpus Christi sancti Spiritus infusione perficitur: Singuli accipiunt Christum Dominum et in singulis portionibus totus est, nec per singulos minuitur, sed integrum se praebet in singulis. Die beiden letzten Stellen citirt schon Guitmund lib. I. Fol. 1434 bei Migne (Vol. 149).

barden vorläufig systematisirt. Wie fast in allen Dogmen der römischen Kirche, so sind demnach auch in diesem nur die disparaten Elemente der patristischen Ueberlieferung in einander gearbeitet, und wir werden uns überzeugen, daß trotz der Kunst und Feinheit, womit dieses geschehen ist, ihre innere Verschiedenheit noch immer gegen die unnatürliche Verbindung, in die sie gekommen sind, reagirt und die wirkliche Einheit des Gedankens verhindert.

Guitmund gibt zwar zu, daß der Leib Christi in der Hostie nicht bloß von den Händen des Priesters, sondern auch von den Zähnen der Communikanten berührt werde, aber daß er von jenem gebrochen und von diesen getheilt oder gemindert werde, stellt er durchaus in Abrede. Die ganze Hostie, sagt er, ist so der Leib Christi, daß nichtsdestoweniger jede getrennte Partikel der ganze Leib Christi ist; gleichwohl sind die drei getrennten Partikel (in welche in der Messe die Hostie gebrochen wird) nicht drei Leiber, sondern ein Leib. In gleicher Weise verhält es sich mit dem Brechen der Hostie durch die Zähne oder wenn tausend Messen zu gleicher Zeit aber an verschiedenen Orten celebrirt werden, denn wir glauben, daß in jeder der ganze Christus und nicht mehrere Christus sind, und daß die Vielheit der Priester und der Orte keine Theilung Christi zur Folge hat. Als Analogie wird angeführt, daß auch der menschliche Gedanke und die Stimme, die ihn ausspricht, zu derselben Zeit in tausend Ohren erklingen und tausend Herzen erleuchten könne und doch von allen ganz und ungetheilt aufgenommen werde, daß ferner die Seele sich nicht stückweise (particulatim) durch die einzelnen Glieder des Leibes vertheile, sondern nach Augustin in den einzelnen Gliedern ganz und ungetheilt enthalten sey. Auf den ersten Vergleich legt Guitmund großes Gewicht, denn Niemand, sagt er, dürfe von dem einzigen, allmächtigen und gleichewigen Worte Gottes und seinem Fleische bezweifeln, daß es dasselbe vermöge, was das gebrechliche und vergängliche Menschenwort täglich vor unseren Augen vollbringe (De corporis et sang. Domini veritate lib. I bei Migne, Patrologie, Bd. 149, S. 1434 ff.). Schon dieser Schluß von dem Immateriellen auf das Materielle hätte die Frage aufdrängen müssen, ob durch diese Bestimmung nicht der Leib Christi entmaterialisirt und folglich entleiblicht werde — allein solche Bedenken lagen dem Geiste der Zeit bereits ferne. In der neuen Bestimmung, mit der Guitmund die Lehre Radbert's und Lanfranc's bereicherte, liegen vornehmlich vier Sätze enthalten, die von den folgenden Lehrern als Axiome festgehalten wurden: 1) nicht die bloße Substanz des Leibes Christi, sondern der ganze Leib, der ganze Christus ist durch die Verwandlung im Abendmahle gegenwärtig; 2) der ganze Leib, der ganze Christus ist nicht bloß in der ganzen Hostie, sondern in jedem Theile der gebrochenen ganz enthalten (totus in toto und totus in qualibet parte); 3) ebenso ist er, wenn tausend Messen zugleich an verschiedenen Orten gefeiert, in jeder einzelnen und ganz in allen gegenwärtig; 4) durch das Brechen der Hostie und das Zermalmen derselben mit den Zähnen wird der in sich einige und folglich untheilbare Leib Christi nicht getheilt. Man darf nur die Erörterungen des Hugo über diesen Gegenstand (de sacr. lib. II. P. VIII. cap. 9) nachlesen, um sich zu überzeugen, wie rasch die neue Theorie in die Theologie übergegangen ist. Es war somit eine ganz richtige Vermuthung, wenn Baur (Chr. Kirche im Mittelalter 342, Anm. 1) die Frage aufwarf, ob nicht diese neue Gedanken eine Folge des Berengar'schen Streites gewesen seyen.

Dennoch bedurften sie noch einer wesentlichen Ergänzung. Ist nämlich der ganze Christus in der Hostie gegenwärtig, so wird er es nicht bloß seinem Leibe, sondern auch seiner Seele, nicht bloß seiner Menschheit, sondern auch seiner Gottheit nach seyn, denn das Alles gehört wesentlich zu seiner Person. Ist ferner in allen getrennten Partikeln der einen Hostie, ja sogar in allen Messen, welche zu gleicher Zeit an verschiedenen Orten stattfinden, der eine Christus ganz und un-

getheilt gegenwärtig, so muß er es auch folgerichtig, unter jeder Species, unter dem Brode und unter dem Weine seyn; obgleich diese nicht zwei, sondern nur **ein** Sakrament bilden, wird doch unter jeder der ganze Christus empfangen. Zum ersten Male zieht diese Folgerung der Zeitgenosse Guitmund's, Anselm von Canterbury (in dem Aufsatze de corp. et sang. Domini, lib. IV. epist. 107). Er sagt: Da unsere ganze Natur an Leib und Seele verdorben sey, so müsse Gott, der uns zu retten kam, mit beiden sich vereinigen, damit unsere Seele durch Christi Seele, unser Leib durch Christi Leib erlöset werde; durch das zum Leibe gewordene und von uns würdig empfangene Brod werde unser Leib dem Leibe Christi in der Unsterblichkeit und Leidenslosigkeit conform, und da das Blut der Sitz und folglich das geeignete bildliche Darstellungsmittel der Seele sey, werde durch den in Christi Blut verwandelten und empfangenen Wein unsere Seele der Seele Christi conform. Dann fährt er fort: „doch ist dieß nicht dahin zu verstehen, als ob wir in dem Empfang des Blutes nur die Seele, nicht auch den Leib, oder in dem Empfange des Leibes nur den Leib, nicht auch die Seele in uns aufnähmen, sondern in dem Empfange des Blutes empfangen wir den ganzen Christus, Gott und Menschen, und im Empfange des Leibes nicht minder den ganzen, und obgleich wir für sich (separatim) den Leib und für sich das Blut empfangen, empfangen wir doch nicht zweimal, sondern nur einmal den unsterblichen und leidenslosen Christus, aber jene Sitte jedes für sich zu empfangen, stammt in der Kirche daher, daß Christus im Abendmahle seinen Jüngern jede Species einzeln (separatim) gab, damit sie erkennen möchten, daß sie sich an Seele und Leib ihm conformiren sollten". Von jetzt an blieb es stehende Formel: quod totus Christus sub utraque specie sit et sumatur, und obgleich die Späteren die Eucharistie ausschließlich als Seelenspeise auffaßten und ihre Wirkung auf den Leib nur als eine mittelbare ansahen (vergl. Thomas, Summ. Theol. III, q. 79, art. 1. ad 3 m.), wurde doch noch immer das alte Argument des Anselm wiederholt (ibid. qu. 74, art. 1).

Ein weiteres Verdienst hat sich Guitmund um die schärfere Bestimmung des Wesens der Transsubstantiation erworben. Er stellt sie unter den Gattungsbegriff der mutatio, unterscheidet aber vier Arten derselben: 1) Uebergang von dem Nichts zum Seyn (Schöpfung), 2) Uebergang von dem Seyn zum Nichts (Vernichtung, Annihilation), 3) Uebergang einer bereits seyenden Substanz in eine noch nicht vorhandene auf dem Wege des Naturprocesses (wenn der Kern zum Baum, der Samen Gras, Speise und Trank zu Fleisch und Blut wird) oder durch ein Wunder (wenn ein Stab in eine Schlange oder die Schlange wieder in einen Stab verwandelt wird); die vierte gehört ausschließlich dem Sakramente an und besteht darin, daß das, was ist, zu einem Anderen wird, was auch schon ist, wie das Abendmahlsbrod zu dem schon im Himmel präexistirenden Leibe Christi (bei Migne Vol. 149. Fol. 1443 sq.). Damit ist nicht bloß der Begriff der Brodverwandlung von dem eines bloßen Schöpferaktes, wie man sie bisher gefaßt hatte, völlig abgelöst, sondern auch die Grundlage gegeben, auf der die Späteren fortarbeiten konnten. Es mußte zunächst die Frage beantwortet werden: wie wird der im Himmel präexistirende Leib im Abendmahle gegenwärtig? Alger von Lüttich hat zuerst den Gedanken abgewiesen, daß dieß mittelst einer lokalen Bewegung vom Himmel durch den Weltraum nach der Erde geschehe — denn unter dieser Voraussetzung hätte, selbst wenn man die denkbar schnellste Bewegung annähme, Christus nichts vor den Engeln oder vor dem Blicke des menschlichen Auges voraus, der in einem Moment bis zu den fernsten Punkten des Weltenraumes dringt; vielmehr muß die menschliche Natur Christi kraft der schrankenlosen Allmacht, die ihr durch die Erhöhung über alle Creatur gegeben ist, die Fähigkeit haben, ganz, ungetheilt und substantiell, da, wo sie ist, bleiben und dennoch an jedem anderen Orte, wo sie will, existiren zu können (lib. I. c. 14.). Diesen Satz hat die Scholastik vollständig adoptirt. Der Zeitgenosse Alger's, Hildebert von Tours, fügte nur noch die specifische Bezeichnung für diesen eigenthümlichen Verwandlungsproceß in dem Namen Transsubstantiation hinzu (Sermo VI.).

Es ist ferner beachtenswerth, daß nicht erst die Scholastiker die logischen Kategorieen von Substanz und Accidens auf das Abendmahlsdogma anwandten, im Gegentheile hat bereits Guitmund die zurückbleibenden sinnlichen Qualitäten (qualitates sensuales) der verwandelten Substanz als Accidentien bezeichnet (lib. II. Fol. 1430). Alger spricht darum den als unvermeidliche Consequenz sich ergebenden Gedanken aus, daß Gott, der wunderbar sey in allen seinen Werken, auch hier seine Wundermacht beweise, er mache nämlich, daß die accidentellen Qualitäten (accidentales qualitates), was sonst schlechthin unmöglich sey, in seinem Sakramente für sich (per se) allein (also ohne Subjekt) fortbestünden (lib. II. c. 1.).

Guitmund (lib. II, 1445—1453) und Alger (lib. II. c. 1.) denken die Verbinbindung, in welche der Leib Christi zu den substanzlosen Accidentien des Brodes tritt, noch sehr enge, denn sie behaupten, wenn das Abendmahlsbrod verschimmele, von Flammen ergriffen, von Mäusen benagt würde, so bleibe nicht nur der Leib Christi unberührt, sondern auch an den Accidentien geschehe das Alles nur zum Schein, nicht in Wirklichkeit, da das jenen Vorgängen allein unterworfene substanzielle Wesen des Brodes ja nicht mehr vorhanden sey; eben so wenig könne man von den bloßen Accidentien sagen, daß sie dem Verdauungsprocesse unterliegen und wie die wirklich verdauten Speisen das Loos des natürlichen Abganges theilten; zur Rechtfertigung dieses leeren Scheines, dieser optischen Täuschung berufen sie sich darauf, daß Christus sich seinen Jüngern nach der Auferstehung in der Gestalt eines Gärtners oder Wanderers, oder den Gläubigen späterer Zeit in Gestalt eines Aussätzigen geoffenbart habe. Allein diese Vorstellung konnte doch nicht befriedigen, weil es, wie die spätere Scholastik geltend macht (vgl. Hugo von St. Victor, Summ. Sentent. Tract. VI. c. 8; Robert Pulleyn, Sent. lib. VIII. c. 5; Thomas, Summ. Theol. P. III. qu. 77. art. 7. Resp.), der Wahrhaftigkeit des Sakraments zu widersprechen schien, in Beziehung auf die Vorgänge, welche die Sinne an den Accidentien unläugbar wahrnehmen, für eine Sinnestäuschung zu erklären. Man schlug daher einen anderen Weg ein; man nahm an, wie man es bereits rücksichtlich des Brechens und Theilens der Hostie gethan hatte, daß an den Accidentien Manches geschehe, was den in ihnen enthaltenen Leib Christi nicht berühre; er werde, wie Anselm sagt, nicht wie die Species räumlich umschlossen, von den Mäusen zernagt, in den Bauch aufgenommen (a. a. O.). Auf gleiche Weise erklären sich Hugo (a. a. O. und de sacram. lib. II. P. VIII. c. 12.) und Robert Pulleyn (a. a. O.). Freilich waren damit die Accidentien des Brodes und der Leib Christi in eine durchaus lose Beziehung zu einander gesetzt; jene afficiren diesen nicht; er ist unter ihnen zwar enthalten, und doch liegen beide völlig auseinander, — aber eben damit war nur zum erstenmale ein Gedanke ausgesprochen, der fortan integrirendes Moment des römischen Dogma blieb.

Schon Paschasius Radbert hatte das Brod und den Wein Bilder des Leibes und Blutes Christi genannt, in welche sie verwandelt werden, aber den Leib Christi doch nur als geistliches Objekt und somit nur als Gegenstand eines geistlichen Genusses bezeichnet, an welchem der Unwürdige und Ungläubige keinen Antheil nimmt. Darin lag ein Widerspruch: die Realität der Verwandlung hat zu ihrer Consequenz, daß alle Communikanten ganz abgesehen von ihrer religiösen oder sittlichen Qualität den Leib Christi als realen Inhalt des Sakramentes empfangen; daß aber die Unwürdigen von dem Segen ausgeschlossen bleiben. Dieser Gedanke forderte eine erweiterte Anschauung von dem Verhältnisse zwischen Bild und Sache; Guitmund hat auch darin eine neue Bahn gebrochen; der im Abendmahle gegenwärtige Leib Christi, der von der Jungfrau geborene, ist ihm nämlich selbst wieder ein Bild, ein Zeichen, daß die Gläubigen aus dem Schooße der jungfräulichen Mutter, der Kirche, wiedergeboren werden, ein Zeichen also der Kirche selbst, der Gemeinschaft des Hauptes und der Glieder, des mystischen Leibes, und durch den eucharistischen Genuß bezeugen die Glieder wiederum sich als geistlich Geborene, als solche, die mit Christus gestorben, begraben und auferstanden sind

(lib. II, pag. 1457—60) — (eine Wendung, die sich ganz nahe mit der Vorstellung der reformirten Kirche berührt)*). Auf dieser Grundlage war nun der Satz des Lanfranc, daß die unwürdigen Communikanten zwar nicht bloß die Species, sondern auch den Leib Christi, aber nicht dessen Segen empfangen, erst wirklich durchzuführen. Dieß war um so nothwendiger, da der neue Gedanke selbst den Freunden der Transsubstantiationslehre noch vielfach widerstrebte. Manche griffen darum zu der Annahme, daß nur ein Theil des Brodes in den Leib Christi verwandelt werde, ein Theil aber, wegen der Unwürdigen Brod bleibe; oder sie wählten die Auskunft, daß zwar das ganze Brod verwandelt, der Leib Christi aber, so oft ein Unwürdiger herzutrete, wieder zum Brod werde. Dagegen macht Guitmund geltend, daß allerdings die Unwürdigen nur leiblich, nicht geistlich genießen und darum den specifischen Inhalt der geistlichen Nießung, nämlich das Bleiben in Christo und das Bleiben Christi in ihnen, nicht empfangen, aber nichtsdestoweniger dasselbe Fleisch und dasselbe Blut Christi wie die Würdigen genießen (lib. III, 1491—1493). Hier greift Hugo von St. Victor ein; er spricht keinen wesentlich neuen Gedanken aus, aber er faßt sämmtliche Gedanken Guitmund's fest zusammen und gibt ihnen die geschlossene Form, in der sie fortan in der Scholastik und in der Kirchenlehre fortleben. Ihm sind 1) die Species bloßes Bild, nicht Sache (sacramentum tantum, non res), ein bloßes Bild des eucharistischen Leibes; 2) der eucharistische Leib ist Bild und Sache zugleich (sacramentum et res), nämlich die durch die Species bildlich dargestellte Sache, ihr bildlich significirter Inhalt, und doch zugleich selbst wieder Bild eines Dritten; 3) dieses Dritte, welches nur Sache und nicht wieder Bild ist (res tantum et non sacramentum) und somit den letzten Zweck des eucharistischen Genusses ausmacht, worauf sich alles Andere teleologisch bezieht, ist der Segen des Sakramentes, das geistliche Fleisch Christi im Sinne des Hieronymus (ipsa efficientia sacramenti, quae spiritualis caro Christi appellatur), der mystische Leib, die Einheit des Hauptes und der Glieder, welche allein durch den Glauben an den Leib und das Blut des Herrn vermittelt wird (quam efficit fides corporis et sanguinis Domini) und darum specifischer Segen und Inhalt der geistlichen Nießung bleibt (Summ. Sent. Tract. VI. c. 3). Dagegen werden nicht bloß die Species, sondern auch der von der Jungfrau geborene Leib, welcher das Bild jener mystischen Einheit ist, von Würdigen und Unwürdigen gleichmäßig empfangen, aber von diesen nur quantum ad essentiam, sed non idem quantum ad efficientiam (Summ. Sent. l. c. cap. 7.; de Sacram. lib. II. P. VIII. c. 5). In eben dem Maße, in welchem damit Augustin's Ansicht dem Wesen nach aufgelöst war, waren alle wesentliche Bestandtheile derselben für das neue Dogma verwendet und so dasselbe sogar unter die schützende Auktorität des großen Kirchenlehrers gestellt.

So hat sich uns denn das wichtige Resultat ergeben, daß es eigentlich Berengar war, der durch seinen Widerspruch gegen die Radbert'sche Lehre den kirchlichen Fortschritt über dieselbe hinausdrängte, und daß noch bei seinem Leben alle dadurch nothwendig gewordenen neuen Bestimmungen des Dogma im Wesentlichen von Berengar's weitblickendsten Bestreiter Guitmund aufgestellt und nur in wenigen Punkten von Anselm und Hugo ergänzt, geschärft und berichtigt wurden**). Noch einmal hat sie Guit-

*) Besonders wichtig für die Fortbildung der Lehre ist Guitmund's Satz: Ita ergo corpus Christi proprium est quodammodo per figuram illud corpus Christi, cujus est sacramentum, quod est ecclesia — sic baptismum visibilem alterius, invisibilis scilicet baptismi, cognoscimus sacramentum u. s. w. (Fol. 1465).

**) Um die große Bedeutung Guitmund's und Anselm's für dieses Dogma in ein helles Licht zu setzen, wollen wir hier die wichtigsten Worte der Frohnleichnamssequenz des Thomas von Aquino: Lauda Sion salvatorem — beifügen; sie sprechen nur die Gedanken dieser beiden Männer und doch eben die wesentlichen Gedanken des Dogma aus: Dogma datur christianis, quod in carnem transit panis et vinum in sanguinem. — — Caro cibus, sanguis potus, manet tamen Christus totus, sub utraque specie. A sumente non concisus, non confractus, non divisus, integer accipitur. Sumit unus, sumunt mille, quantum isti, tantum ille, nec sumtus consumitur.

mund in der am Schlusse seiner Schrift angehängten Confession zusammengefaßt — ein sicherer Beweis, daß es nicht bloße Aperçüs, sondern klar bewußte, in sich wohlzusammenhängende Aeußerungen seiner innigsten Ueberzeugung sind. Ihm verdankt darum nächst dem Radbert die Kirche das Dogma, auf dessen Grund ihr ganzer Cult und, man darf sagen, auch ihr Priesterthum seine wesentliche Bedeutung hat. Die erste dogmatische Diffinirung erhielt die neue Lehre durch Innocenz III. auf dem 4. Lateranconcile im Jahre 1215 in der Formel (c. 1.): durch göttliche Kraft werde das Brod in den Leib, der Wein in das Blut Christi transsubstantiirt.

3) Die Lehre der Scholastik von der Transubstantiation. — a) Nach diesen Vorgängen konnte die Scholastik nur in untergeordneten Fragen und nur durch feinere Bestimmungen der Transsubstantiationslehre die Vollendung geben, in welcher sie der römische Katechismus und Bellarmin darbieten. Die Materie des Sakramentes, an welcher die Verwandlung vollzogen wird, ist ungesäuertes Weizenbrod (was man gegenüber der griechischen Kirche festhielt) und Wein. Dem letzteren wird etwas Wasser beigemischt, das zwar nicht zum Wesen des Sakramentes nothwendig gehört (non est de necessitate Sacramenti), aber dennoch nach der Meinung, welche Thomas für die wahrscheinlichere erklärt, zuerst in Wein und dann mit dem übrigen Wein in Blut verwandelt wird (Summ. theol. P. III. qu. 74. art. 2—8). Die Form des Sakramentes, durch welche die Verwandlung zu Stande kommt, sind die Worte: Hoc est corpus meum, hic est sanguis meus (die vorhergehenden Worte edite u. s. w. gehören nicht zur Form). Durch sie wird im aristotelischen Sinne die Materie das Neue, wozu sie die Möglichkeit in sich trägt. Die Form wirkt in göttlicher Kraft, allein wie über die Wirksamkeit der Sakramente selbst die Scholastik nach zwei Seiten auseinander geht, insofern die Einen die wirkende Kraft den Sakramenten immanent, die Anderen nur concomitirend dachten, so zeigt sich dieselbe Verschiedenheit wieder in der Beurtheilung der eucharistischen Form. Albert der Große (in libr. 4. dist. 10. art. 7.) und Thomas behaupten eine in den formalen Consekrationsworten liegende geschaffene Kraft, durch welche sie die Veränderung der Materie hervorbringen (qu, 78. art. 4. Resp.), dagegen führen Andere, wie Bonaventura (in Sent. libr. IV. dist. 10, pars II. art. 1. qu. 3. concl.) und Gabriel Biel (expos. can. miss. lect. 47 T. und in libr. IV. dist. 10. qu. unica Lit. O. in fine) diese Veränderung auf eine den Consekrationsworten vermöge der Einsetzung gesicherte bloße Assistenz der göttlichen Allmacht zurück.

Die Anwendung der Form an der Materie geschieht durch die priesterliche Consekration; ihr unmittelbarer Effekt ist die Transsubstantiation, über welche gleichfalls keine durchgängige Uebereinstimmung der Ansichten bestand. Peter der Lombarde sagt (lib. IV. dist. XI. lit. D.): „Einige behaupten, diese Verwandlung sey dahin zu verstehen, daß unter denselben Accidentien, unter welchen früher die Substanz des Brodes und Weines war, nach der Consekration die Substanz des Leibes und Blutes sey, so jedoch, daß sie nicht von jenen Accidentien afficirt werde, und auf diese Weise setzen sie, daß das Brod in den Leib Christi übergehe, weil da, wo früher das Brod war, nun der Leib Christi ist. Aber was wird unter dieser Voraussetzung aus der Substanz des Brodes und Weines? Jene sagen, es werde entweder in die frühere Materie (materia praejacens, d. i. die vier Elemente) aufgelöst oder vernichtet (vel in nihilum redigi)." Er karakterisirt damit die Ansicht Algers von Lüttich, der (de sacr. lib. I. cap. 7.) geradezu ausgesprochen hatte, daß die Substanz des Brodes zu seyn aufhöre (Quidquid

---

Sumunt boni, sumunt mali, sorte tamen inaequali vitae vel interitus. Mors est malis, vita bonis; vide, paris sumtionis quam sit impar exitus. Fracto demum sacramento ne vacilles, sed memento tantum esse sub fragmento, quantum toto tegitur. Nulla rei fit scissura, signi tantum fit fractura, qua nec status nec statura signati minuitur. — — Tu, qui cuncta scis et vales, qui nos pascis hic mortales, tuos ibi commensales, cohaeredes et sodales fac sanctorum civium. Amen. Alleluja (cf. Missale Romanum, in solemnitate corporis Christi).

enim mutatur in aliud, in aliquo desinit esse quod fuerat, sive substantialiter, sive accidentaliter, sed in pane et vino, cum in corpus Christ mutatur, accidentia esse non desinunt, sed omnia remanent; ergo panis et vini substantia esse desinit), ja, daß sie zu Nichts würde (cur enim Deus qui utramque, nämlich die forma, d. i. den Inbegriff der Accidentien und die substantia, ex nihilo creavit, non possit . . . . . mutare substantiam, vel etiam ad nihilum redigere?). Alger hatte die Zukunft für sich, aber nicht seine Zeitgenossen. Nach ihnen hört die Substanz des Brodes und Weines durch die Consekration nicht schlechthin zu seyn auf, sondern sie hört nur auf, das zu seyn, was sie bisher gewesen, und wird etwas, was sie bisher nicht gewesen war. Aus diesem Grunde erklärt sich schon Hugo von St. Victor (de sacr. II. P. VIII. cap. 9.) gegen den Gedanken, daß die früheren Substanzen vernichtet würden. Robert Pulleyn erläutert dieß durch Analogieen: „Vom Kinde sagt man, es werde ein Greis (fiet et erit senex), folglich wird mit Recht von dem zum Greise gewordenen gesagt, er sey ein Knabe gewesen. Mit Recht wird man daher auch von dem Brode sagen, daß es in den Leib Christi verwandelt werden, übergehen (vertetur, transibit) und daß es der Leib Christi werden wird (Sent. lib. VIII. c. 5). Ebenso sagt der Lombarde: die Substanz des Brodes oder Weines, welche vorher nicht der Leib oder das Blut Christi gewesen war, wird (fit) durch das himmlische Wort Christi Leib (IV. dist. XI. B.). Noch Thomas erklärt sich äußerst schwankend und unbestimmt über die Natur der Verwandlung, scheint sich aber doch bereits auf die andere Seite zu neigen. Er betont es mit besonderer Schärfe, daß die Transsubstantiation eine Verwandlung der ganzen Substanz des Brodes und Weines in die ganze Substanz des Leibes und Blutes Christi ist, da aber zur ganzen Substanz nach aristotelischer Vorstellung ebensowohl die Form als die Materie gehört, so ist klar, daß bei diesem Vorgange ihm nicht bloß eine Form durch die andere, sondern eben so die eine Materie durch die andere ersetzt wird (qu. 75. art. 4. Resp. u. ad 3m.). Bei dieser allgemeinen Vorstellung hat sich das Tridentinum (Sess. XIII. decret. de euch. cap. 4.) vollkommen beruhigt. Zwar erklärt sich Thomas sehr bestimmt gegen die Vernichtung des Brodes (ibid, art. 3.), aber gleichwohl sagt er (art. 2.): quod convertitur in aliquid, non manet, und bedient sich einmal sogar der später allgemeinen Formel (qu. 76. art. 5.): Succedit substantia corporis Christi substantiae panis; auch will er die von dem Lombarden noch unbedenklich gebrauchte Phrase: das Brod wird der Leib Christi, nicht mehr gelten lassen, nur der anderen: ex pane fit corpus Christi, gesteht er volle Wahrheit zu, weil die Präposition ex den Begriff des ordo, d. h. der Aufeinanderfolge [also der Succession] ausdrücke (art. 8). Er kann demnach mit dem Begriffe der Verwandlung nicht mehr dieselbe Vorstellung wie die Früheren verbunden haben. Die erste Klarheit bringt Duns Scotus in den Begriff. Trotz mancher Bedenken gestattet er dennoch, die Transsubstantiation unter den Gattungsbegriff der Mutation zu stellen; nach Aristoteles nimmt er drei Mutationen an, während die eine Uebergang von einem negativen (a non subjecto) zu einem positiven Termin, zu einer Substanz (Schöpfung), die andere von einem positiven zu einem negativen Termin ist (Annihilation), fordert die Transsubstantiation die positive Natur beider Termini, sowohl des a quo als des ad quem: sie ist im Allgemeinen Uebergang von Subjekt zu Subjekt, von Substanz zu Substanz (in lib. IV. dist. XI. qu. 1 in fine). Dieser Uebergang läßt sich auf zwiefache Weise denken, einmal so, daß die Substanz, welche den terminus ad quem bildet, dadurch erst zu seyn anfängt; dann aber auch so, daß sie nur hier, also an einem neuen Orte zu seyn anfängt, jene Verwandlung nennt er productiva sui termini ad quem, diese adductiva; jene hat die Entität ihres Terminus, diese seine Präsentialität an irgend einem Orte (praesentialitas ejus alicubi) zum Ziele. In der eucharistischen Transsubstantiation, welche der zweiten Art entspricht, succedirt demnach der Leib Christi nicht nach dem einfachem Seyn, sondern nur nach dem Hierseyn dem präexistirenden Brode, folglich wird das Brod in den

Leib Christi verwandelt nur nach dem esse hic praesens pani praeexistenti (ib. qu. 3). Es ist der große Fortschritt dieser Darlegung, daß schon in dem Begriffe der eucharistischen Transsubstantiation das Moment mit Bestimmtheit nachgewiesen wird, auf welches der ganze Bildungsproceß des Dogma von Anfang an mit unverkennbarer Absicht angelegt ist, nämlich die Präsenz des präexistirenden Leibes Christi im Abendmahl, die man nur durch die Transsubstantiation für den Glauben vollständig gewahrt glaubte, und daß das Wesen des ganzen Vorganges näher unter den Begriff der Succession der beiden Termine gestellt wird. Duns Scotus zeigt dann weiter: da der Leib Christi die neue Gegenwart (das neue lokale Seyn) ohne Verlust der alten empfange, so sey die mutatio, die er dabei erfahre, eine acquisitive ohne eine deperditive, während umgekehrt das Brod nur die deperditive ohne die acquisitive Mutation erleide; es handle sich demnach zunächst nur um eine translative Conversion, um ein Hierseyn und um ein Nicht-Hierseyn; da nun daraus folge, daß das Brod durch die Verwandlung nicht sein substantielles [sondern nur sein lokales] Seyn verliere, so müsse man schließen, daß es durch dieselbe auch nicht annihilirt oder vielmehr destruirt werde; wenn aber doch das Brod in seinem substantiellen Seyn nicht verbleibe und dennoch, wie gesagt, durch diese Verwandlung nicht destruirt werde, so müsse es auf eine andere Weise (alia disitione) zu seyn aufhören; diese andere Weise sey nun der Uebergang vom einfachen Seyn zum Nichtseyn, folglich sey diese Desition, für sich betrachtet, allerdings Annihilation, aber nicht dürfe man diese Aussage auf die ganze [beide Termini umfassende] Verwandlung ausdehnen [sondern eben nur auf das, was an dem terminus a quo, dem Brode vorgeht, ibid. qu. 4 in fine]. Man darf nur die Erörterungen von Occam (in Sent. lib. IV. qu. 6. C,) und von Gabriel Biel über diesen Gegenstand lesen, um sich zu überzeugen, wie ihre Begriffsbestimmungen lediglich auf Duns Scotus zurückgehen. Nach dem letzteren ist die Transsubstantiation: immediata successio substantiae ad aliquod positivum desinens esse secundum se et quodlibet sui sub eisdem accidentibus vel loco ejus quod desiit esse (in lib. IV. dist. XI. qu. 1. Lit. E.). Aus dieser Definition ergibt sich schon die Antwort auf die Frage, ob eine Annihilation des Brodes stattfinde; versteht man darunter die desitio rei secundum se totam, cui nihil positivum succedit, so wird die Substanz des Brodes nicht vernichtet, ist dagegen die Annihilation einfach nur desitio rei secundum se totam, ita quod nihil, quod fuit de ejus essentia, manet, so muß das Aufhören der Brodsubstanz so bezeichnet werden (Lit. N.). Wenn ferner Biel die Succession eine unmittelbare nennt, so will er damit ausdrücken, daß zwischen dem Aufhören der Brodsubstanz und dem Präsentwerden des Leibes kein Zeitpunkt in der Mitte liege, sie ist daher auch näher eine instantanea: unmittelbar nach dem letzten Wort der Consekration fällt das Aufhören der Brodsubstanz und das Gegenwärtigseyn des Leibes Christi, wie schon Thomas (qu. 75. art. 7. Resp. in fine) andeutet, zeitlich schlechthin zusammen (Lit. L.). Thomas hatte von der Transsubstantiation jede lokale Bewegung des Leibes Christi vom Himmel zur Erde ausgeschlossen, weil derselbe den früheren Ort nicht verlasse, den Weltraum nicht durchlaufe, und endlich an verschiedenen Altären zugleich existent werde (qu. 75. art. 2.), was auch der römische Katechismus (qu. 35.) vollständig aufnahm. Dagegen macht Biel geltend, daß das Präsentwerden des Leibes in der Hostie, wo er früher nicht gegenwärtig gewesen, ohne Zweifel eine Veränderung (mutatio) durch lokale Bewegung voraussetze, aber eine mutatio acquisitiva ohne deperditiva und ohne successiva (ohne Durchlaufung des zwischenliegenden Raumes); eine Bewegung also für deren specifisch supranaturalen Karakter die Philosophie keinen Namen habe (Dist. 10., qu. unica; concl. 8. H. und Expos. can. miss. lect. 46. R. u. S.)*). Diese durch

*) Nach dieser Darlegung wird man leicht den Unterschied der älteren und der jüngeren Ansicht über das Wesen der Transsubstantiation verstehen; Biel karakterisirt in der Expos. can. miss. lect. 40. a. in folgenden Worten den Inhalt der ersteren: quod substantia, quae fuit panis primo, postea est caro Christi; die jüngere nimmt nach ihr an, quod substantia panis ibi de-

die Nominalisten fortgebildete Ansicht des Duns Scotus von dem Wesen der Transsubstantiation ist vom römischen Katholicismus angedeutet (qu. 26.) in den Worten, daß panis et vini substantia in ipsum Domini corpus ita mutantur, ut panis et vini substantia omnino esse desinat, dagegen hat sie Bellarmin (de sacr. Euchar. lib. III. c. 19.) als die sententia Ecclesiae nicht nur vollständig adoptirt, sondern auch selbst schärfer präcisirt. Nach ihm hat der Begriff der wahren Verwandlung vier Voraussetzungen: 1) daß Etwas zu seyn aufhöre (desitio), 2) daß Etwas an die Stelle des Aufhörenden trete (successio), 3) daß die Desition und Succession zu einander in einem teleologischen Causalnexus stehen, d. h. sich so auf einander beziehen, daß das Eine aufhöre, damit das Andere seine Stelle einnehme und durch die Desition die Succession eintrete, 4) daß sowohl der terminus a quo als der terminus ad quem positiver Natur seyen. Diese wahrhafte Verwandlung ist weder productiva noch conservativa, der Leib Christi wird durch sie weder hervorgebracht noch erhalten, sondern adductiva, er erhält neben seiner Gegenwart im Himmel noch eine neue Präsenz im Sakrament, und erleidet somit eine Veränderung, die ihrer Natur nach nicht deperditiva, sondern nur acquisitiva ist. Trotzdem ruht die Transsubstantiation nicht auf einer zweifachen, sondern nur auf einer einzigen göttlichen Aktion, auf demselben einen göttlichen Willensakt (volitio), kraft dessen er das Brod nicht conserviren, sondern aufhören lassen will, damit der Leib Christi seine Stelle unter den Accidentien einnehme.

b) Der eine Effekt der Consekration ist, wie wir sahen, daß Leib und Blut Christi in den Sakramenten zu seyn anfangen, mithin ihre reale Gegenwart unter den Accidentien des Brodes und des Weines. (Vergl. Gabriel Biel in lib. IV. dist. XI. qu. 1. Lit. H. Ad prolationem verborum sacramentalium simpliciter desinit esse substantia panis et vini, et corpus et sanguis Christi incipit [esse] seu fit praesens speciebus hostiae et vini). Thomas begnügt sich mit dem Satze, daß der wahre Leib und das wahre Blut des Herrn im Sakramente sey — eine Thatsache, die weder mit den Sinnen noch mit der Vernunft, sondern nur mit dem auf die göttliche Auktorität gestützten Glauben erfaßt werden könne (qu. 75. art. 1.), doch bleibt er sich darin nicht ganz gleich, daß er öfter den Leib Christi, wie er im Himmel existirt, im Unterschiede von seiner sakramentlichen Existenz in der Hostie den wahren Leib nennt (z. B. qu. 76. art. 3. ad 2m.), ein Beweis, wie dennoch unwillkürlich und unbewußt die angestrebte Identität beider wieder auseinanderbricht. Dagegen hebt Biel nach Occam's Vorgang wieder ungleich schärfer hervor, was Radbert und die ältere Schule so nachdrücklich behauptet hatte und was die Vorstellung von der Wirkung der Transsubstantiation, als von einem bloßen Präsentwerden des im Himmel präexistirenden Leibes im Sakramente, kategorisch fordert, daß der Leib Christi, welcher von der Jungfrau stammt, welcher gelitten hat und begraben, auferstanden und zum Himmel gefahren ist, zur Rechten Gottes des Vaters sitzet und in welchem der Sohn Gottes wiederkommen wird, zu richten die Lebendigen und die Todten, unter den Species wahrhaft und realiter enthalten sey (Expos. can. miss. lect. 39. Lit. C.). Ist damit die

---

sinit esse, et manent accidentia tantum — et sub his accidentibus incipit esse corpus Christi. Von der letzteren sagt er: nunc ab omnibus doctoribus catholicis acceptatur, scilicet quod substantia panis non manet, sed realiter veraciter in substantiam corporis Christi convertitur, transsubstantiatur seu commutatur. Jener setzt den Uebergang einer Substanz in die andere, diese nur den Eintritt einer Substanz anstatt einer anderen, den sie nichtsdestoweniger Verwandlung nennt, wie wir etwa sagen: es wandelt sich Freude in Traurigkeit, d. h. wo früher Freude herrschte, waltet von nun an die Trauer. Jene will Absorption der früheren Substanz durch die spätere, diese einfache Succession der später eintretenden Substanz an der Stelle der früher bestandenen und nun verschwindenden. Wie fein Luther's dogmenhistorischer Sinn war, wenn er nicht durch confessionelle Vorurtheile getrübt wurde, zeigt seine Collationsrede vom Jahre 1541 (E. A. 65, 129), worin er nachweist, daß sich die Entwickelung der Transsubstantiationslehre durch die drei Momente der Conversion, der Annihilation und der Desition bewegt habe.

absolute Identität des Leibes Christi im Himmel und im Abendmahle ausgesprochen, so folgt unabweisbar, daß er auch so im Abendmahle gegenwärtig seyn muß, wie er zur Rechten des Vaters thront, d. h. als ein lebendiger, mit der Gottheit verbundener, unsterblicher, verklärter (gloriosum) Leib mit allen ihm im Himmel inhärirenden Qualitäten und Accidentien (Biel in libr. IV. dist. XI. qu. 1. Lit. D.). Denn die Scholastik legt dem verklärten Leibe Christi im Ganzen dieselbe natürliche Beschaffenheit bei, die er im irdischen Leben hatte; das Einzige, was er durch die Verklärung voraus hat, ist die Leidenslosigkeit und Unsterblichkeit. Daraus ergibt sich eine Reihe uns bereits seit Anselm bekannter weiterer Bestimmungen, welche Thomas durch die Lehre von der natürlichen oder realen Concomitanz (vgl. den Art.) zu begründen versucht hat. Kraft der sakramentalen Verwandlung (ex vi sacramenti) nämlich ist in dem Abendmahle nicht bloß die Substanz des Leibes Christi, sein Fleisch, sondern sein ganzer Leib, folglich auch seine Knochen, Nerven und Anderes, was dazu gehört. Da aber der Leib Christi im Himmel, als ein lebendiger, nur ein beseelter seyn kann und überdieß mit der Gottheit unzertrennlich verbunden ist — denn wo er ist, ist er nicht ohne diese — so muß er auch so in dem Sakramente seyn, aber beide, Seele und Gottheit Christi, sind nicht kraft der sakramentalen Verwandlung (vi sacramenti), sondern nur kraft der natürlichen Concomitanz in dem Sakramente. Wäre dieß freilich in jenem Triduum gefeiert worden, während Christus im Grabe lag, so wäre sein Leib ohne die Seele, wenn auch nicht ohne die Gottheit, in der Hostie gewesen. Da ferner der lebendige Leib nicht ohne das Blut, das Blut nicht ohne den Leib seyn kann, so hat die reale Concomitanz zu ihrer weiteren Consequenz, daß das Blut auch unter der Hostie und der Leib auch unter der Species des Weines, daß somit der ganze Christus unter jeder der beiden Gestalten ist (qu. 76. art. 1 u. 2., vgl. Catech. Rom. qu. 31—34). Die spätere Scholastik hat diese Theorie festgehalten und Biel hat sie nach dem Vorgange des Franz Maronis noch mit größerer Präcision gegliedert: der verklärte Leib wird in der Hostie gegenwärtig kraft der Verwandlung (ex vi conversionis) als der direkte Terminus derselben; das Blut kraft der unmittelbaren Concomitanz (ex concomitantia immediata), weil es unmittelbar zum lebendigen Leibe gehört; die Seele kraft der mittelbaren Concomitanz (ex concomitantia mediata), weil ihr Leben auf der Verbindung von Leib und Blut beruht, die Gottheit kraft der entfernten Concomitanz (ex concomitantia remota), weil sie zunächst mit der ganzen Menschheit Christi und folglich nur indirekt mit dem Leibe geeinigt ist (lect. 42. T.). Da aber nach dem späteren Begriffe der Transsubstantiation das Wesen der Verwandlung nur darin besteht, daß unter denselben Accidentien, unter denen die Substanz des Brodes und Weines zu seyn aufhören, in demselben Momente der Leib und das Blut des Herrn gegenwärtig wird, mit ihnen zugleich aber, kraft der Concomitanz, auch die Seele, die ja selbst ein Bestandtheil des Leibes ist, präsent wird und unter den Species zu seyn beginnt, konnte die spätere Scholastik unbedenklich den Satz aufstellen, daß die Substanz des Brodes und Weines in den ganzen Christus und folglich auch in die Seele desselben verwandelt werde*); doch litt dieser Satz wieder nach einer Seite hin eine wesentliche Beschränkung; es wurde nämlich auf das Bestimmteste verneint, daß eine Verwandlung in die Gottheit stattfinde (non autem fit conversio in Deitatem); denn obgleich auch diese im Sakramente wahrhaft gegenwärtig sey, so fange sie doch nicht erst an, darin zu existiren, da sie immer allenthalben sey (Biel in Sent. lib. IV. dist. XI. qu. 1. F.). Freilich ließ sich dagegen der Zweifel erheben, daß die Gottheit, wenn sie auch nach dem ihr wesentlich zukommenden Prädikate der Ubiquität bereits

---

*) Damit brach die Scholastik mit einem Satze der älteren Kirche und namentlich Augustin's. Vergl. de Genesi ad litter. lib. VII. c. 12. §. 18: Corpus aliquod sive terrenum, sive coeleste converti in animam fierique naturam incorpoream, nec quemquam sensisse scio, nec fides hoc habet. Der Widerspruch beruht aber nur auf dem divergirenden Begriff der Verwandlung: Augustin dachte dabei an Absorption, die spätere Scholastik an Succession

vor der Verwandlung der Hostie präsent sey, sie dieß doch nicht sey in der persönlichen Einigung mit der Menschheit Christi, sondern in dieser bestimmten Weise werde sie erst gegenwärtig durch das Aufhören der Brodsubstanz und folglich durch die Transsubstantiation. — Darauf weiß Biel nur zu antworten: die Verwandlung sey ihrem Begriffe nach Succession, Succession sey Veränderung (mutatio) in Beziehung auf den Terminus ad quem, die Gottheit aber sey unveränderlich, folglich könne sie weder direkter noch indirekter Terminus ad quem der Verwandlung seyn. Allerdings sey die Gottheit im Sakramente nach ihrer persönlichen Einigung mit der Menschheit gegenwärtig; dieß könnte sie nicht seyn, wenn nicht das Brod zu seyn aufgehört hätte, aber das Subjekt dieser Succession und folglich das Objekt dieser Veränderung sey eben nicht die Gottheit, sondern nur der Leib Christi (mit Einschluß der Seele); dieser allein fange an, da gegenwärtig zu seyn, wo er es vorher nicht gewesen sey; deßhalb finde nur eine Verwandlung in Christi Leib, nicht in seine Gottheit statt, denn diese sey überall, wo seine Menschheit sey, gegenwärtig (ibid. K.)*).

Aus der angenommenen Thatsache, daß nicht bloß der Leib und das Blut, sondern auch die Seele Christi in dem Abendmahle präsent ist, folgert Biel weiter, daß auch alle Eigenschaften, Accidentien und Vollkommenheiten beider im Sakramente nicht fehlen dürfen: also die vier Gaben des verklärten Leibes, die Harmonie seiner Theile, die Complexion seiner Organe; Alles, was zum Schmucke des Leibes gehört: Haare, Nägel, Bart, denn auch sie hat Christus wieder in der Auferstehung angenommen; die Vollkommenheit der Seele im natürlichen Leben und in der Erhöhung (gloria), nämlich die Erkenntniß des göttlichen Wesens und aller Dinge, der Genuß der Seligkeit, die Liebe und die übrigen Willensakte und Neigungen; die Funktionen der Sinne. Man wird zugestehen müssen, daß, wenn einmal die absolute Identität des eucharistischen Christus mit dem geschichtlichen und erhöhten als Thesis feststeht, diese Consequenz nicht bestritten werden darf (Lect. 42. U.). Freilich muß es unter dieser Voraussetzung befremden, daß wir von der Schwere, der Wärme, dem Fleischgeschmacke des Leibes nichts beim Genusse der Hostie empfinden — aber dieser Widerspruch der sinnlichen Erfahrung gegen die Theorie konnte die Scholastik und insbesondere die nominalistische, die sich darin gefiel, den Gegensatz zwischen der absoluten Wundermacht Gottes und der natürlichen Ordnung der Dinge auf die Spitze zu treiben, nicht beirren; Biel antwortet darauf, daß Gott alle Qualitäten des eucharistischen Leibes von ihren natürlichen Aktionen entbinde: seine Schwere wiege nicht, seine Wärme erwärme nicht, seine Feuchtigkeit feuchte nicht, seine Trockenheit trockne nicht (in Sent. lib. IV. dist. XI. Lit. O.); diese Qualitäten sind also, obgleich vorhanden, doch so gut wie nicht vorhanden, und nichtsdestoweniger wird dadurch die Identität mit dem erhöhten Leibe nicht beeinträchtigt.

Die wichtigste Frage freilich, die wir hier aufzunehmen hätten, betrifft das Acci-

---

*) Es ist demnach nicht richtig, wenn Dieckhoff aus dem Satze, daß die Gottheit nicht terminus der Verwandlung sey, die Folgerung zieht (Abendmahl S. 144), „daß die Scholastik aus dem Umfange dessen, was per concomitantiam mit dem Leib präsent war: anima, sanguis et caeteri humores, demnach die Gottheit, Christus nach seiner Gottheit ausgeschlossen hätte." Aus Gabriel Biel, Expos. can. miss. lect. 42 Q.: sub hostia concomitanter est ipsa divinitas et Dei filius, ersieht man, daß Dieckhoff's Folgerung einer wesentlichen Beschränkung bedarf. An sich ist nämlich die Gottheit Christi im Sinne der Scholastik schon vor der Verwandlung präsent; dagegen in ihrer hypostatischen Verbindung mit der Menschheit erst nach der Verwandlung, erst nach dem Präsentwerden des Leibes und der übrigen Menschheit Christi und folglich per concomitantiam remotam. Wenn demnach Biel so bestimmt verneint, daß die Gottheit auch in dieser Beziehung Terminus der Verwandlung sey, so will er damit ihre Unveränderlichkeit wahren und die ganze Veränderung, welche sie dadurch erfährt, daß sie auch auf einem Punkte, wo vorher ihr Accidens, die Menschheit Christi nicht präsent war, mit dieser hypostatisch geeinigt scheint, lediglich auf die Seite der Menschheit schieben, was freilich nicht ohne Widerspruch möglich ist.

dens der Quantität des Leibes Christi im Sakrament; wir behalten uns vor, sie unten (d) im Zusammenhange zu besprechen.

c) Damit der Leib Christi unter der Species der Hostie präsent werden könne, muß die Substanz des Brodes aufhören unter ihr zu seyn: nur die Accidentien des Brodes bleiben zurück. Es ist dieß die andere Seite an der Wirkung der Consekration. Die Scholastik konnte daher die Frage nicht umgehen, ob diese Accidentien für sich allein ohne ihr Subjekt fortbestehen können. Thomas bejahte dieselbe unbedenklich mit Berufung auf die göttliche Allmacht, die als causa prima den Effekt der causa secunda auch nach deren Aufhebung erhalten könne (qu. 77. art. 1.); er wußte aber auch für das fehlende Subjekt ein Surrogat auszumitteln, er nahm an, daß die Accidentien des Brodes nach dem Aufhören der Brodsubstanz in der noch vorhandenen dimensiven Quantität des Brodes sicut in subjecto zurückblieben; daß diese somit gewissermaßen das Subjekt sey, welches den übrigen Accidentien die Möglichkeit des selbstständigen Bestehens auch ohne eigene Substanz sichere (qu. 77. art. 2.). Demgemäß haben die sakramentalen Species, obgleich substanzlos, unverändert ihr selbstständiges Seyn, sie können wie vorher die leiblichen Dinge außer sich afficiren und an ihnen Veränderungen hervorrufen: sie können auf mechanischem Wege oder durch chemische Naturprocesse zerstört werden, es kann aus ihrer Zerstörung etwas Neues hervorgehen, sie können wie früher in den menschlichen Leib umgesetzt werden und diesen ernähren (art. 3—6.), denn die dimensive Quantität des Brodes, welche an ihnen vermöge der wunderthätigen Wirkung der Consekration die Stelle der Materie vertritt, leistet Alles, was der Materie als solcher zukommt, sie ist, wie diese primum subjectum subsequentium formarum (art. 5. resp. in fine). Schon Duns Scotus erklärte sich gegen diese outrirte realistische Auffassung der Quantität als des Quasisubjektes der zurückbleibenden wesenlosen Accidentien. Noch mehr mußten es die Nominalisten Occam und Biel nach der Consequenz ihres Standpunktes thun, der keinen realen Unterschied zwischen Quantität und dem Quantum selbst (der res quanta, d. h. der Substanz oder der Qualität) zuließ. Eben darum aber konnte es auch für sie nicht dieselbe Schwierigkeit haben, anzunehmen, daß die Accidentien des Brodes, die ja nur Qualitäten sind, fortbestehen, ohne einer Substanz oder einem Subjekt zu inhäriren; gegen Thomas machen sie geltend, daß die dimensive Quantität, in welcher sie nach der Verwandlung bestehen, nicht die der früheren Brodsubstanz, sondern ihre, der Accidentien, eigene Quantität sey (cf. Biel, dist. 12. qu. 1. Lit. A.). Wie sie von diesem Gesichtspunkte aus die Möglichkeit erklären, daß die consekrirte Hostie und der geweihte Wein ernähren könne, ist am Schlusse dieses Abschnitts in einem anderen Zusammenhange nachzuweisen.

Nach geschehener Consekration wird der Leib Christi in diesen substanzlosen Accidentien präsent; da diese aber auch für sich allein ohne Subjekt selbstständig bestehen können, so ist ihre Verbindung mit dem unter ihnen enthaltenen Leibe doch eine ungemein lose; es ist eigentlich nur die Coexistenz zweier einander innerlich fremder Dinge in demselben Raume. Die Accidentien des Brodes inhäriren darum dem Leibe Christi nicht, sie afficiren ihn nicht, sie informiren ihn nicht*); es können sich auch an ihnen Vorgänge vollziehen, welche den Leib Christi nicht berühren. Dieß tritt sehr sichtlich in dem Falle hervor, daß die Hostie gebrochen wird, denn die ganze Scholastik blieb einstimmig bei der Erklärung Guitmund's stehen, daß der Bruch nur das Zeichen, nicht den Leib Christi treffe, weil dieser nicht bloß totum in toto, sondern zugleich totum in qualibet parte fortexistire (Thom. qu. 77. art. 7.; Biel, dist. 12. qu. 1. J.).

---

*) Eben darum ist es, genau genommen, ein Widerspruch, wenn Bellarmin nach dem Vorgange mancher Scholastiker, um die Anwendbarkeit der Einsetzungsworte zu retten, sagt (de euch. III. cap. 19. in fine): Corpus Christi non est in pane ut in vase aut in loco, sed est ut substantia sub accidentibus; der Leib Christi ist ja nicht bloß nach seiner Substanz, sondern mit seinen eigenen Accidentien gegenwärtig; die Accidentien des Brodes können sich darum als fremde auch nicht zu ihm verhalten, wie die Accidentien zu ihrer Substanz.

Eine zweite Frage war: ob wenn der Priester die Hostie hebe, der Leib Christi mitbewegt werde. Thomas, der von der Ansicht ausgeht, daß der Leib Christi an sich (per se) unbeweglich im Sakramente sey, antwortet mit der Auskunft, daß er in diesem Falle nicht an sich (per se), sondern nur per accidens bewegt würde, so wie die Seele in dem menschlichen Leibe bei dessen Bewegungen (qu. 76. art. 6. Resp. u. ad 1m.). Die spätere Scholastik behauptet umgekehrt, daß der Leib Christi die Bewegung der Hostie theile, geht aber in der Begründung von zwei unvereinbaren Gesichtspunkten aus; nach dem einen wird der Leib Christi, wenn der Priester die Hostie bewegt, nicht von diesem mitbewegt, weder per se noch per accidens, weder unmittelbar noch mittelbar, sondern allein von Gott und der Seele Christi, welche mit dem Willen Gottes conkurrire. (Biel, dist. 10. qu. un. Lit. K.); nach dem anderen würde er allerdings von dem Priester mit der Hostie mittelbar mitbewegt, aber nur darum, weil die natürliche Schwere des Leibes, zu welcher die natürliche Kraft des Priesters nicht in dem angemessenen Verhältnisse stehen würde (corpus Christi improportionatum est virtuti moventis), wie die übrigen Qualitäten des Leibes in der Eucharistie suspendirt sey und darum nicht mehr wiege. Biel verhehlt sich durchaus nicht die Unvereinbarkeit beider sich selbst widersprechender Lösungen, erklärt aber die letztere nur aus Scotus, Occam und Peter von Ailly angeführt zu haben (Lit. O.). Occam macht in der 27. Conclusion seines theologischen Centilogiums noch auf die Thatsache aufmerksam, daß die Hostie in demselben Augenblick an verschiedenen Altären von dem einen Priester erhoben, von dem anderen gesenkt würde, aber anstatt sich ernstlich die Frage vorzulegen, ob diese Erfahrungsthatsache nicht die ganze Theorie von der leiblichen Präsenz Christi im Sakrament zweifelhaft mache, leitet er daraus die paradoxe Folgerung ab, daß der Leib Christi zu gleicher Zeit in conträren Bewegungen begriffen seyn könne (quod corpus Christi potest moveri motibus contrariis).

Von großer Wichtigkeit war die Frage: wie lange Christi Leib unter der Hostie gegenwärtig bleibe. Die ältere Scholastik hatte es nicht gewagt, darauf eine abschließende Antwort zu geben. Dem Hugo von St. Victor liegt nur daran, die Gegenwart Christi im Sakrament für den Moment des Genusses sicher zu stellen. Er sagt: „Wenn Du das Sakrament in den Händen hältst, wenn Du es in dem Munde empfängst, wenn Du es issest und wenn Du schmeckest, ist er leiblich bei Dir. So lange ein Sinn körperlich afficirt wird, wird seine leibliche Gegenwart Dir nicht entzogen. Sobald aber der leibliche Sinn nichts mehr wahrnimmt, ist auch seine leibliche Gegenwart nicht mehr zu suchen, sondern nur die geistliche festzuhalten. Wenn Du auch jetzt noch die leibliche Gegenwart suchst, so suche sie im Himmel (de Sacr. lib. II. P. VIII. cap. 13). Objektiver wurde die Frage von der späteren Scholastik behandelt. Nach Thomas bleibt der Leib Christi so lange unter den Species gegenwärtig, als diese nicht eine solche Veränderung erfahren, durch welche die Substanz des Brodes und Weines, wenn dieselbe noch vorhanden wäre, alterirt würde. Eine solche Veränderung erfolgt entweder durch mechanische Zerstörung (z. B. Pulverisirung) der Hostie oder durch die Umwandlung aller Qualitäten, d. h. durch chemischen Proceß, wie die Verschimmelung oder Verdauung. Mit dem Eintritt einer derartigen Corruption hört in beiden Fällen der Leib und das Blut Christi auf, in dem Sakramente zu seyn (qu. 77. art. 4). Gabriel Biel wiederholt diese Entscheidung und ergänzt sie durch die neue Bestimmung Occam's, daß wenn der Leib Christi unter der Hostie aufhöre, eine andere Substanz an seine Stelle trete, sey es, daß die alte Brodsubstanz wiederkehre, oder daß eine ganz neue Substanz darin gegenwärtig werde (Dist. XI. qu. 1. G. H.). Darauf hatte bereits Occam das Paradoxon gegründet: quod ex non substantiis (nämlich den substanzlosen Accidentien) potest fieri substantia (l. c. concl. 39). Damit war nun auf sicherer Basis die alte Frage: ob die Accidentien Kraft hätten, zu ernähren, leicht zu entscheiden: da nämlich der Verdauungsproceß die Substanz des Brodes alterirt, so hört mit seinem Beginn die Gegenwart des Leibes Christi unter den Accidentien auf, und folglich wird

ihm durch einen absoluten Akt Gottes unter denselben eine andere Substanz surrogirt, welche die Kraft hat, zu ernähren, die den Accidentien als solchen abgeht. Damit war die Discussion des stercoranistischen Streites für immer abgethan. Wenn außerdem Biel (l. c. H.) dem consekrirten Wein die Fähigkeit zwar nicht zu nähren, wohl aber zu berauschen, zuschreibt, so enthält diese Aussage keinen Widerspruch, sie gründet sich vielmehr auf die Erfahrung, auf die schon Bonaventura verwieß, daß der Geruch des Weines, der ja ein bloßes Accidens der Weinsubstanz ist, auch ohne den Genuß der letzteren eine betäubende Wirkung übe.

Mit diesen Resultaten mußte auch die Beantwortung der Frage, ob der Leib Christi von unvernünftigen Thieren, namentlich Mäusen, wenn sie die Hostie verzehrten, gefressen würde, eine andere Wendung nehmen. Noch der Lombarde hatte auf das Bestimmteste erklärt, daß sie in diesem Falle den Leib Christi nur zu empfangen scheinen, nicht wirklich empfangen, die Entscheidung darüber aber, was sie wirklich empfangen, dem Urtheile Gottes, der es allein wisse, anheimgestellt (lib. IV. Sent. dist. 13. A. in fine). Alexander von Hales hatte dagegen (Summ. P. IV. qu. 45. membr. 1. art. 2.) die Meinung ausgesprochen, daß der Leib Christi von ihnen allerdings genossen werden könne, aber sobald die Hostie mit den Zähnen zermalmt sey, unter ihr zu existiren aufhöre (vgl. Schröckh 28, 65 f.); Bonaventura findet diese Meinung, trotz der sorgfältigen Motivirung, die ihr Alexander gegeben, so frivol, daß sie fromme Ohren nur mit Schauder hören könnten (lib. IV. Sent. dist. 13. art. 2. qu. 1; vgl. Gieseler II, 2. §. 77. Anm. g.); dagegen kehrt Thomas wieder im Wesentlichen zu der Ansicht des Alexander zurück; die Meinung des Lombarden und des Bonaventura, daß, sobald eine Maus oder ein Hund die Hostie berührt, der Leib Christi unter ihr zu seyn aufhöre, findet er im Widerspruch mit der Wahrheit, d. h. der objektiven Realität des Sakramentes; diese fordere, daß, so lange die Species bleibe, und läge sie selbst im Kothe, auch der Leib Christi unter ihr bleibe, den der Herr auch den Feinden zur Kreuzigung überließ, ohne daß durch diese Schmach seine Würde eine Veränderung erlitten hätte; er durchläuft also, wenn die Thiere ihn fressen, denselben Proceß, wie in dem Menschen, d. h. er trennt sich erst von der Species, sobald diese in allen ihren Qualitäten alterirt wird; gleichwohl kann man nicht sagen, daß Mäuse oder Hunde in diesem Falle communiciren, so wenig wie der, welcher, ohne es zu wissen, zufällig ein consekrirte Hostie verschluckt; deshalb läßt sich auch dieser Genuß nicht als dritte Species neben die geistliche und leibliche Nießung stellen (qu. 80. art. 3. ad 3m.). Das Ansehen des Thomas schlug in dieser Frage so entschieden durch, daß die ältere von dem Lombarden vertretene Meinung unter die articuli gestellt wurde, in quibus Magister non tenetur (Gieseler a. a. O.).

Es fragt sich noch, wie die formalen Worte: hoc est corpus meum, exegetisch gefaßt wurden. Gabriel Biel hat dieser Frage in seiner Erklärung des Meßkanon einen eigenen Abschnitt gewidmet und ihre verschiedenen Beantwortungen im Mittelalter darin (lect. 48.) zusammengestellt. Die Berengarianer erklärten wie Zwingli einfach: d a s, nämlich das Brod, i s t d. h. bedeutet meinen Leib. Die Anhänger der Transsubstantiationshypothese konnten sich dabei natürlich nicht beruhigen, da diese Worte, bestimmt die Verwandlung hervorzubringen, sie auch aussprechen mußten. Richard von St. Victor hält das Präsenz für irrelevant und substituirt ihm das Futurum: dieß — nämlich das Brod — w i r d mein Leib seyn. Ihm kommt am nächsten Bonaventura, der hoc gleichfalls auf die unter den Species enthaltene Brodsubstanz bezieht, dagegen durch die Copula e s t nicht den Begriff des identischen Seyns, sondern den der Umwandlung ausgedrückt glaubt; er umschreibt: dieß, d. h. die Brodsubstanz, welche unter diesen Species jetzt noch gegenwärtig ist, wird in meinen Leib transsubstantiirt. Einen neuen Weg schlägt Alexander von Hales ein; er nimmt die Worte signifikativ und operativ zugleich; hoc aber vertritt ihm nicht den Begriff des Zeichens, sondern des Bezeichneten (signatum), geht also dem S i n n e nach auf den Leib Christi selbst; er umschreibt: das,

was durch das Zeichen bezeichnet ist, ist mein Leib. Thomas hat im Grunde nur diese Ansicht vollendet; hoc vertritt ihm ganz allgemein den Begriff der qualitativ unbestimmt gelassenen Substanz, welche unter den Accidentien präsent gedacht und durch das Prädikat dann näher als der Leib Christi bestimmt wird. Der Sinn der Worte ist demnach: das unter den Species Enthaltene ist mein Leib (qu. 75. art. 8. Resp. in fine und besonders qu. 78. art. 5. Resp.*)). Dieser Erklärung schließen sich im Wesentlichen auch Biel (lect. 41. H.) und Bellarmin (III. c. 19.) an. Ich verstehe aber nicht, wie Dieckhoff (Abendmahl S. 148) meinen kann, es sey der Sache nach dieselbe mit Luther's synekdochischer Auffassung. Sämmtliche Scholastiker legen ja den Worten conversiven Sinn bei, was Luther auf das Entschiedenste bestritt. Thomas, Biel und Bellarmin verneinen die Beziehung des hoc auf das Brod ausdrücklich, während Luther zu der sakramentlichen Einigung und der auf sie gestützten praedicatio identica greift, um die Auslegung: das, nämlich dieß Brod, ist mein Leib, exegetisch und dogmatisch als wahr zu erweisen, was kein Scholastiker zugegeben haben würde. Wie nämlich Gott, weil er in Christo mit der menschlichen Natur persönlich geeinigt ist, mit voller Wahrheit Mensch genannt werden kann, so kann mit derselben Wahrheit das Brod, das mit dem Leibe Christi sakramentlich geeinigt ist, oder auch das sakramentliche Ganze, das Brod und Leib zugleich umfaßt, dieser Leib genannt werden (E. A. 36. 290—300; vgl. den Art. „Ubiquität").

d) Bei Weitem die wichtigste und interessanteste Frage, welche die Scholastik unter dem Gesichtspunkt: wie der Leib Christi vermöge der Transsubstantiation im Abendmahle gegenwärtig sey?**) verhandelte, betrifft die Quantität des eucharistischen Leibes und sein räumliches Verhältniß zu der Hostie, unter welcher er enthalten ist. Es ist Rettberg's (Occam und Luther, theol. Studien u. Kritiken Jahrg. 1839, S. 69 f.) und vornehmlich Dieckhoff's Verdienst (S. 105—140), diese Verhandlungen der allgemeinen Aufmerksamkeit näher gebracht zu haben, und neuerdings hat Baur in seinem nachgelassenen Werke (383—391) den Gang dieser auch für das

---

*) Vergl. Hoc non demonstrat ipsa accidentia, sed substantiam sub accidentibus contentam, quae primo fuit panis et postea est corpus Christi (qu. 78. art. 5. ad 2m.).

**) Unter dieser Rubrik faßt Thomas die Lehre von der realen Concomitanz und die oben im Texte weiter erwähnte Untersuchung zusammen. Wenn Dieckhoff S. 104, 135 Anm. u. 142 sagt, die Scholastik behandle die Transsubstantiationslehre nach der Lehre von der Art, wie Christi Leib im Sakramente sey, und beabsichtige damit, die Unabhängigkeit der letzteren von der ersteren anzudeuten, so ist dieß nicht richtig. Die Thatsache der Präsenz, d. h. das Faktum, daß Christi Leib im Sakramente gegenwärtig sey, stellen allerdings die Scholastiker ihren Untersuchungen über die Transsubstantiation voraus; die Frage, wie Christus im Abendmahle gegenwärtig sey, behandeln sie theils vor, theils nach der Transsubstantiationslehre; vorher nämlich meistens dann, wenn sie Peter den Lombarden commentiren, weil dieser sie dist. 10., dagegen die Frage nach der Verwandlung erst dist. 11. gestellt hat, doch weicht auch Albert der Gr. davon ab, indem er den modus praesentiae unter dist. 13. erörtert. Wo dagegen die Scholastiker, wie Thomas in der Summa (vgl. qu. 75 u. 76) und Gabriel Biel in der Expos. can. missae (lect. 39. 40 sq. 43 sq.) den systematischen Gang sich selbst bestimmen, da behandeln sie zuerst die Thatsache der Präsenz, dann die Transsubstantiation als den Grund der Thatsache, und zuletzt die Art der Präsenz. Bei Thomas wird ferner die letztere Frage noch durchaus aus den Bestimmungen des Transsubstantiationsbegriffs beantwortet; erst die spätere Scholastik, auf die Dieckhoff seine Studien beschränkt hat, erörtert die Art der Präsenz unabhängig von der Transsubstantiation; es mag dieß zum Theil in dem bereits auftauchenden Zweifel an der spekulativen Nothwendigkeit des Transsubstantiationsdogma seinen Grund haben, worin sich bereits die innere Zersetzung der mittelalterlichen Doktrin unverkennbar ankündigt. Dieckhoff's Behauptung hat übrigens eine confessionelle Tendenz; er möchte uns damit glauben machen, daß die mittelalterlichen Spekulationen über die Thatsache und die Art und Weise der leiblichen Gegenwart Christi im Abendmahle viel Gesundes enthalten und darum der vollständigen, wahren und für alle Zeiten gültigen Lösung des Problems durch Luther vorgearbeitet haben, während die Transsubstantiationslehre schlechthin verwerflich sey. Darum redet er so oft und so geflissentlich von der Unabhängigkeit beider Lehren, obgleich die erstere nur als Frucht auf dem Stamme der letzteren erwachsen ist und sich erst später von ihr emancipirt hat.

Verständniß der Reformationszeit wichtigen Entwickelung mit der ihm eigen gewesenen logischen und metaphysischen Schärfe in gedrängter Uebersicht zusammengefaßt. Ich gebe in dem Folgenden das Resultat meines eigenen Quellenstudiums wieder.

Der Identität des eucharistischen Leibes mit dem Leibe Christi im Himmel, welche durch die Transsubstantiationslehre erwiesen werden sollte, mußte ein starkes Bedenken in der sinnlichen Wahrnehmung entgegentreten. Der Leib Christi im Himmel wurde nämlich, wie wir bereits sahen, abgesehen von dem Prädikate der Impassibilität und Unsterblichkeit, das man ihm beilegte, in derselben Weise existirend gedacht, wie er einst auf Erden gewandelt war; er muß nach dieser Auffassung also auch sitzend zur Rechten Gottes in quantitativer Weise existiren, mithin einen bestimmten, seiner Ausdehnung entsprechenden Raum erfüllen, so daß das Ganze des Leibes diesen ganzen Raum und jeder einzelne Theil des Leibes wieder seinen besonderen, mit keinem anderen getheilten Theil dieses Raumes einnimmt. Diese Art des quantitativen Seyns, die der quantitative Leib Christi im Himmel, wie einst auf Erden, mit allen ihrer Natur nach quantitativen materiellen Erscheinungen gemein hat, nannte man esse dimensive oder circumscriptive (vgl. Bonaventura l. IV. dist. 10. P. 1. art. 1. qu. 4: illud dicitur esse dimensive alicubi, quod ita est in illo, quod totum in toto et pars in parte secundum commensurationem). So kann er aber augenscheinlich nicht unter der ungleich kleineren Hostie enthalten seyn; dieser Einwurf, der die ganze Theorie bedroht, wird von Thomas in den Worten formulirt: Corpus majoris quantitatis non potest totum contineri sub minoris quantitatis mensura. Sed mensura panis et vini consecrati est multo minor, quam propria mensura corporis. Non potest ergo esse, quod totus Christus sub hoc sacramento contineatur (Summ. P. 3. qu. 76. art. 1. Objectio 3). Diesem Einwurfe konnte man nur mit dem Satze begegnen, womit einst Guitmund nachzuweisen versucht hatte, daß auch nach katholischer Annahme durch das Brechen der Hostie der Leib Christi nicht mitgebrochen werde, mit dem Satze nämlich, daß der Leib Christi im Sakramente, obgleich ein und derselbe mit dem im Himmel, doch im Sakramente eine andere Existenzweise habe, als im Himmel, er existire nämlich im Sakramente nicht in quantitativer Weise, so daß das Ganze den ganzen Raum und jeder Theil seinen besonderen Raumtheil erfülle, sondern in quantitätsloser Weise, so daß der Leib Christi ganz in der ganzen Hostie und wiederum ganz in jedem Theile derselben sey (vgl. Bonaventura a. a. O. qu. 5. Concl.: corpus Christi vere existens in hostia est totum in toto et totum in qualibet parte). Dieser Satz, der früher nur eine peripherische Stellung zur Transsubstantiationslehre hatte, da er nur zur Widerlegung eines einzelnen Einwurfs diente, erhielt durch die Scholastik eine centrale Stellung in der Abendmahlslehre überhaupt; er beantwortete nun die Frage nach der eigenthümlichen Art, wie der Leib Christi im Abendmahle gegenwärtig sey. Diese eigenthümliche sakramentale Seynsweise des Leibes erhielt im Unterschiede von dem esse circumscriptive seit Occam (quodl. I. qu. 4.) den Namen esse diffinitive oder definitive *). Die wesentliche Frage, auf die hier Alles ankam und um die sich der Gegensatz der Systeme in diesem Punkte bewegte, war nun die, ob der Leib Christi,

*) Es ist daher nicht ganz richtig, wenn Dieckhoff S. 111 schon von Thomas' Zeit sagt: „nun stand in der kirchlichen Lehre der Satz fest, daß der Leib Christi in den ausgedehnten Zeichen nicht als extensum ist" [oder vielmehr richtiger: nicht extensive ist], „sondern definitive". Dem Sinne nach stand dieß allerdings fest, aber nicht der Bezeichnung nach, denn esse definitive drückt zu Thomas' Zeit noch einen ganz anderen, dem esse circumscriptive verwandten Begriff aus, nämlich die Existenzweise der Dinge, kraft deren diese nicht an zwei Orten zugleich existiren können, denn, sagt Bonaventura, illud loco diffinitur, quod est in uno solo loco, sed corpus Christi sub sacramento est in pluribus locis, und daraus schließt er, daß der Leib Christi in der consekrirten Hostie nicht diffinitive sey, nämlich in dem zu seiner Zeit üblichen Sinne des Worts (ibid. qu. 3). In demselben Sinne beweist Thomas (qu. 76. art. 5. ad 1m.), daß der Leib Christi im Sakrament weder definitive noch circumscriptive seyn könne.

dem Alle die gleiche Existenzweise im Abendmahle beilegten, wie sie durch das totum in toto et totum in qualibet parte bestimmt war, im Sakramente aufhöre, an sich ein quantum oder extensum zu seyn, oder ob er an sich ein solches allerdings auch im Sakrament sey, aber trotzdem in demselben nur in quantitätloser Weise, also ohne modus quantitativus in der Hostie existire? Daß ihm in seiner himmlischen Existenz nicht bloß das Attribut der Quantität, sondern auch der modus quantitativus, mithin das esse circumscriptive zukomme, darüber waren Alle einverstanden.

Die ältere realistische Scholastik legte bekanntlich der Quantität, wie den übrigen absoluten Accidentien, eine selbständige, von der Substanz wie von den Qualitäten unterschiedene reale Existenz bei, sie betrachtete sie als ein in der Mitte zwischen der an sich unquantitativen Substanz und den an sich nicht quantitativen Qualitäten stehendes reales Ding, durch dessen Verbindung mit der Substanz oder einer Qualität, diese erst zu res quantae würden, erst eine Ausdehnung erhielten, erst einen bestimmten Raum einnähmen (vgl. Biel's Kritik des realistischen Quantitätsbegriffs, expos. can. miss. lect. 43. Lit. E.). Da der Realismus somit die Quantität nicht als eine den materiellen Dingen an sich zukommende unveräußerliche Bestimmtheit, sondern als eine fremde, ihnen nur von außen erst gleichsam zugekommene Bestimmung, als ein Superadditum ansah, so konnte er einräumen, daß dieselbe auch von ihnen abgelöst werden könne, ohne daß sie dadurch in ihrem wesentlichen Seyn irgendwie alterirt würden. Demnach mußte es dem Realismus am Nächsten liegen, anzunehmen, daß der Leib Christi nicht als quantum und folglich auch ohne modus quantitativus in der Hostie gegenwärtig und doch derselbe wie im Himmel sey. In der That hat es nicht an Solchen gefehlt, welche, davon ausgehend, daß der modus quantitativus der Quantität wesentlich und darum von ihrem Begriffe nicht zu trennen sey, behaupteten, daß das Accidens der Quantität nur dem Leibe Christi im Himmel zukomme, aber nicht dem Leibe Christi im Sakrament, hier habe er keine Ausdehnung. Fragt man, wie das zu denken sey, so antworten sie: Gott kann einen Theil des Leibes in den anderen, und in diesen wieder einen anderen gleichsam hineintreten lassen (subintrare), so daß zuletzt kein Theil mehr unter und neben dem anderen, sondern jeder nur in dem anderen existirt und das Ganze die denkbar kleinste natürliche Quantität hat. Daß damit auch die Gestalt (figura) des Leibes aufgehoben sey, beirrt diese Anschauung nicht; ihr genügt es, daß nur die Realität der Materie und Form, die Realität der Substanz als solcher, gewahrt bleibe. Wer die Vertreter dieser Subintrationstheorie waren, wissen wir nicht, wir lernen nur den Inhalt derselben durch das historische Referat Albert's des Großen (IV. dist. 13. art. 10), des Duns Scotus (IV. dist. 10. qu. 1.) und Gabriel Biel's (l. c. Lit. F.) kennen. Der Anstoß, den man an ihr nahm, beruhte nicht darin, daß sie die Quantität als etwas von der Substanz Ablösbares betrachtete, — dieß gibt im Gegentheile Bonaventura ausdrücklich zu (l. c. qu. 2: quamvis substantia possit abstrahi a quantitate u. s. w.) —, sondern daß der Leib Christi, wie Bonaventura hervorhebt (a. a. O.), wenn er als non quantum im Abendmahle gegenwärtig wäre, auch weder ein lebendiger, noch ein organischer und folglich nicht mit dem himmlischen ein und derselbe seyn könne, oder, was besonders Albert der Große (dist. 13. art. 10.) und Duns Scotus (dist. 10. qu. 1.) zu bedenken geben, daß unter dieser Voraussetzung der eucharistische Leib nicht einen Theil neben dem anderen, folglich auch keine Glieder, keine Nase, keine Augen, keinen Mund, keinen Abstand des Hauptes von dem Fuß, folglich keine Gestalt (figura) haben und demgemäß auch kein beseelter Leib seyn könne. So sah man sich genöthigt, die Lösung des Problems auf anderem Wege zu versuchen; es galt nichts Geringeres, als den Nachweis zu liefern, daß Quantität vorhanden seyn könne, ohne im Raume als solche zur Erscheinung zu kommen, oder daß der Begriff eines Ausgedehnten ohne räumliche Ausdehnung keinen Widerspruch in sich schließe. So formulirt Bonaventura der Scholastik ihre Aufgabe in den Worten (l. c. qu. 4. Conclus.): Corpus Christi vere existens in hostia conse-

crata, licet habeat ibi propriam dimensionem, non tamen est ibi dimensive [sive circumscriptive].

Der Erste, der diese These dialektisch in Beziehung auf das Abendmahl durchzuführen versuchte, ist Thomas von Aquino. Er legte seiner Lösung die Begriffe der Verwandlung und der Concomitanz zu Grunde. Die Verwandlung hat zu ihren Terminen nicht die Dimensionen, sondern die Substanzen; da nämlich die Dimensionen des Brodes, wie die übrigen Accidentien, auch nach der Consekration bleiben, so werden sie nicht in die Dimensionen des erhöhten Leibes Christi, sondern nur die Substanz des Brodes wird in die Substanz dieses Leibes verwandelt (qu. 76. art. 1. ad 3m.) Kraft der Verwandlung (ex vi hujus sacramenti), ist daher auch nur die Substanz des Leibes Christi auf dem Altare; da aber der Leib Christi in dem Sakramente so gegenwärtig ist, wie er in dem Himmel existirt, so darf auch seine dimensive Quantität nicht fehlen; da diese aber nur concomitanter und gewissermaßen per accidens im Sakramente ist (art. 4. ad 1m.), so ist sie darin auch nicht auf ihre eigene Weise (secundum proprium modum), sondern nur nach der Weise der Substanz (per modum substantiae, art. 4. Resp.); näher: der Leib Christi ist im Sakramente nicht so gegenwärtig, wie seine dimensive Quantität unter der dimensiven Quantität des Raumes, sondern wie seine Substanz unter ihren eigenen Dimensionen besteht (art. 3). Es ist also ein zweifacher modus zu unterscheiden, der modus quantitatis oder dimensionum und der modus substantiae. Dieser ist das Präcedens, jener das Consequens. Die Eigenthümlichkeit des ersteren besteht darin, daß nach ihm der ganze Körper den ganzen Raum und jeder einzelne Theil des Körpers darin seinen besonderen Raumtheil einnimmt (totum in toto und pars in parte); die des anderen spricht sich umgekehrt darin aus, daß die Natur der Substanz (natura substantiae) ganz im ganzen Raum und ganz in jedem Theile desselben enthalten ist (tota in toto et tota in qualibet parte), wie man dieß an der Luft und dem Brode sieht, deren Natur nicht bloß in dem Ganzen, sondern auch in jedem Theile nach ihrer Totalität enthalten ist. Eben so ist der ganze Christus in jedem Theile der Hostie, nicht bloß der gebrochenen, sondern auch der ungebrochenen vorhanden (art. 3 u. 4). Nach dieser Voraussetzung kann es Thomas nur verneinen, daß der Leib Christi im Sakramente räumlich (sicut in loco) sey; auf den Einwurf, daß doch der Raum der Species nicht leer gedacht werden könne (denn nach Aristoteles gibt es keinen leeren Raum), antwortet er, dieser Raum sey allerdings erfüllt, aber nicht von der unräumlich darin existirenden Substanz des Leibes, sondern nur von den Species des Brodes, die nach der Verwandlung ihrer früheren Substanz noch immer ihre alten Dimensionen beibehalten (art. 5. Resp. u. ad 2m.). Der vermittelnde Gedanke dieser Theorie liegt demnach darin, daß das, was kraft der Verwandlung im Sakramente ist, also der direkte Terminus derselben, auch mit Nothwendigkeit da ist, was dagegen seine Gegenwart bloß der Concomitanz verdankt, darin auch nur eine zufällige Existenz haben kann und mithin jenem, wenn es die Natur des Sakramentes fordert, seine Eigenthümlichkeit opfern muß. In diesem Verhältnisse nun stehen zu einander die Substanz des Leibes Christi und seine dimensive Quantität; die letztere hat darum als das rein Accidentelle ihren eigenthümlichen modus essendi dem Modus der Substanz unterzuordnen; sie ist nur nach dem letzteren im Sakramente gegenwärtig. Daß Thomas sein angestrebtes Ziel, den Nachweis, daß der ganze Leib Christi in jedem Theile der Hostie enthalten sey, nicht erreicht, leuchtet ein; wir ersehen dieß schon an seinen beiden Beispielen; denn da weder in jedem Theile des Luftraums die ganze Luft, noch in jedem Theile des Laib Brodes das ganze Brod, sondern nur die ganze Natur der einen und des anderen, d. h. ein der Natur der Substanz gleichartiger, weil alle ihre Grundstoffe in sich zusammenfassender, Theil des Ganzen enthalten ist, so beweist diese Analogie auf das Schlagendste das Gegentheil dessen, was sie beweisen will, nämlich daß auch nicht der ganze Leib Christi, sondern höchstens nur ein nach seiner materiellen Zusammensetzung der ganzen Natur desselben gleichartiger Theil

in der Hostie oder in ihren einzelnen Theilen gegenwärtig seyn kann. Der dialektische Fehler des Thomas liegt also darin, daß er der Natur der Substanz (d. h. der qualitativen Beschaffenheit derselben) im Fortgange der Beweisführung die Substanz selbst substituirt, ohne zu bedenken, daß beides doch zwei nicht zu verwechselnde Begriffe sind. Wie sollen wir uns ferner die Beschaffenheit des eucharistischen Leibes nach den näheren Bestimmungen denken, unter welche er ihn stellt, d. h. als quantum ohne im Raum erscheinende Quantität? Er sagt ausdrücklich (art. 3. ad 2m.): die Distanz der Theile, welche der organische Körper zeige und welche dem wahren (sic!) Leibe, dem Leibe im Himmel eigne, sey nicht in dem Sakramente, woraus sich dann als unabweisbare Consequenz weiter ergibt, daß im Sakramente der Leib Christi weder eine Gestalt hat, noch — was Bonaventura mit Recht fordert — ein organischer, ein wahrer Leib ist, und daß somit auch der eucharistische Leib mit dem himmlischen nicht ein und derselbe seyn kann. Ueberhaupt ist, was den Raum, in welchem er gegenwärtig ist, nicht erfüllt — wie dieß Thomas vom eucharistischen Leibe annimmt — kein Leib, denn es fehlen die drei Dimensionen, sondern nur ein mathematischer Punkt. So kommt Thomas der Sache nach im Wesentlichen auf die Subintrationstheorie zurück: er zerstört wie diese mit der Quantität des Leibes, die er zu retten meint, auch seine Leiblichkeit. Trotz dieser in die Augen springenden Mängel ist die Thomistische Theorie, deren Consequenz selbst Bellarmin nicht vollständig erkannt hat (er meint, Thomas habe dem eucharistischen Leibe Gestalt beigelegt, l. c. cap. 6.), in den römischen Katechismus übergegangen (qu. 42).

Es trifft demnach die Lehre des Thomas derselbe Einwand, den Scotus mit Albert dem Großen gegen die Subintrationstheorie erhob, nämlich daß sie mit der distantia partium auch die Gliederung und die figura des Leibes aufhebe. Gegen Thomas macht Scotus noch die weitere Instanz geltend, was in dem Sakramente gegenwärtig sey, möge es als erster oder zweiter Terminus, möge es kraft der Verwandlung direkt oder indirekt gegenwärtig seyn, das müsse, so gewiß es überhaupt Gegenwart habe, auch eben so gewiß alle die Eigenthümlichkeiten, die ihm seinem Begriffe nach nothwendig zukämen, in seinem sakramentlichen Gegenwärtigseyn bewahren. Es kam nun darauf an, diese Grundsätze in einer neuen Doktrin durchzuführen und damit die ungenügende thomistische zu überwinden. Duns Scotus unterscheidet in dem quantitativen Seyn eines Dinges zwei Positionen: die erste drückt den Begriff der Quantität an sich, die zweite das Verhältniß des Quantums zum Raume aus. Das Wesen der ersten Position, der Quantität an sich, bezeichnet er als differentia quantitatis, deren Inhalt er näher als ordo partium ad totum angibt, d. h. als Verhältniß der Theile zum Ganzen; vermöge der differentia quantitatis differenziren sich die einzelnen Theile des Körpers, sie treten auseinander, so daß pars extra partem, pars juxta partem zu liegen kommt, und schließen sich wieder zum Ganzen zusammen. Aber dieser ordo partium ad totum ist eine rein innerliche Position (positio intrinseca), er kommt dem Quantum zu, sofern es in seinem Verhalten zu sich selbst, für sich allein, absolut gefaßt wird, ohne alle Beziehung zu einem anderen außer ihm und neben ihm existirenden Quantum (sine respectu extrinsecus adveniente). Eine solche Beziehung nach außen empfängt das Quantum erst dadurch, daß es in den Raum eintritt und zu ihm ein Verhältniß gewinnt. Dieß ist die äußere Position (positio extrinseca); diese specificirt sich wieder in zwei Positionen, die erste hat ihre nähere Bestimmung in dem ordo locati ad locum, kraft dessen das Quantum als Ganzes im Raume überhaupt stehend gedacht wird; die zweite in dem ordo commensurativus partis locati ad certam partem loci, kraft dessen jeder einzelne Theil des Quantum zu einem einzelnen ihm allein zukommenden Theile des Raumes in eine bestimmte commensurative Beziehung tritt. Der ordo locati ad locum bestimmt sich näher als Coexistenz zweier Quanta, abgesehen von der Coextension ihrer Theile (coexistentia quanti ad aliud quantum sine tamen coextensione partium); der ordo partis ad partem, den Scotus auch positio situs nennt, fügt zu der

Coexistenz der Quanta auch die Coextension der Theile hinzu. Es liegt am Tage, daß diese Unterschiede rein logischer Natur sind; Scotus aber gibt ihnen nach dem realistischen Standpunkte, der den logischen Verhältnissen sofort auch Realität beilegt, ohne Weiteres eine metaphysische Bedeutung; weil von diesen drei Positionen die erste sich ohne die beiden letzteren und die beiden ersten wiederum ohne die letzte denken lassen, so können sie auch so bestehen: Gottes Allmacht kann ein Ding außerhalb des Raumes stellen und dann hat nur der ordo partium ad totum, die rein innere Position für sich allein Wirklichkeit; er kann es aber auch eben so gut in dem Raume so belassen, daß es zwar als Quantum mit dem Raum als einem anderen Quantum coexistirt, aber ohne die dritte Position, d. h. ohne daß seine Theile zu den Theilen des Raumes in das commensurative Verhältniß der Coextension treten, ohne daß das Ganze den ganzen Raum, den es einnimmt, und jeder seiner Theile den ihm allein zukommenden Raumtheil ausfüllt. Diese Coexistenz ohne Coextension nun kommt durch einen absoluten Willensakt Gottes, durch ein Wunder, in der Art und Weise zur Verwirklichung, wie der Leib Christi in dem Abendmahle, obgleich selbst als Quantum unter der Species existirend, dennoch ohne esse circumscriptive, ohne modus quantitativus in dem Raume der Species gegenwärtig ist: da nämlich seine Theile sich nicht commensurativ zu den einzelnen Theilen der Hostie verhalten, unter der er doch enthalten ist, so kann er totum in toto und totum in qualibet parte hostiae gegenwärtig seyn (in lib. IV. Sent., dist. 10. qu. 1.; vgl. Biel, Expos. can. miss. lect. 43. Litt. G.). Was diese Theorie vor der Thomistischen voraus hat, ist, wie auch Biel anerkennt (Lit. H.), daß in ihr der Quantitätsbegriff nicht verflüchtigt, sondern in dem ordo partium ad totum wirklich festgehalten wird und daß in der positio intrinseca als positio partis extra partem auch die wirkliche Gestalt des Leibes Christi in der Hostie gewahrt bleibt; der dialektische Fehler des Scotus aber tritt nicht minder klar zu Tage; er liegt in der realistischen Auffassung des Raumes als eines Quantums; denn wenn der Begriff des Raumes uns doch erst daran zum Bewußtseyn kommt, daß ein Ding neben und außer dem anderen existirt, so daß von dem einen zum anderen eine Bewegung möglich ist, so ist auch mit der differentia quantitatis, mit dem habere partem extra partem, bereits der Begriff des Raumes und folglich die Beziehung des Quantums zum Raume mit Allem, was sie in sich schließt, auch mit der coextensio commensurativa partium locati ad partes loci gesetzt, und keines dieser begrifflichen Momente läßt sich in der Wirklichkeit von dem anderen trennen. Ungeachtet dieses evidenten Mangels hat Bellarmin, der sich in diesem Punkte von Thomas nicht befriedigt fühlte, die Lehre des Scotus nach ihrer wichtigsten Bestimmung aufgenommen. Er bezeichnet (c. 5.) als erstes Merkmal der Größe oder Quantität das extensum esse et partem habere extra partem ac proinde situm quendam intrinsecum et ordinem ac dispositionem partium; vermöge dieses Essentiale, sagt er, lasse sich kein Körper ohne die drei Dimensionen denken; davon zu unterscheiden sey als zweites Moment das coextendi loco seu commensurari loco et habere situm extrinsecum in ordine ad locum; und auch als drittes das extrudere aliud corpus ex loco seu non pati secum aliam magnitudinem in loco sibi adaequato. Da nun jedes dieser beiden letzten Merkmale (logisch) aus dem vorhergehenden folge und kein vorhergehendes durch das nachfolgende bedingt sey, so könne Gottes Allmacht das zweite und dritte von dem ersten trennen und diesem absolute Wirklichkeit geben. Die gemeinsame Ansicht der Katholiken sey daher, daß die ganze Größe des Leibes Christi in dem Abendmahle gegenwärtig sey, aber nur mit dem ersten ihr wesentlich zukommenden Merkmale, nicht mit den beiden anderen, welche auf der Beziehung der Quantität zum Raume beruhen.

In eine neue Phase ihrer Entwickelung trat diese Lehre mit dem Nominalismus. Occam's Kritik richtet sich zunächst gegen die realistische Auffassung des Quantitätsbegriffes. Er bestreitet, daß der ordo partium in toto ohne ordo partium in loco seyn könne; wo ein ordo inter partes distantes vorhanden sey, da sey eine lokale Be-

wegung von einem zum anderen Theile möglich, da sey mithin der Begriff des Raumes bereits gesetzt, da müsse auch jeder Theil des Körpers einem besonderen Theile des Raumes correspondiren (in Sent. lib. IV. qu. 4. Lit. E). So zerstört er unerbittlich die scotistische Fiktion einer Coexistenz zweier Quanta ohne räumliche Coextension. Nun aber kam es darauf an, den überwundenen realistischen Quantitätsbegriff durch einen neuen zu ersetzen. Occam widerspricht der bis dahin gang und gäbe gewesenen Annahme, daß die Quantität oder Extension ein zwischen Substanz und Qualität in der Mitte stehendes und von beiden verschiedenes reales Ding für sich sey; sie ist ihm vielmehr mit der Substanz und mit der Qualität, an der sie sich als Accidens findet, realiter ein und dasselbe, sie bezeichnet das Ding selbst, insofern es ein Quantum ist, insofern es partem extra partem, partem distantem situ ab alia hat und muß daher auch im Raume zur Erscheinung kommen; sie ist res circumscriptive existens in loco, das im Raume circumscriptive existirende Ding selbst, mag es näher Substanz oder Qualität seyn (Tractat. de sacram. altaris, Einleitung, Bogen D, vgl. die Stelle bei Rettberg a. a. O. S. 86). Diese Definition drückt so haarscharf das Wesen und den Umfang des Quantitätsbegriffes aus, daß sie sich auch umdrehen läßt; er sagt daher: wenn eine Substanz oder Qualität so mit dem Raume coexistirt, daß das Ganze dem Ganzen und jeder Theil einem besonderen Theile coexistent ist, dann heißt diese Substanz oder Qualität Quantität. Daraus ergibt sich sofort die Folgerung: Wenn sie aber so mit dem Raume coexistirt, daß das Ganze dem Ganzen und das Ganze jedem einzelnen Theile coexistirt, dann heißt sie nicht Quantität oder res quanta, dann erleidet der Name und der von den quantis abstrahirte an sich wesenlose Begriff der Quantität auf sie keine Anwendung, er kann nicht von ihr prädicirt werden, sie ist ein non quantum, ein non extensum (In libr. IV. qu. 4. Lit. G). Jene Existenzweise nennt er, wie bisher, esse circumscriptive, diese dagegen bezeichnet er im Widerspruche mit der bisher üblichen Bedeutung des Wortes als esse diffinitive. Es würde daraus zunächst folgen, daß, wie das esse circumscriptive den materiellen und mithin theilbaren Dingen zukommt, welche Quanta sind, so auch das esse definitive nur den immateriellen, körperlosen und mithin untheilbaren Dingen zugeschrieben werden kann, die als res non quantae, non extensae angesehen werden müssen. In diesem Sinne erläutert daher auch Occam, daß ein Engel an sich am ganzen Orte und an jedem Theile desselben, daß die intellektuelle Seele im ganzen Körper und ebenso im einzelnen Gliede desselben sey. Aber er behauptet sofort, daß es keinen Widerspruch in sich schließe, wenn auch für theilbare Dinge dieselbe Möglichkeit in Anspruch genommen werde; ja in Beziehung auf den Leib Christi im Sakramente müsse dieß unbedingt als Wirklichkeit behauptet werden, er habe darin esse diffinitive, er existire darin nicht bloß, wie die Früheren behauptet haben in quantitätloser Weise, sondern an sich als non quantum, als non extensum. Man wird fragen, wie er sich dieß gedacht habe? Rettberg sagt S. 89 mit Unrecht, er habe nur geradezu behauptet, was vom ungetheilten geistigen Seyn gilt, dasselbe gelte auch vom theilbaren, materiellen Seyn eines Leibes. Allerdings durfte Occam für seine Behauptung sich nicht auf die Beschaffenheit des Leibes Christi als eines verklärten (gloriosum) berufen, denn auch im Himmel existirt er als verklärter und doch als quantum, die Negation der Quantität kann ihm mithin kein Merkmal der Verklärung seyn und er sagt von diesem Standpunkt aus mit Recht: gloria vel non gloria nihil facit ad hoc (ibid. Lit. K). Dennoch zeigt er näher, wie er sich das esse diffinitive oder die Quantitätlosigkeit körperlicher Dinge als möglich denkt; er verweist auf den Naturproceß der Condensation oder Verdichtung, welcher zur Folge hat, daß eine Substanz, die früher eine größere Ausdehnung hatte, nun zu einer geringeren zusammenschrumpft; schließt dieß keinen Widerspruch in sich, so ist auch nicht widersprechend, daß dieselbe Substanz so condensirt wird, daß sie ohne alle Ausdehnung existirt; denn das zweite ist der göttlichen Allmacht ebenso sehr möglich, als das erste; so nun verhält es sich mit dem Leibe Christi, wie er im Sakramente ist, in der That

(Lit H. vgl. Gabriel Biel, Expos. lect. 43. Lit. O). Was also die Subintrationstheorie durch das Subintriren eines Theiles des Leibes in den anderen erklärt, vermittelt Occam durch die Theorie der Condensation; das Resultat ist dasselbe, der Leib Christi ist ohne alle Extension im Sakramente; er existirt darin nur als untheilbarer mathematischer Punkt, als Atom ohne Dimensionen, wobei freilich der Nachweis fehlt, mit welchem Recht einem Ding, das keine Dimension hat, noch das Prädikat des Körpers und des Leibes beigelegt werden kann. Als solches kann er denn auch begreiflicherweise keine Gestalt haben, er ist überhaupt im Sakramente nicht als organischer Leib, dieß wird wieder auf Gottes schrankenlose Allmacht zurückgeführt, der nichts unmöglich ist*). So endet die nominalistische Scholastik mit demselben Resultate, mit welchem die realistische begonnen hatte: mit der Behauptung, daß der Leib Christi als non quantum und mithin gestaltlos im Abendmahle gegenwärtig sey. Sie hat einen Kreislauf durchlaufen, um auf ihr ursprüngliches Ergebniß wieder zurückzukommen; nur Duns Scotus hat einen obgleich vergeblichen, doch immerhin scharfsinnigen Versuch gemacht, der von Bonaventura aufgestellten These wirklich gerecht zu werden, und wir begreifen darum, warum der feinblickende Bellarmin diesen schwachen Rettungsanker für das katholische Dogma ergriffen hat: es war ein Akt der Verzweiflung.

Gabriel Biel, der sich strenge an Occam anschließt, hat uns aber auch noch eingehender über die Natur des eucharistischen Leibes belehrt, aber freilich in einer Weise, die weniger geeignet ist, bescheidene Zweifel an der Denkbarkeit der Sache zu lösen, als sie zu vermehren. Da auch er die punktuelle Untheilbarkeit desselben behauptet (l. c. Lit. O), so muß er mit Occam (Centil. theol. concl. 20) die Simultaneität aller einzelnen Theile des Leibes Christi in demselben Punkte der Hostie annehmen, dennoch nennt ihn Biel einen wahren, organisirten, vollständigen, vollkommenen Leib, dessen Theile noch immer verschieden und nicht vermischt sind; obgleich Haupt, Auge, Finger, Hand an demselben Orte, der nicht über den mathematischen Punkt hinausreicht, zusammen ohne Ausdehnung coexistiren, so ist doch das Auge ein Theil des Hauptes und nicht der Füße, der Finger ein Theil der Hand und nicht des Halses u. s. w. Es bleibt ebenso der Unterschied der Organe und ihrer Funktionen vollständig gewahrt: das Auge ist, obgleich es keine Ausdehnung im Raume und keine Gestalt hat, dennoch ein wahres Auge; mit ihm und nicht mit der Hand sieht Christus im Sakramente (Biel l. c. Lit. P u. Q). Ja, Occam behauptet sogar, daß Christi Auge von dem einen Theile der Hostie aus sich in dem andern Theile derselben sehen und erkennen könne (In lib. IV. qu. 5. Lit. L). Damit ist freilich die andere Behauptung Biel's, daß Christus zwar im Himmel, aber nicht im Sakramente leiblich und organisch empfinde, nicht zu vereinen (In lib. IV. dist. X. qu. unic. Lit. K. conclus. 11). Daß das leibliche Auge des Menschen den Leib Christi, wie er diffinitive (oder nach Thomas Ausdruck: per modum substantiae) im Sakramente gegenwärtig ist, nicht sehen kann, versteht sich unter dieser Voraussetzung von selbst; nur der übernatürlichen Intelligenz Gottes und der analogen Intelligenz der Engel und der seligen Geister ist er in dieser Existenz wahrnehmbar; von der intellektuellen Seele des Wandrers kann er nur mit dem Glauben in der Hostie wahrgenommen werden; ebenso von den Teufeln, die zwar dem Glauben

---

*) Sicut Deus facit corpus suum sine extensione et quantitate, ita sine figura, nec plus est inconveniens de uno, quam de alio (Lit. L.). Wie weit man sich auf Dieckhoff's Referate verlassen kann (er wirft nämlich dem seligen Rettberg sein ungetreues Referiren vor), zeigt seine Uebersetzung dieser Worte S. 129: „wie Gott seinen eigenen Körper ohne Ausdehnung und Quantität, überall ohne figura macht, so kann es auch in Beziehung auf den Leib Christi geschehen." Ich weiß nicht, was sich Dieckhoff unter dem Körper Gottes denkt; Occam aber hat darunter nur den Leib Christi selbst verstanden, den die Scholastiker häufig corpus Dei nennen. Der Sinn der Worte ist: „wie Gott seinen Leib ohne Ausdehnung und Quantität macht, so macht er ihn auch ohne Gestalt; das eine ist nicht unvernünftiger als das Andere." Man vergl. auch Dieckhoff's weitere Erörterungen über den Leib Gottes S. 138, die natürlich auf demselben Mißverständniß ruhen.

widerstreben, aber nach Jakobus 2, 19. sich dennoch mit Zittern zu ihm bequemen müssen. So schon Thomas (qu. 76. art. 7) und im Wesentlichen auch Gabriel Biel (Expos. lect. 45. Lit. T—Z).

Zwei Schwierigkeiten konnte sich doch auch Occam nicht ganz verschweigen. Die erstere liegt in der Frage: wie kann der eine Leib verschiedenen Orten zugleich coexistiren? die andere in der weiteren: wie können die verschiedenen Theile des einen Leibes dem einen Orte coexistiren? Wer diese beiden richtig löse, meint er, habe den Schlüssel zu dem ganzen Geheimniß, und wir können ihm darin nur zustimmen, müssen aber um so mehr bedauern, daß er den gordischen Knoten nur zerhauen hat. Für die erste Möglichkeit stützt er sich nämlich auf die Thatsache, daß auch die intellektuelle Seele, die doch kein Leib ist, im ganzen Leib und ebenso in allen verschiedenen Theilen, und daß ein Engel nicht bloß am ganzen Orte, sondern auch in den verschiedenen Raumtheilen desselben ganz gegenwärtig seyn könne; was von den verschiedenen Theilen eines Leibes und eines Raumes gilt, muß nun auch von den verschiedenen Orten selbst gelten. Für die zweite bezieht er sich auf die einfache Behauptung, daß nicht bloß zwei Engel, sondern ebenso zwei Körper einem Orte coexistiren könnten; was aber von zwei verschiedenen Körpern, mögen sie gloriosa seyn oder nicht, ausgesagt werden kann, muß auch von den verschiedenen Theilen eines Leibes prädicirt werden können (In libr. IV. qu. 4. Lit. H—K). Als Beispiele für die Coexistenz zweier Körper an einem Orte führt er Tract. de sacr. altar. c. 6. an, daß Jesus durch verschlossene Thüren zu seinen Jüngern eingegangen, daß er durch den verschlossenen Mutterschooß in die Welt eingetreten und ohne einen himmlischen Körper zu theilen zum Himmel aufgefahren sey.

Wir bewegen uns hier in einer Welt der Wunder, für die der Maßstab unserer Begriffe nicht mehr ausreicht und der gegenüber wir auf jedes Begreifen zu verzichten haben. Diesen Eindruck empfangen wir noch mehr von einer Reihe von Paradoxen, welche Occam in dem Centilogium als Folgerungen aus der Annahme des esse definitive des Leibes Christi als non quantum im Abendmahle ableitet, die wir aber hier nicht mit Stillschweigen übergehen können, da sie Luther zur Begründung seiner Ubiquitätslehre aus der nominalistischen Scholastik entlehnt hat und sie somit in die Fortbildung des Dogma von der realen Präsenz Christi im Abendmahle sehr wirksam eingegriffen haben. Obgleich nämlich durch den Begriff des esse diffinitive, in welchem der Leib zum untheilbaren mathematischen Punkte ohne alle Dimensionen condensirt und folglich der Merkmale der Leiblichkeit entkleidet erscheint, jede Fähigkeit desselben einen Ort räumlich zu erfüllen ausgeschlossen seyn muß, so recurrirt nichtsdestoweniger Occam auf den von ihm aufgehobenen Begriff des Leibes und behauptet, daß derselbe, obgleich nicht extensiv im Raume existirend, trotzdem einen Ort ausfüllen könne. Er stellt concl. 21. die These: quod aliquod corpus replet aliquem locum extensive, quod tamen non est in loco extensive. Er beweist dieß so: omne corpus *replet* suum locum, corpus Christi est corpus, ergo corpus Christi *replet* suum locum — als wenn ein Leib, nachdem ihm alle Extension entzogen ist, noch ein Leib wäre, noch einen Raum erfüllen könnte! Von diesem Punkte schreitet er (concl. 22.) zu der weiteren These: *auch den größten Raum kann der Leib Christi erfüllen* (quod non est dare maximum locum, quem corpus Christi non posset *implere*). Sein Beweis ist folgender: Wie der Leib Christi jedem Theile der kleinen consekrirten Hostie coexistent ist, so ist er es auch jedem der großen und größten. Gott kann die Accidentien des Brodes aber vernichten und dennoch den Leib Christi an demselben Orte sakramentaliter bewahren; dann ist ein solcher Ort nicht leer, sondern wie früher erfüllt (repletus), weil kein Theil desselben ohne den Leib Christi ist. Für einen solchen Denker, wie Occam, genügt aber auch diese Vorstellung noch nicht; er nimmt concl. 23. den Fall an, daß der ganze Luftraum von dem Leibe Christi in der angegebenen Weise sakramentaliter erfüllt werde (repleatur), daß dann die Luft vernichtet werde und ein Stein von der Sphäre des Feuers bis zu der des Wassers herabfalle; in diesem angenommenen Falle, sagt er, sey

es klar, daß der Stein sich in jenem von dem Leibe Christi erfüllten (repleto) Raume ohne Widerstand von Seiten des Leibes Christi fortbewegen würde. Er stellt daher die These auf: quod aliquod corpus extensum potest moveri in aliquo loco pleno aliquo corpore sine aliqua resistentia illius corporis. Diese These aber hat doch eine ganz bestimmte, von Occam auch angegebene Voraussetzung, nämlich, daß der den Raum erfüllende Leib in diesem sakramentaliter, d. h. diffinitive gegenwärtig sey, daß er in jedem Theil des Raumes nur als untheilbarer Punkt existire, daß er somit auch nicht, wenn durch den Raum ein anderer Körper hindurchgeht, durch diesen getheilt werde (gerade so wie auch vermöge desselben esse diffinitive der Leib Christi durch den Bruch der Hostie nicht getheilt und somit nicht mitgebrochen wird), daß er also diesem durch ihn und durch den Raum hindurchgehenden anderen Körper keinen äußeren Widerstand entgegensetze, der das Fallen oder Durchgehen breche oder aufhalte. Aus diesem Grunde mußte auch Occam mit dem ersten von ihm gedachten Falle, daß der Leib Christi sakramentaliter, d. h. diffinitive den ganzen Luftraum erfülle, noch eine zweite Annahme verbinden, nämlich, daß die Luft vorher annihilirt würde, denn da die Luft, wie er sogleich weiter auseinander setzt, durch den fallenden Körper getheilt wird und somit diesem einen Widerstand entgegensetzt, so kann die von ihm gestellte These ihre Geltung nur unter der Voraussetzung einer vorgängigen Annihilirung der Luft selbst behaupten. Wäre die Luft noch vorhanden, so wäre das sine aliqua resistentia, worin der Nerv des Satzes liegt, nicht haltbar*). Es ist nur die Vollendung dieser Vorstellung, wenn Occam in der 24. Conklusion weiter darthut, „daß ein solcher fallender Stein nicht schneller in einen leeren Raum herabsänke, als in dem von einem Körper sakramentlich (d. h. diffinitive) erfüllten (repleto), weil ein solcher Körper absolut widerstandlos sey (per nihil penitus resistit). Das esse repletive legte die Scholastik sonst nur Gott als dem absoluten Geiste bei; es ist seine welterfüllende Allgegenwart, kraft deren er allenthalben ganz ist. Nur Occam hat in seiner Paradoxiensucht es als dialektische Möglichkeit auf den eucharistischen Leib ausgedehnt. Allerdings sind alle diese Spekulationen ungemein müßig und spitzfindig; dennoch haben auch sie ihre Geschichte gehabt und in die Continuität der dogmatischen Entwickelung eingegriffen. Als nämlich Luther die Gegenwart Christi im Abendmahle so scharf gegen die Schweizer betonte und ihm von diesen die Frage eingeworfen wurde, wie denn der Leib im Himmel und im Sakramente zugleich gegenwärtig seyn könne, trug er kein Bedenken sich im großen Bekenntnisse 1528 (E. A. 30, 207 ff.) auf diese scholastischen Bestimmungen Occam's zurückzuziehen und für den Leib Christi neben dem esse circumscriptive und dem esse definitive auch ein esse repletive in Anspruch zu nehmen, das aus den angeführten Conklusionen entlehnt und gebildet ist. Da aber die von Occam angenommene Fähigkeit des Leibes Christi den denkbar größten Raum zu erfüllen, das esse diffinitive zur Voraussetzung hat und nur als weitere Modifikation desselben begriffen werden kann, so konnte auch Luther diesen beiden Existenzweisen keinen wesentlich verschiedenen Inhalt geben; beide haben ihren Inhalt darin, daß dem Leibe Christi, wo er definitive oder repletive ist, alle Creaturen „durchläufig“ sind, daß sie also so wenig ihm als er ihnen einen Widerstand entgegensetzen, daß er als das schlechthin Unräumliche und Dimensionslose so wenig von ihnen als sie von ihm getheilt werden**). Der Unterschied beider liegt

*) Es ist daher ein Irrthum, wenn Dieckhoff S. 131 meint: „Es wird angenommen, Christi Leib sey wie im Sakramente (sacramentaliter) im Luftraum gegenwärtig. Es gehört ja zu Occam's Annahme, daß die Luft ihrer Substanz nach wie die Hostie in Folge der sakramentlichen Transsubstantiation aufgehört habe, vernichtet sey. Der Luftraum wird als species des Sakraments betrachtet.“ Occam hat von dem Allem nicht das Entfernteste gesagt. Die Nothwendigkeit einer Annihilation der Luft für den von ihm gedachten Fall beruht nur auf der Theilbarkeit und Widerstandsfähigkeit der Luft, nicht aber auf einer angenommenen Transsubstantiation ihrer Substanz in den Leib Christi: diese „ungeheuerliche Fiktion“ lag gänzlich außerhalb seines Gesichtskreises.

**) Es ist daher im Wesentlichen ganz richtig, wenn Kahnis (Abendmahl S. 371) sagt, daß

darin, daß sich das esse diffinitive immer auf einen bestimmten Ort, das esse repletive aber auf das Weltall bezieht. Auch Luther's Beispiele sind sämmtlich der Scholastik entlehnt.

Aus dieser Vorstellung Occam's ergibt sich aber noch ein weiteres Prädikat für den Leib Christi, nämlich seine Fähigkeit diffinitive überall zu seyn — die possibilitas essendi ubique — ein Begriff der allerdings aus der angenommenen Thatsache sich nothwendig ergibt, daß der Leib Christi zu gleicher Zeit auf verschiedenen Altären in dem Meßopfer gegenwärtig ist und doch auf allen nicht mehrere Leiber, sondern der eine, sich selbst identische Leib. Occam beweist dieß so (Conclus. 25): „Wäre eine Hostie so groß, daß sie die ganze Welt erfüllte, so müßte nichtsdestoweniger der Leib Christi jedem Theile dieser consekrirten Hostie coexistiren: folglich kann der Leib Christi überall seyn, sowie Gott überall ist". Er hat diesen Gedanken noch an einer anderen Stelle (In libr. Sent. IV. qu. 4. Lit. N) erörtert. Er zeigt nämlich, daß etwas in einem zweifachen Sinn unbegränzt (illimitatum) heißen könne; entweder schlechthin (simpliciter) oder nur in bestimmter Beziehung (secundum quid); das consubstantiale Wort sey räumlich illimitirt vermöge seiner göttlichen Wesenheit; eine körperliche Substanz aber sey illimitirt, wenn sie von der göttlichen Allmacht die Fähigkeit empfange, die sie nicht durch ihre eigne Natur habe, an verschiedenen Orten zugleich, ja überall zu seyn. So verhalte es sich nun mit dem Leibe Christi. Obgleich er an sich limitirt sey, könne er doch in Beziehung auf viele Orte illimitirt seyn, wie er ja faktisch an vielen Altären seyn könne, ohne daran durch seine Limitirung verhindert zu werden. Kurz hat dieses Gabriel Biel in den Worten zusammengefaßt: Conceditur, quod idem corpus posset per divinam potentiam de facto esse ubique, nec sic esse ubique est proprium Deo, sed esse ubique per naturam propriam (Expos. can. miss. lect. 46. Lit. H). Es ist darum zuzugeben, daß die Scholastik nicht, wie Luther, die Ubiquität des Leibes Christi gelehrt hat, sondern nur die Möglichkeit, daß er durch die göttliche Allmacht überall seyn könne, und zwar mit der bestimmten Tendenz, damit zu erklären, daß er im Sakramente zu gleicher Zeit an vielen Orten gegenwärtig ist. Dieß ist der ganz richtige Kern von Dieckhoff's Erörterung gegen Rettberg's entgegengesetzte Ansicht. Gleichwohl wird man zugeben müssen, daß es nur eines Schrittes bedurfte, um von dieser möglichen Ubiquität zur wirklichen zu gelangen und daß Luther auch in diesem Punkte von Occam und Biel, die er ja nach Melanchthon's Zeugniß so fleißig gelesen hatte, daß er ganze Stellen von ihnen aus dem Gedächtniß recitiren konnte, die Anregung empfangen haben mochte.

III. Die Kritik der Lehre. — 1) Ihre Folgen. — Wir haben damit den ganzen Entwickelungsgang der Transsubstantiationslehre durchlaufen, und es liegt uns nun ob, sie kritisch zu beleuchten. Die schärfste Kritik aber ist unstreitig die der Thatsachen selbst, in denen die unerbittlichste Logik liegt. Wie wenig die Transsubstantiationslehre dem Wesen des Christenthums entspricht, haben die Folgen erwiesen, die sich in raschem Verlauf an sie anreihten, mächtig bestimmend in das kirchliche Leben eingriffen und dieses mit dem urchristlichen Bewußtseyn in immer schneidenderen Widerspruch setzten.

Nach dem Augustinischen Satze, an welchem die ganze mittelalterliche Kirche unerschütterlich festhielt: accedit verbum ad elementum et fit sacramentum, kommt die

---

Luther mit diesen scholastischen Unterscheidungen und Gleichnissen seine Ubiquitätslehre nur habe erläutern und, so darf man wohl hinzufügen, nach einer Seite hin habe begründen wollen. Dieckhoff hätte ihn dafür in der That nicht S. 105 tadeln dürfen. Ob aber Luther damit, daß er auf dieses ihm völlig heterogene Gebiet in sichtlicher Verlegenheit zurückgriff, uns belehrt hat, wie die evangelische Kirche von den Scholastikern zu lernen habe, möchten wir doch trotz Kahnis' ernstlicher Versicherung in bescheidenen Zweifel ziehen. Man darf Occam's Entwicklung nur aufmerksam folgen, um die Ueberzeugung zu gewinnen, daß hier die Theologie zur Sophistik geworden ist. Luther's Vorgang in diesem Punkte ist darum warnend, aber nicht nachahmungswerth — und nicht minder warnend ist Kahnis' Vertheidigung.

sakramentliche Handlung zu ihrem Vollzug oder zu ihrer Perfektion in der Anwendung der sakramentlichen Form auf die sakramentliche Materie. Bei den übrigen Sakramenten — mit Ausnahme der Ehe, deren sakramentaler Karakter überhaupt an den angenommenen Merkmalen schwer zu erweisen ist — ist die sakramentale Form der Spruch, mit welchem das Sakrament dem Gliede der Kirche gespendet wird; umgekehrt aber verhält es sich mit der Eucharistie; hier tritt bei der Consekration die sakramentliche Handlung ein, ja die Consekration als solche ist diese Handlung; ihr wesentlicher Zweck ist nicht der eucharistische Genuß, der etwas rein Accidentelles bleibt, sondern die Transsubstantiation des Stoffes, die Hervorbringung der Gegenwart Christi und seines Leibes. Thomas spricht dieß ganz unumwunden aus in den Worten: Sacramentum eucharistiae perficitur in ipsa consecratione materiae, alia vero sacramenta perficiuntur in applicatione materiae ad hominem sanctificandum (qu. 73. art. 1. ad 3 m.). Er sagt sogar: usus materiae consecratae non est de necessitate hujus sacramenti, — tamen ad quandam perfectionem sacramenti pertinet (qu. 88. art. 1. ad 2 m.). Nur in Beziehung auf diese quaedam perfectio habe Christus die Worte: esset, trinket! gebraucht!! Trotzdem wird als der Zweck des Sakramentes die geistliche Ernährung (spirituale alimentum) bezeichnet, welche doch ohne den usus nicht denkbar ist (qu. 73. art. 1. Resp.). Es ist nur eine Consequenz dieser Auffassung, wenn das Tridentinum die protestantische Anschauung, daß Christus im Sakramente nur in usu fidelium gegenwärtig sey, mit dem Anathema belegt.

Legt aber die römische Kirche den wesentlichen Vollzug der sakramentlichen Handlung schon in die Consekration, so ist es klar, daß der eigentliche Zweck derselben in etwas Früherem gesucht werden muß, als in dem eucharistischen Genuß; dieses ist das Opfer, das Thun des Priesters, nicht der Gemeinde, welches man in den Worten: dieß thut zu meinem Gedächtniß! geboten glaubte. Diese Folge trat nicht sofort hervor. Die ganze Transsubstantiationslehre war anfangs, wie man dieß von Paschasius Radbert bis auf Hugo von St. Victor und Robert Pulleyn sehr deutlich verfolgen kann, nur darauf angelegt, um sich der realen Gegenwart des Leibes Christi im Sakrament für den eucharistischen Genuß zu versichern; allein indem man die Perfektion des Sakramentes in die Consekration legte, sah man sich zu einem anderen Gedanken unaufhaltsam fortgedrängt: man wurde durch die Consequenz dahingetrieben, aus der Realität dieser Gegenwart auf die reale Identität des Meßopfers mit dem Kreuzesopfer zu schließen. Noch Guitmund ist davon weit entfernt; Berengar's Einwurf, daß der bildliche Karakter wesentlich zum Sakramente gehöre und daß die Realität der Verwandlung diesen zerstöre, bereitet ihm sichtlich Verlegenheit; er weist daher dem Sakramente die Realität und dem Opfer die Symbolik zu; er sagt: die Feier ist nicht die Passion des Herrn selbst, sondern die signifikative Verkündigung seiner vollbrachten Passion (Dominicae passionis jam peractae significativa commemoratio). Sie ist, wie Augustin sagt, ein Bild (figura), das uns gebietet an seiner Passion [in Gedanken] Theil zu nehmen und uns heilsam zu erinnern, daß sein Fleisch für uns gekreuzigt und verwundet ist. Christus selbst, sagt er an einer anderen Stelle, der Mittler zwischen Gott und den Menschen, leuchtet uns als das Zeichen eines ewigen Bundes wie der Bogen in den Wolken, weil der Vater ihn als unseren Fürbitter stets anschaut. Dieses göttlichen Friedensbundes Zeichen ist unserem Glauben die hochheilige Oblation des Altares (lib. II, 1455—1458). Diese Aeußerungen haben nur dann einen Sinn, wenn die Auffassung des Opfers zu seiner Zeit überhaupt nur eine bildliche war. Selbst Thomas stellt das Verhältniß des Meßopfers zum Kreuzesopfer unter den Gesichtspunkt von Bild und Sache; aber er nimmt bereits eine entschiedene Wendung nach der anderen Seite, denn nicht bloß legt er der bildlichen Nachfeier die realen Wirkungen der ursprünglichen Versöhnungsthat bei, sondern er beantwortet auch die Frage, warum in der Eucharistie der wahre Leib Christi sey, vor allen anderen Gründen mit dem, damit das von Christo gestiftete Opfer des neuen

Gesetzes etwas vor den schattenhaften Opfern des alten voraus habe, damit es Christum, der für uns gelitten hat, nicht bloß der Bedeutung und dem Bilde nach, sondern auch in realer Wirklichkeit (in rei veritate) enthalte, und weil dieses Sakrament realiter Christum enthält, darum liegt in ihm die Vollendung (perfectivum est) aller anderen Sakramente, in denen nur die Kraft Christi mitgetheilt wird (qu. 75. art. 1. Resp.). So mußte denn nothwendig die Eucharistie zur realen Wiederholung des Opfers Christi werden (vgl. Bellarmin I, c. 22. Art. „Meßopfer" IX, 389); dieß ist die substanzielle Bedeutung, die sie dem Transsubstantiationsdogma schuldet; der eucharistische Genuß tritt dagegen als accidenteller Zweck in den Hintergrund. So mußte die Transsubstantiationslehre gerade zur Perhorrescirung des Bedürfnisses ausschlagen, durch dessen Interesse sie hervorgerufen worden war, und Zwecken dienstbar werden, die erst als Consequenzen ihr die Existenz zu verdanken hatten.

Ist Christus bereits ante usum im Sakramente gegenwärtig, weil das Sakrament schon ante usum durch die Consekration in der Transsubstantiation seine Vollendung hat, ist er darin kraft der Concomitanz nicht bloß nach seinem Leibe, sondern auch nach seiner Seele, nicht bloß nach seiner ganzen Menschheit, sondern auch nach seiner mit der Menschheit unauflöslich verbundenen Gottheit gegenwärtig, so gebührt ihm auch, wie er in der Hostie ist, Anbetung; ja, Thomas hebt ausdrücklich hervor, daß schon aus dem Grunde die Substanz des Brodes nicht in dem Sakramente bleiben dürfe, damit nichts Geschaffenes nach der Consekration mehr da sey, was die Anbetung hindere (qu. 75. art. 2), als ob nicht auch die realen Accidentien, die ohne Subjekt für sich bestehen können, auf das Prädikat des Geschaffenen vollgültigen Anspruch machen dürften! Wir begreifen es daher gar wohl, daß der scharfsinnige Duns Scotus sich mit dieser Motivirung nichts weniger als einverstanden erklärte. Die Adoration der Hostie ist aber nur die Spitze einer Anschauung, welche die Gegenwart Christi im Sakramente vor und damit auch unabhängig vom Genusse der Gemeinde annimmt und diese Anschauung resultirt wieder mit Nothwendigkeit aus dem Gedanken, daß der Leib Christi mit den Species so lange verbunden bleibe, als diese nicht mechanisch zerstört oder chemisch alterirt werden — sie resultirt also mit Nothwendigkeit aus der Transsubstantiationshypothese, welche die Adoration der Hostie als ihre letzte Consequenz unumgänglich aus ihrer dialektischen Bewegung heraussetzen mußte.

Die Adoration hat zu ihrer Voraussetzung die Reservation der Hostie. Man hat viel darüber gestritten, ob diese das Zeugniß des kirchlichen Alterthums für sich habe. Gewiß ist es, daß in der alten Kirche nicht bloß den Kranken die geweihten Elemente durch die Diakonen in das Haus gebracht wurden, sondern auch daß manche sich von dem consekrirten Brode etwas mitnahmen, um entweder für sich damit zu communiciren oder auch es zu abergläubischen Zwecken zu verwenden, wie denn Augustin erzählt, daß eine Frau daraus eine Augensalbe für ihren augenleidenden Sohn bereitete (Opus imperf. contr. Julian. l. III, §. 164). So dürfen wir uns denn auch nicht wundern, daß Cyprian bereits ein Behältniß — er nennt es arca — erwähnt, worin eine Frau das Heiligthum des Herrn aufbewahrt hatte (de lapsis cap. 26). Es ist ferner bekannt, daß man den Pönitenten, wenn sie von plötzlicher Todesgefahr überrascht wurden, das geweihte Brod als viaticum reichte, und für solche Fälle mußte man wohl immer eine Quantität desselben in den Kirchen bereit halten und folglich auch wohl einen Ort haben, wo es sicher bewahrt werden konnte. Denn die alte Kirche betrachtete solche Privatcommunionen lediglich als einen durch Ort und Zeit von der Gemeindecommunion nur zufällig abgelösten, der Idee nach aber ihr integrirenden Akt. Darum wurde denn auch die Consekration nicht in den Häusern vollzogen, sondern nur das in der Kirche consekrirte Brod zur Hauscommunion gebraucht, und wenn selbst Cyprian, wie Neander dagegen geltend macht, von presbyteris apud confessoribus offerentibus redet, so ist dagegen zu erinnern, daß offerre bei Tertullian auch den bloßen Communionsakt bezeichnet. Es ist daher auch ganz unverfänglich, wenn sich bei

dem Wormser Burchard die Verordnung findet, jeder Presbyter solle eine Büchse oder Gefäß sich halten, um die in das Blut Christi getauchte und für die Communion der Sterbenden bestimmte Oblation, vor Mäusen und schlechten Menschen geschützt, in verständiger Weise aufzubewahren (magnum decretorum volumen l. V. cap. 9), denn diese Aufbewahrung geschah nur zum Zwecke des Genusses von Seiten der Communikanten. Aber in Folge der Transsubstantiationslehre entstand die Praxis, die consekrirten Hostien zu einem ganz anderen Zweck zu reserviren, nämlich um sie der Gemeinde zur Adoration auszustellen, und dazu wurde nun ein eigenes Gefäß ausgesonnen, nämlich die Monstranz (vgl. den Art.). Nur gegen diesen Gebrauch kann sich das protestantische Bewußtseyn mit vollem Rechte erklären. Dadurch wurde nun auch jene andere Reservirung wesentlich verändert. Das römische Rituale nämlich setzt fest, daß stets einige consekrirte Partikel zum Behuf der Kranken- und der von dem Meßopfer abgelösten Communion anderer Gläubiger in einer gut verschlossenen Büchse in dem Tabernaculum entweder auf dem Hochaltar oder auf einem anderen Altar aufbewahrt werden sollen, welcher für die Verehrung und den Cult eines so hohen Sakramentes geeignet und würdig wäre.

Die Adoration wurde zuerst von dem päbstlichen Legaten Cardinal Guido zu Köln 1203 bei der Elevation der Hostie in der Messe, die dadurch eine veränderte Bedeutung erhielt, und für den Fall, daß die Hostie über die Straße zu den Kranken getragen wird, angeordnet (vgl. „Meßopfer"). Die Kirche hat später sogar ein eigenes Fest zur Verehrung der Hostie und zur Verherrlichung des Transsubstantiationswunders angeordnet, das Fronleichnamsfest (s. den Art.), wie Lambertini (Benedikt XIV. de festis J. Chr., fest. corp. Christi) mit Grund vermuthet, um die Reste der noch unter der Asche glimmenden Berengar'schen Häresie mit diesem Pompe zu ersticken. Die Scholastiker haben den Begriff der adoratio näher bestimmt. Er zerfällt in die species der Dulia, Hyperdulia und Latria. Die Latria gebührt Gott allein und Christus, sofern er Gott und Mensch ist; die Hyperdulia der Maria, die Dulia nicht bloß den Engeln, den Heiligen, deren Bildern und Reliquien, sondern in einem anderen Sinne auch den Päbsten und Königen. Nach Gabriel Biel hat im engeren Sinn allerdings nur die Gottheit des Sohnes, im weiteren auch die mit der Gottheit geeinigte Menschheit Christi Anspruch auf Latria, also auf Anbetung; da er die sakramentalen Accidentien, unter denen Christus im Sakramente gegenwärtig ist, unter denselben Gesichtspunkt, wie die Menschheit Christi stellt, so wird er dieselben davon nicht ausgeschlossen gedacht haben; sein Resultat spricht er aus in den Worten: Debet igitur in sacramento totus Christus adorari latria proprie dicta (Expos. can. miss. lect. 50. Lit. L. cf. G u. H). Die Latria, welche Christo im Sakramente zukömmt, bestimmt er näher als eine innere (magna mentis devotio, quietum cor etc.) und als äußere (Entblößung des Hauptes, Kniebeugung, Händefaltung, Schlagen der Brust, tiefer Ernst der Mienen Lit. L u. M). Das Tridentinum ist weniger skrupulös, als Biel; es stellt es als zweifellos hin, daß alle Gläubigen verpflichtet seyen, nach dem in der Kirche stets üblich gewesenen Gebrauche (?!) diesem heiligsten Sakramente den Cult der Latrie, welcher dem wahren Gotte gebühre, zu erweisen (latriae cultum, qui vero Deo debetur, huic sanctissimo sacramento in veneratione exhibeant), unbeschadet dessen, daß es Christus zum Genusse (ut sumatur) eingesetzt habe (Sess. XIII. de eucharistia c. 5). Also nicht bloß für den in der Hostie gegenwärtigen Christus, sondern für das Sakrament als solches und folglich auch für die Accidentien, für die Hostie selbst forbert die Versammlung die Adoration, und zwar nicht inwiefern diese Dulia ist und Creaturen zu Theil werden kann, sondern als Latria im strengsten Sinne des Wortes, als Anbetung, wie sie Gott allein zukommt. Dieselbe Hostie, die den unter ihr enthaltenen Christus eigentlich nichts angeht, die Substanz seines Leibes nicht afficirt, ihm innerlich vollkommen fremd bleibt, wird hier geradezu zum Accidens des Leibes Christi gemacht, in dem Sinne, in welchem die Scholastik die mit der göttlichen Natur

vereinigte Menschheit Christi als deren informirendes Accidens ansah, so daß an derselben Anbetung, welche dem unter ihr enthaltenen Christus geschuldet wird, auch die Hostie participirt, denn beide zusammen bilden ja in dieser Anschauung das göttlich zu verehrende, das anbetungswürdige sakramentliche Ganze. Der Widerspruch, den die alten Apologeten, ein Tatian und ein Minucius Felix, in der heidnischen Unsitte so scharf rügten, daß man Objekten, die man hinterher verzehre (in den Thierculten), vorher göttliche Verehrung erzeige, kehrt auch hier wieder; die Synode hat ihn nicht übersehen, sie hat ihn selbst angedeutet, aber nur um es mit kalter Ruhe auszusprechen, daß sie sich dadurch nicht beirren lasse. Zwar fügt sie zum Schlusse motivirend hinzu, daß dem Sakramente darum die Anbetung zukomme, weil der darin gegenwärtig sey, den alle Engel Gottes anbeteten, den die Magier und die Apostel angebetet hätten; aber diese Motivirung beweist nicht, was sie beweisen soll: denn nur die Anbetung Christi, nicht aber des Sakramentes läßt sich streng genommen mit ihr begründen. Es wird dieser Widerspruch auch keineswegs durch Bellarmin's Argumente gehoben, daß von einer Artolatrie um so weniger die Rede seyn könne, da das Brod nicht mehr vorhanden sey daß Christus allein im Sakramente die Latria gezollt werde, den äußeren Symbolen aber nur die geringere Verehrung, die sie mit allen übrigen Sakramenten gemein hätten; daß die, welche Christum auf Erden adorirten, gewissermaßen auch seine Kleider mit adorirt und nicht gefordert hätten, daß er sich zuvor entkleide, um Gegenstand der Adoration werden zu können, daß trotzdem Christus nur um seiner Gottheit, nicht um seiner Menschheit und seiner Kleider willen adorirt worden sey — denn theils beruhen diese spinösen theoretischen Unterscheidungen auf bloßer Sophistik, theils hindern sie nicht, daß in der Praxis es doch die Hostie ist, der die Andacht sich zuwendet (de euch. IV. c. 29). Demgemäß wird denn auch die Anbetung des Sakramentes mit einem Gepränge von Cultusformen umgeben, welche ihren heidnischen Ursprung trotz der in sie verwobenen christlichen Symbolik deutlich verrathen; noch Tertullian will die Lichter im Cult denen überlassen, deren Geiste kein Licht leuchtet (de idolol. c. 5), und hält das Gebet, die Reinheit der Seele und des Leibes für ein besseres Opfer, als die Weihrauchkörner (Apol. c. 32); aber die mittelalterliche Kirche umgibt die Hostie mit Lichtern, Blumen und Weihrauchdüften und bezeugt ihr durch Niederfallen und Knien ihre Verehrung. Die Hostie sichert dem Gotteshause seine Heiligkeit und ein besonderer Segen ruht dort auf dem Gebete, wo Gott in leiblicher Gegenwart dem Beter nahe ist; sie wird nicht bloß bei freudigen und trauervollen Ereignissen in der Monstranz öffentlich zur Verehrung der Gläubigen ausgestellt, sondern auch unter Vortragung des Kreuzes und in der Begleitung von Lichtern über die Straßen zu den Kranken gebracht — ein Glöcklein fordert die Vorübergehenden und Begegnenden auf, sich auf das Knie niederzulassen — und in feierlichen Processionen unter dem Baldachin umhergetragen (Marheinecke, Symbolik III, 290). Dieses Gepränge soll, wie die Tridentiner Versammlung meint, die siegreiche Macht der kirchlichen Wahrheit über die häretische Lüge in so evidentem Triumphe in der Fronleichnamsfeier manifestiren, daß die Gegner von diesem Glanze geblendet und beschämt nothwendig verstummen und zur Besinnung kommen müssen!

Eine weitere Consequenz des Transsubstantiationsdogma ist die superstitiöse Skrupulosität, womit die Ueberreste der Communion behandelt werden. Die alte Kirche war im Ganzen davon frei; denn wenn auch Tertullian sagt, die Christen verhüteten es ängstlich, etwas von dem consekrirten Brode zur Erde fallen zu lassen (de cor. milit. c. 3), so kann dieß einfach in dem Anstandsgefühl seinen Grund gehabt haben. In Constantinopel überließ man den kleinen Schulknaben die unbenutzten Partikeln des geweihten Brodes zum Essen (Evagr. Hist. eccl. l. IV. c. 35), was noch zu Nicephorus Callistus (Hist. l. XVII. c. 25) Zeit üblich war; ein ähnlicher Gebrauch wird für Gallien durch die Synode von Maçon im Jahre 585 (can. 6) bezeugt, erhielt aber hier die Form einer Kindercommunion; dagegen war es an anderen Orten üblich, was von dem consekrirten Brode nicht verwendet worden war, zu verbrennen, weil man das Feuer

für ein reines Element hielt, und wir haben oben gesehen, daß Guitmund, wie auch später Alger, Untersuchungen darüber anstellten, was in diesem Falle aus dem Leibe Christi werde. Diese Aengstlichkeit erreichte jetzt ihren höchsten Grad. Das römische Missale gibt in dem Kapitel de defectibus in celebratione missarum occurrentibus no. 10. eine Reihe von Vorschriften, für den Fall, daß ein Tropfen aus dem consekrirten Kelche falle; fällt derselbe auf Holz oder Stein, so soll ihn der Priester auflecken und die benetzte Stelle radirt oder abgewaschen werden; fällt er auf die Altardecke oder das Meßgewand, so sind diese sorgfältig auszuwaschen. Die ausradirten Splitter sollen, wie das Wasser, womit man die benetzte Stelle wusch, im Sakrarium aufgehoben werden, bis sie auf natürlichem Wege verderben*). (Eine ähnliche Praxis befolgte im Reformationszeitalter der Lutheraner Sarcerius). Das sind die Früchte der Transsubstantiationslehre!

Daß das Sakrament des Altars nur von dem Priester verwaltet werden könne, ist eine alte Maxime, die seit Cyprian unerschütterlich festgehalten wurde. Auch das Mittelalter ist über diese ausschließliche Berechtigung des Priesters einverstanden. Ihm kommt darum die Consekration allein zu. Schon Ambrosius hat dafür den Ausdruck corpus Domini conficere gebraucht, der mit consecrare identisch ist und selbst von Symbolikern unverfänglich in dem Sinne gebraucht werden konnte, daß die Elemente durch die Weihe eine Bedeutung und eine Dignität für den Glauben empfangen, die sie vorher nicht hatten. Jetzt erhielt die Formel einen ganz anderen Inhalt; sie drückt die ganz specifische Veränderung aus, welche nach der Transsubstantiationshypothese der Priester mit dem consekrirenden Machtworte und dessen göttlicher Kraft in der Person Christi vollzieht: er transsubstanzirt das Brod in den Leib Christi, er macht im eigentlichen Sinne den Leib des Herrn, er causirt die Gegenwart, in welcher der Gottmensch im Mysterium seiner Gemeinde gegenwärtig ist, sich täglich für sie opfert, von ihr angebetet wird und ihren Gebeten auf dem Grunde seines Opfers die Wohlgefälligkeit und Erhörung sichert, und von den Gläubigen leiblich mit dem Munde empfangen wird, damit auch ihre Seelen mit seiner unsichtbaren Gnade, der Einheit des Hauptes und der Glieder, gespeißt und genährt werden. Diese Kraft, das Brod in den Leib Christi zu verwandeln, verbunden mit der anderen, die Sünde zu vergeben und vorzubehalten, bildet darum den substanziellen Inhalt des Gedankens des Sacerdotiums und wird in der bischöflichen Ordination dem Ordinanden feierlich übertragen, ja als ein seiner Person unauslöschlich anhaftender Karakter eingeprägt. So mußte das Transsubstantiationsdogma wesentlich dazu beitragen, den mit dem Urchristenthum in schroffstem Widerspruch stehenden Unterschied zwischen Priester und Laien zu schärfen und den Priester trotz aller ihm anklebenden menschlichen Schwäche und aller zugestandener Unvollkommenheit als ein Mittelwesen zwischen Gott und den Menschen emporzuheben und mit einem Glanze zu umgeben, vor welchem der Laie geblendet sein Auge niederschlägt.

Nach der Lehre von der realen Concomitanz ist im Abendmahle der Leib nicht ohne das Blut und das Blut nicht ohne den Leib, denn beide sind im Abendmahle so, wie sie im Himmel sind, nicht getrennt, sondern zu organischem Leben verbunden. Darauf beruht die Sitte der römischen Kirche, die Laien von dem Kelche auszuschließen. Es ist interessant die allmähliche Ausbildung dieser Sitte zu verfolgen. Die ängstliche Furcht etwas von dem Inhalte des Kelches zu verschütten, hat schon frühe manche Communikanten veranlaßt, sich desselben ganz zu enthalten. Nicht bloß Kirchenlehrer, sondern auch römische Bischöfe, wie Gelasius I. (de consecr. dist. II, c. 12), eiferten gegen diese Enthaltung. Man suchte daher auf anderem Wege, wie durch den Gebrauch der fistula eucharistica der gefürchteten Gefahr vorzubeugen. Seitdem es aber Anselm von

---

*) Die widrigste Vorschrift ist unstreitig folgende: Si sacerdos evomat Eucharistiam, si species integrae appareant, reverenter sumantur, nisi nausea fiat; tunc enim species consecratae caute separentur et in aliquo loco sacro reponantur, donec corrumpantur — — quod si species non appareant, comburatur vomitus et cineres in sacrarium mittantur. §. 14.

Canterbury zuerst ausgesprochen, daß der eucharistische Leib nicht ohne das Blut sey, hatte die früher verbotene Sitte eine neue dogmatische Grundlage erhalten. Es ist merkwürdig, wie rasch sie in der Kirche wieder ein Recht erlangte. Schon Wilhelm von Champeaux, ein jüngerer Zeitgenosse Anselm's, erklärt die Behauptung, daß die Communion unter beiden Gestalten nothwendig sey, für Häresie. Der gleichzeitige Abt Rudolf von St. Tronc im Lüttich'schen empfiehlt die Entziehung des Laienkelchs als geeignete Vorkehrung in solchen Fällen, wo entweder die Gefahr des Verschüttens nahe liege oder zu besorgen sey, daß der Einfältige die Gegenwart Christi unter beiden Gestalten bezweifle. Es sind dieß in der That die beiden einzigen Gründe, welche die Scholastik für die Communion unter einer Gestalt anführt. Robert Pulleyn will die Entscheidung, ob in dem einzelnen Falle den Laien der Kelch entzogen werden solle, dem freien Urtheile der Kirche anheimgestellt wissen, die berechtigt sey, bei großem Gedränge und bei den Krankencommunionen den eucharistischen Genuß auf eine Gestalt zu beschränken (Sent. lib. VIII. c. 3). Trotzdem reden noch im 12. Jahrhundert fast sämmtliche Kirchenlehrer, wie Bernhard, Hugo, Peter der Lombarde, Peter von Blois, so entschieden von dem Genusse unter beiden Gestalten, daß man annehmen muß, er sey noch allgemeiner Gebrauch gewesen. Erst Alexander von Hales sagt bestimmt, es müße dem Laien frei stehen, nur das consekrirte Brod zu nehmen, wie es denn beinahe überall von den Laien in der Kirche zu geschehen pflege (sicut fere ubique fit a laicis in Ecclesia. Summ. Th. P. IV. qu. 53. membr. 1). Gleichwohl kann auch er bei dieser Darstellung des Thatsächlichen nur das im Auge gehabt haben, was fast allerwärts von einzelnen Laien freiwillig geschah, denn noch die Synoden von Dunelm (1220) und Exeter (1287) setzen in ihren Beschlüssen den Laienkelch voraus. Dagegen beschränkt das Generalcapitel der Cisterzienser 1261 den Kelch auf die Priestercommunion und das Concil zu Lambeth 1281 ordnet bereits für die Laiencommunion den Spülkelch an. Freilich mußte daraus der Theologie eine Schwierigkeit erwachsen; denn wenn mit dem Leibe Christi das Blut bereits genossen wird, wozu hatte dann Christus den Kelch eingesetzt? Sollte dieser etwas rein Luxurirendes seyn? Dagegen mußte doch das fromme Bewußtseyn sich sträuben. Alexander von Hales legte der Communion unter beiden Gestalten eine größere Vollkommenheit und Wirksamkeit bei, als der unter einer Gestalt (l. c.); Albert der Große erklärte gleichfalls die letztere in Rücksicht auf die Feier und Kraft für unvollkommen, weil das Blut in dem Leibe nicht kraft des Sakramentes, sondern nur kraft der natürlichen Vereinigung sey (ex unione naturali; de corp. Christi et sacram. altaris). Thomas, der die Vorstellung des Albert von der unio naturalis zur Lehre von der Concomitanz ausbildet, hält zwar den Kelch im Abendmahle nicht für Ueberfluß, weil dadurch in bedeutungsvoller Symbolik das in der Vergießung des Blutes bestehende Leiden Christi, das Bedürfniß des geistlichen Trankes neben dem der geistlichen Speise und endlich die erlösende Kraft des Blutes Christi für die Seele neben der des Leibes Christi für den menschlichen Leib angedeutet werde (qu. 76. art. 2. ad 2 m.); aber er erachtet doch nur für den Priester den Genuß des Kelches für absolut nothwendig, die Entziehung des Laienkelches aber aus Zweckmäßigkeitsgründen für statthaft; den Einwurf der Imperfection einer solchen Communion lehnt er mit der klassischen Replik ab, daß die Perfektion dieses Sakramentes eben nicht in dem Genusse der Gläubigen, sondern lediglich in der priesterlichen Consekration bestehe (qu. 80. art. 12. Resp. u. ad 2 m.). Beachtenswerth ist, daß er die Entziehung des Laienkelches schon für den usus multarum ecclesiarum erklärt. In ähnlicher Weise entscheidet sich Bonaventura (in Sent. lib. IV. dist. 11. P. 2. Art. 1. qu. 2) dafür, daß die communio sub una ihrer Wirksamkeit nach der sub utraque vollkommen gleich sey und nur an Vollständigkeit der Symbolik hinter ihr zurückstehe; dieser Mangel werde durch die Communion des Priesters, der die Kirche repräsentire, vollständig gedeckt. Seit dieser Zeit erklärten sich Dominikaner und Franziskaner für das Cessiren des Laienkelches. Das Concil zu Costnitz bestätigte zuerst die Entziehung

des Laienkelches, am 15. Juni 1415 (vgl. Gieseler II, 2. §. 77. Note k—m. II, 4. §. 145. Note f). Die Tridentiner Synode billigte gleichfalls (Sess. XXI. Decret. de commun. sub utraque specie c. 2. u. 3.) diesen Beschluß auf Grund der der Kirche zustehenden Gewalt die zur Sakramentsdispensation nothwendigen Maßregeln zu bestimmen, und weil durch die communio sub una, in der der ganze Christus gegenwärtig sey, der Laie keiner wesentlichen Gnaden- und Heilswirkung beraubt werde. Wenn die Versammlung dabei einräumt, daß von Anfang an der Genuß beider Species nicht ungewöhnlich (non infrequens!) gewesen wäre, so zeigt diese Ausflucht deutlich, daß man doch ein Bewußtseyn davon hatte, zu welchem Bruche mit dem kirchlichen Alterthum die Consequenzen der Transsubstantiationshypothese mit ihren verderblichen praktischen Wirkungen gedrängt hatten.

2) Die kirchliche Opposition gegen die Transsubstantiationslehre. Es ist nicht zu läugnen, daß die reale Gegenwart Christi im Sakrament ebensowohl die Voraussetzung als die Consequenz des Transsubstantiationsdogma ist. Nur dem Verlangen der Gegenwart Christi im Abendmahle, von der man bereits überzeugt war, eine feste dialektische Grundlage und einen unumstößlichen Beweis zu geben, hat die Transsubstantiation ihre Entstehung zu verdanken und allein darum haben sie ihre entschiedensten Verfechter festgehalten, weil sie nur unter der Voraussetzung, daß die Substanz der Species aufhöre und die Substanz des Leibes Christi an ihre Stelle trete, ihre bereits fertige Ueberzeugung so gesichert sahen, daß der Inhalt derselben als unabweisbares Resultat und unbestreitbare Thatsache aus der dialektischen Darlegung ihrer Theorie entspringe. Wir sehen dieß bereits an der Erörterung der Einsetzungsworte bei Paschasius Radbert, der den wörtlichen Sinn derselben, der ihm eine ausgemachte Sache ist, nur durch diese Annahme vollständig gewahrt glaubte. Selbst Thomas (qu. 75. art. 2. Resp. in fine) sagt ausdrücklich, wenn die Substanz des Brodes zurückbliebe, so seyen die Einsetzungsworte falsch; denn niemals sey die Substanz des Brodes der Leib Christi, auch habe dann Christus nicht hoc, sondern hic [panis] est corpus meum sagen müssen. Allein es ließ sich auch ebensowohl denken, daß die Substanz des Brodes vorhanden blieb, die Substanz des Leibes Christi zu dieser hinzutrat und mit ihr in eine engere sakramentliche Verbindung trat, und warum sollte man dann nicht von diesem sakramentlichen Ganzen sagen können, es ist der Leib Christi, da dieser ja mit und unter dem Brode besteht, mit und unter dem Brode enthalten gedacht und dargereicht wird. Unter der Voraussetzung dieser Consubstantiation, die man sehr unrichtig nach Guitmund's und Alger's Vorgang Impanation*) nannte, ist die reale Gegenwart des Leibes Christi und der buchstäbliche Sinn ebenso gewahrt, wie durch die Transsubstantiationshypothese; der Vorgang erfordert

*) Der Name Impanation ist nämlich dem Worte Incarnation nachgebildet, und wie dieses die Verbindung des Logos mit der menschlichen Natur, so würde jener die Verbindung des Logos mit dem Abendmahlsbrode bezeichnen und somit mit der Ansicht des Gregor von Nyssa zusammentreffen. Diese hatte im Mittelalter keine Vertreter; was man gewöhnlich Impanation nannte, ist die Annahme, daß der ganze Christus und folglich auch sein Leib das ganze Brod assumire, so wie der Logos die ganze menschliche Natur assumirt hat; daher denn auch für Impanation der gleichbedeutende Ausdruck Assumtion gebräuchlich war. Das vieldeutige Wort Consubstantiation kann dreierlei bedeuten: 1) die Verschmelzung der Brod- und Leibsubstanz zu einer neuen Substanz, die Niemand gelehrt hat, 2) die sakramentliche Durchdringung der Brodsubstanz von der Substanz des Leibes, was Luther's persönliche Meinung war, 3) die sakramentliche Coexistenz beider in ihrer Integrität unverändert fortbestehenden Substanzen an demselben Ort, wie sie das lutherische Dogma lehrt. In diesem Sinne, in welchem wir das Wort gebrauchen, ist Consubstantiation der Gattungsbegriff, welcher die Impanation als Species in sich begreift, und kann man daher sagen, daß die Consubstantiationslehre im Mittelalter vorherrschend in der Form der Impanationstheorie auftrete; daß aber dies letztere nicht immer geschehen sey, ersehen wir schon daraus, daß die spätere Scholastik gegen die reine Consubstantiation gar kein Bedenken und nur gegen die Impanation einige Zweifel erhob.

kein gewaltsames Eingreifen Gottes in die natürliche Ordnung der Dinge, und der trügerische Schein, daß etwas mit den Sinnen unzweifelhaft wahrgenommen wird, was doch gar nicht vorhanden seyn soll, ist vermieden. In der That hat diese Ansicht durch das ganze Mittelalter hindurch ihre offenen und stillen Verehrer gehabt. Schon Guitmund erwähnt eine Klasse von Berengarianern, welche behaupteten, daß Christi Leib und Blut wahrhaftig, aber auf verborgene Weise in den Elementen gegenwärtig und darin gewissermaßen eingebrodet werde (impanari), ohne daß Brod und Wein etwas an ihrer Substanz verlören, und in dieser Meinung glaubten sie den eigentlichen Sinn Berengar's zu treffen (Lib. I. fol. 1430). Alger bekämpft unter dem Namen Impanation die Ansicht, daß Christus [nicht der Logos] ebenso im Abendmahle die Species des Brodes assumire, wie der Logos Gottes die Species des Fleisches im Schooße der Jungfrau, und daß somit Christus im Brode so persönlich impanirt werde, wie Gott in dem menschlichen Fleische persönlich incarnirt worden sey (lib. I. cap. 6). Trotz Gerberon's Apologie unterliegt es keinem Zweifel, daß damit die Ansicht des Rupert von Deutz (s. Mangold's Artikel am Schluß) karakterisirt und verworfen werden soll. Es ist allerdings ungeschickt, wenn diese Verbindung Christi mit dem Abendmahlsbrode von Alger eine persönliche genannt wird, aber abgesehen davon, daß dieser Ausdruck nur dem Alger, nicht dem Rupert angehört, spricht sich doch in ihm das Bedürfniß aus, daß zwischen dem Leibe Christi und der Substanz des Brodes eine sakramentliche Einigung stattfinde, wodurch beide ein sakramentliches Wesen werden, wie dieß Luther und die lutherische Dogmatik wirklich angenommen hat. Dieß strebt offenbar auch die unklare Theorie des Dominikaners Johann von Paris an, der um 1309 behauptete, daß die Substanz des Brodes nach der Consekration unter ihren Accidentien fortbestehe, aber nicht in ihrem eignen Suppositum (Subjekt), weil in diesem Falle keine Communicatio idiomatum zwischen dem Leib Christi und dem Brode stattfinde und folglich Christus nicht gesagt haben könne: mein Fleisch ist eine wahre Speise, sondern die Substanz des Brodes würde zu dem Seyn und dem Suppositum Christi hinübergezogen, so daß es ein Suppositum in zwei Naturen sey. Auch diese Theorie leidet an demselben Mangel, daß sie die sakramentliche Vereinigung mit der persönlichen identificirt, und darum auch als Communicatio idiomatum bezeichnet, was Luther im großen Bekenntniß praedicatio identica nennt und was ohne Zweifel Johann von Paris dunkel vorschwebte. Beachtenswerth aber ist die Stellung, welche die spätere Scholastik zu der Transsubstantiation einnimmt. Noch Duns Scotus fühlte sich von der Transsubstantiationshypothese befriedigt; er sieht in ihr, die ja durch ihn auf ihren schärfsten Ausdruck gebracht war, die von dem Glauben geforderte reale Gegenwart Christi im Sakramente vollständig gewährleistet; doch tritt schon bei ihm eine merkliche Wendung ein; ja man kann ihn den Vorläufer aller derer nennen, die die Kirchenlehre nur noch aus äußerlichen Gründen und mit einer gewissen Gleichgültigkeit festhielten. Er sagt nämlich (in 4. dist. 11. qu. 2), Gott habe bewirken können, daß in dem Sakramente der Leib Christi zugleich mit dem Brode gegenwärtig bleibe, und wenn er dieß gethan hätte, würde das Mysterium leichter zu fassen gewesen seyn; es bestehe keine so ausdrückliche Schriftstelle, daß aus ihr die Transsubstantiation ohne die Deklaration der Kirche mit zwingender Nothwendigkeit abgeleitet werden könne; da jedoch auf dem vierten Lateranconcil die katholische Kirche die Schrift in diesem Sinne erklärt habe, so werde durch die so erklärte Schrift die Transsubstantiation allerdings bewiesen, denn es sey derselbe heilige Geist, der die Schrift den Aposteln und Propheten diktirt und sie auf jenem Concile durch die Kirche erklärt habe, darum könne der Sinn, in welchem das Letztere geschehen sey, nur der ursprüngliche Schriftsinn und mithin der schlechthin wahre seyn (Bellarmin lib. III. de euch. cap. 23). Bellarmin tadelt es nur, daß nach Scotus erst durch das vierte Lateranconcil die Transsubstantiation Glaubensdogma geworden sey, Scotus habe offenbar nicht das römische Concil unter Gregor VII. (1079) und den Consensus der Väter gekannt; allein Scotus sieht wohl nur in einem allge-

meinen Concile das kirchliche Organ, durch welches ein Glaubenssatz dogmatisch diffinirt werden kann; daher legte er auf den Kanon der früheren römischen Synode nicht denselben Werth, wie auf die des ökumenischen Conciles vom Jahre 1215.

Der Vorgang des Scotus blieb maßgebend für die folgenden Scholastiker. Occam nimmt verschiedene Arten an, wie der Vorgang der Transsubstantiation gedacht werden könne. Die erste ist die einfache Coexistenz des Leibes Christi und der unveränderten Brodsubstanz, in der er keine Schwierigkeit findet, weil es kein Widerspruch sey anzunehmen, daß eine Substanz einer anderen in demselben Raume coexistire. Ein wesentlicher Vorzug dieser Ansicht sey, daß sie die Umgehung der häkeligen Frage ermögliche, ob ein Accidens ohne Subjekt für sich bestehen könne. Nur darüber könne man zweifelhaft seyn, ob diese Coexistenz durch Vereinigung, beziehungsweise durch Assumtion vermittelt und somit die eine Natur als das die andere tragende Suppositum oder Subjekt vorgestellt werden könne, doch hält er auch dieß für möglich (in 4 lib. qu. 6. Lit. D). In der Schrift sey nur ausdrücklich überliefert, daß der Leib Christi unter der Species des Brodes den Gläubigen gereicht werde, aber daß die Substanz des Brodes in die Substanz des Leibes umgewandelt werde, sey nicht in der Schrift ausdrücklich gelehrt, sondern man glaube, daß dieß den heiligen Vätern von Gott offenbart worden sey oder den kirchlichen Auktoritäten nach gewissenhafter Erforschung der Schrift sich empfohlen habe (de sacr. altar. c. 3). Dennoch hat die Transsubstantiation für ihn eine größere Probabilität, weil die Allmacht Gottes in ihr schrankenloser erscheine, als in der Annahme der bloßen Consubstantiation. Auch Gabriel Biel findet die Wahrheit der formalen Worte: hoc est corpus meum durch die letztere Annahme ebenso gesichert, als durch die Transsubstantiation; für diese spricht ihm nur die Determination der Kirche und die Auktorität der Väter; denn in dem unter Innocenz III. von dem vierten Lateranconcile erlassenen Symbolum sey die Wahrheit einiger Glaubensartikel weit genauer entwickelt, als in dem nicänischen und Athanasianischen Symbolum; was daher dort als Glaubensobjekt diffinirt sey, müsse als zur Substanz des Glaubens gehörig um so mehr nach jener feierlichen Decision festgehalten werden, da in ihr derselbe Geist sich ausgesprochen habe, der in der Schrift rede (Expos. can. miss. lect. 41. J.). Von besonderer Wichtigkeit muß uns der Cardinal von Cambrai, Peter d'Ailly, seyn, weil Luther selbst in dem Büchlein über die babylonische Gefangenschaft bekennt, daß dieser ihn zuerst auf den Gedanken gebracht habe, die Consubstantiation habe eine größere Wahrscheinlichkeit für sich als die Transsubstantiation, und weil Melanchthon versichert, daß Luther seine Aussprüche aus dem Gedächtnisse recitiren konnte. Peter d'Ailly steht durchaus auf dem Boden Occam's, er sagt (quaest. sup. libr. sentent. lib. IV. qu. VI. E.): daß die Substanz des Brodes nach der Consekration bleibe und nur in dem Sinne in die Substanz des Leibes Christi übergehe, daß wo jene sey, auch diese zugleich zu seyn anfange (er sieht also wie Johann von Paris und wie Occam in der Consubstantiation nur eine Species des Transsubstantiationsbegriffs), sey durchaus möglich, weil die Coexistenz zweier Substanzen ebenso denkbar sey als die Coexistenz zweier Qualitäten, auch sey es nicht schwieriger anzunehmen, daß zwei körperliche Substanzen demselben Raum coexistirten, als die Annahme einer solchen Coexistenz von einer Substanz und einer Quantität (Qualität?). Selbst der Zweifel, daß der Leib Christi der Brodsubstanz durch Union coexistire, sey nicht unlösbar, denn wenn, wie Manche behaupteten, eine Creatur von einer andern sustentirt werden könne, wogegen sich in der That kein evidenter Grund anführen lasse, so sey es auch möglich, daß der Leib Christi die Substanz des Brodes per unionem assumire. Somit streite diese Auffassung weder mit der Vernunft noch mit der Schrift; sie sey im Gegentheil verständlicher und vernünftiger, als jede andere, weil sie nicht die Accidentien ohne Subjekt setze, sondern umgekehrt setze, daß die Substanz des Brodes und nicht die Substanz des Leibes die sichtbaren Accidentien trage (deferat). Es läge darum keine Inconvenienz in ihr, wenn sie nur mit der Determination der Kirche sich vereinigen ließe. Der wesentliche Fortschritt des Peter von Ailly

über Occam besteht nicht bloß in der größeren Klarheit seiner Entwickelung, sondern namentlich auch darin, daß ihm das entscheidende Merkmal für die Wahrheit der Sache nicht mehr ihre Wunderbarkeit, wir möchten sagen ihre Absurdität, sondern ihre Vernünftigkeit und ihre schriftmäßige Begründung ist. Wie dünn ist also der Faden geworden, welcher der Transsubstantiationslehre noch ihren Halt in dem Bewußtseyn der Zeit gibt: sie wird als die absurdere und durch die Schrift in keiner Weise begünstigtere Lösung des Problemes betrachtet; nur die Auktorität der Kirche kann sie gegen die der Wissenschaft noch schützen. Dieser Auktorität aber stellte sich eine andere gegenüber, die bestimmt war in dem kirchlichen Bewußtseyn der Zeit eine immer größere Macht zu werden; schon Occam spricht es (Dialog. bei Goldast Monarch. 2. S. 410) unumwunden aus: „Alle Wahrheiten, welche nicht in der Schrift enthalten, noch aus den in ihr enthaltenen Aussprüchen mit nothwendiger Consequenz entwickelt werden können, sind, wenn sie selbst in den Schriften der Heiligen und den Entscheidungen der Päbste behauptet und von allen Gläubigen festgehalten würden, dennoch nicht für katholische zu halten und es ist zum Heile weder nöthig ihnen im Glauben fest anzuhangen, noch die menschliche Vernunft unter sie gefangen zu geben". Diese Ueberzeugung ist im 15. Jahrhundert von Geschlecht zu Geschlecht gewachsen und im 16. Jahrhundert hat sie sich vor Kaiser und Reich mit einem Posaunenhall vernehmen lassen, vor dessen Stärke die Bollwerke einer 700jährigen Tradition machtlos zusammensanken. Auch die Transsubstantiationshypothese konnte sich dagegen nicht behaupten: es riß der letzte Faden, an dem sie noch hing.

Wir haben damit den letzten Punkt eines langen historischen Verlaufs erreicht. Wenn Radbert mit Recht als der Vorläufer der Scholastik betrachtet werden darf (vgl. den Art. „Radbert"), so ist dieses Dogma lediglich auf dem Boden der Scholastik erwachsen; sie hat ihm alle Bestimmungen gegeben, die seinen Inhalt ausmachen, und sie kunstvoll zu einem dialektischen Ganzen verwoben; sie hat aber auch aus ihrem Schooße alle die Grundsätze herausgeboren, durch deren Anwendung es zersetzt wurde, und merkwürdigerweise barg sie in demselben Schooße, wie wir sehen werden, die Keime des Neuen, welches an die Stelle des Alten und Verlebten zu treten bestimmt war, wenn auch nur der Geist der Reformation in seiner kräftigen Ursprünglichkeit diese Keime zu befruchten, zu beseelen und zu beleben im Stande war. In diesem Bildungsgang spricht sich eine Logik der Thatsachen aus, deren unerbittliche Consequenz zwar von der confessionellen Einseitigkeit verkannt und verläugnet werden kann, in deren strenger Nothwendigkeit aber schon eine einschneidende Kritik für jeden liegt, der den Gang der Ereignisse mit unbefangenem Blick zu verfolgen und zu würdigen versteht.

3) Die wissenschaftliche Kritik. Seit der Reformationszeit, ja schon vor derselben durch Wicliffe, wurde die Transsubstantiationslehre zum Gegenstande einer Polemik, die nur mit kritischen Waffen geführt werden konnte und deren Resultate wir in jedem umfassenden protestantischen Handbuche der Symbolik finden. Unsere Darstellung ermöglicht uns zugleich auf die verschiedenen Elemente zurückzugehen, aus denen diese Lehre erwachsen ist, und die noch immer trotz der künstlichen Verwebung zum Ganzen in den einzelnen Bestimmungen unverkennbar zu Tage treten. Denn in dem so viel gerühmten traditionellen Karakter der katholischen Kirche, der lediglich darin besteht, daß die zum Theile sehr abweichenden Anschauungen der patristischen Periode später zusammengefügt und dialektisch in einander verarbeitet wurden, liegt es mit Nothwendigkeit begründet, daß die meisten Dogmen solche innerlich entgegengesetzten Bestandtheile und widersprechende Bestimmungen in sich vereinigen, die vor dem kritischen Blicke, wenn er sie fest und unverwandt in das Auge faßt, sofort wieder auseinander gehen. Wie wir dieß in der Lehre vom Bußsakramente (Art. „Schlüsselgewalt") nachgewiesen haben, so tritt dieselbe Erscheinung nur weit greller uns in der Transsubstantiationshypothese entgegen.

Sehen wir auf den Ursprung dieser Hypothese, so ist er in dem Bedürfnisse zu

suchen, Christum in unmittelbarster realer Gegenwart zu besitzen, um ihn sakramentlich zu genießen, ihn anzubeten und ihn zum Inhalte eines in der Kirche fortdauernden realen Versöhnungsopfers zu machen. War es auch anfangs zunächst auf die Realität des sakramentlichen Genusses abgesehen, so treten doch die beiden anderen Gesichtspunkte, die Anbetung und das Opfer, bald und in sicherem Entwickelungsgange hinzu und drängen sogar den ersten in den Hintergrund. So muß denn der Gottmensch, um diesem Bedürfnisse seiner leiblichen Nähe gerecht zu werden, in der Hostie selbst leiblich präsent werden, das Göttliche muß sich in das Materielle gleichsam versenken, dieses so durchdringen und erfüllen, daß es sich darin mit Händen greifen, mit den Lippen berühren, mit dem Munde erfassen läßt, und so objektiv, so real, so eng ist die Durchdringung, daß nicht bloß der in der Hostie gegenwärtig Geglaubte, sondern auch die Hostie selbst, welche als Vehikel seine Gegenwart den Sinnen indicirt, der Gegenstand der Anbetung und der Kniebeugung ist. Es liegt darin eine Vermengung des Göttlichen und Creatürlichen, die an die niedrigste und rohste Stufe des heidnischen Pantheismus erinnert und Luther zu dem bekannten Ausspruch veranlaßt hat, daß der Pabst alles Geistliche leiblich mache" (E. A. 29. 260). Es tritt also der Gottmensch der Gemeinde in so rein äußerlicher Beziehung, in so starrer Objektivität gegenüber, daß das Wesen des Sakramentes, wie dieß Thomas aus dem innersten Verständniß des Transsubstantiationsbegriffes darlegt, in dieser seiner handgreiflichen Gegenwart vollständig abgeschlossen ist, seinen Zweck genügend erfüllt, und daher auch zu seiner Perfektion der Gemeindecommunion nicht bedarf, die sich dazu lediglich accidentell verhält. Diese rein äußerliche, materielle Auffassung, die jedes innerliche Verhalten des gläubigen Subjektes überflüssig macht, ist ein sehr bezeichnender Zug des ganzen Katholicismus. Werden ja doch selbst die unsichtbaren Gnadenwirkungen, als wären sie eine materielle Substanz, ausdrücklich unter den Gesichtspunkt der Infusion gestellt, in materieller Vermittelung durch die Sakramente dem Menschen nahe gebracht und diese wiederum zu ihnen in eine so äußerliche Beziehung gesetzt, daß zu ihrem Empfange nicht eine selbstthätige Aneignung, sondern nur ein der Eingießung entsprechendes rein leidentliches Verhalten, nicht eine Hingebung, sondern nur ein auf jedes Hindern verzichtendes Ansichgeschehenlassen erforderlich erscheint. Diese Tendenz auf Materialisirung des Geistigen und Göttlichen fand schon Luther auch in anderen specifisch katholischen Anschauungen wieder; er hebt es treffend hervor, daß der Pabst ebenso auch „die geistliche Christenheit" zu einer „leiblichen Gemeinde" gemacht habe. In der That hat die Verweltlichung der Kirche im Katholicismus, die Realisirung ihres Begriffes in der handgreiflichen Form eines weltlichen Staates mit eigner Gesetzgebung, stufenweise gegliederten Beamtenthume und vollständig organisirtem Regierungssystem, der sich von anderen Staaten nur dadurch unterscheidet, daß er sich als geistlicher Universalstaat über sie stellt, um sie alle mit den Künsten einer weltlichen Diplomatie zu beherrschen, schon in unserem Dogma gleichsam ihre Signatur. Noch weiter geht Hegel, der (Encyklop. 2. Ausg., S. 507 ff.) alle die anderen ungeistigen und superstitiösen Verhältnisse, welche den Geist veräußerlichen und damit sein substanzielles Wesen und Sittlichkeit, Recht und Gewissen verderben, daraus ableitet, daß in der katholischen Religion Gott in der Hostie als äußerliches Ding der religiösen Anbetung präsent wird.

Zu dieser Materialisirung des Göttlichen bildet es nun einen sehr schneidenden Contrast, daß durch die Consekration die Substanz des Brodes, also gerade das Wesentliche an ihm, das was es zum Brode macht, zu seyn aufhört und daß nur die unsubstanziellen, wesenlosen Accidentien oder Qualitäten zurückbleiben, aber den Sinnen sich so darbieten, als ob sie noch eine Substanz wären. Trotz der wiederholten Versicherung der Scholastiker, daß im Sakramente kein Schein, keine Sinnentäuschung stattfinde, stellt sich die Transsubstantiationshypothese nach dieser Seite als die Theorie des leeren Scheines, der completen Sinnentäuschung dar: das Auge sieht, die Zunge schmeckt, die Hand berührt, die Nase riecht Brod und Wein und doch ist Beides nicht wirklich vor-

handen, sondern eben nur der Geschmack, der Geruch, die Farbe und Gestalt von beiden und unter dieser trügerischen Hülle ist etwas Anderes verborgen, das Fleisch und Blut wirklich seyn soll, aber weder wie beides schmeckt, noch riecht, noch aussieht, noch sich anfühlt. Diese Theorie ist gleichfalls karakteristisch für den Katholicismus, und auf verschiedenen Punkten seines Systems werden wir wieder an sie erinnert. Denn wenn er die Idee und das Wesen der Kirche: die Einheit des Hauptes und der Glieder, welche er doch selbst als die unsichtbare Gnade des Altarsakramentes und folglich als etwas Unsichtbares bezeichnet, nichtsdestoweniger mit der zeitlichen Erscheinungsform der Kirche identificirt und auf diese das Prädikat jener, die Heiligkeit, überträgt, so wird damit im Grunde nur dem Glauben zugemuthet, von aller Mangelhaftigkeit und allem Unheiligen, was der Erscheinung immer anhaftet, völlig abzusehen, als wäre es ein wesenloses Accidens, das die unter ihm enthaltene substanzielle Realität nicht im Geringsten afficirt, sondern neben ihr zum leeren Scheine herabsinkt; ganz wie Augustin von den Gottlosen consequent sagt: in ecclesia esse videntur, sed non sunt. Dieselbe Zumuthung liegt im Grunde auch in der Behauptung, daß der Priester trotz seiner menschlichen Sündhaftigkeit nicht aufhöre im Beichtstuhl als der Richter an Gottes Statt zu urtheilen, daß der Pabst, auch wenn er mit den schwersten Sünden behaftet ist, dennoch, sobald er die Kathedra besteigt und von ihr herab spricht, das vollgültige Organ und sein Ausspruch der adäquate Ausdruck des göttlichen Urtheils sey, an dem jedes andere menschliche Urtheil zu nichte wird; denn auch hier wird das Gebrechliche und Beschränkte der Erscheinung zum nichtssagenden Accidens des in ihm sich manifestirenden substanziellen Gehaltes.

Einen reichen Stoff bietet der kritischen Beurtheilnng der dem katholischen Dogma wesentliche Gedanke, daß der Leib Christi im Himmel ein ausgedehnter sey und folglich auch circumscriptive existire, d. h. so existire, daß das Ganze des Leibes den ganzen von ihm eingenommenen Raum, jeder Theil des Leibes dagegen einen besonderen nur von ihm eingenommenen Raumtheil erfülle, während derselbe Leib im Sakramente entweder an sich als non extensum oder, wenn als extensum, doch ohne modus quantitativus, d. h. nur in der Weise gegenwärtig sey, daß das Ganze im Ganzen der Hostie und doch auch wieder ganz in jedem Theile gedacht werden müsse. Was es eigentlich mit dieser sakramentlichen Existenz des Leibes Christi, diesem esse diffinitive, wie es seit Occam genannt wurde, auf sich habe, läßt sich nur dann klar erkennen, wenn wir auf den Ursprung dieser Bestimmung zurückgehen. Er ist bei Augustin zu suchen. Dieser sagt in seinem Briefe an den Dardanus (ep. 187), die Quantität eines Körpers liege in der Größe seiner substanziellen Masse, denn da die darin begründete Distanz der Theile zur Folge habe, daß die einzelnen Theile nicht zugleich auf einem Punkte seyn könnten, sondern jeder seinen besonderen Ort im Raume einnehme, der größere einen größeren und der kleinere einen kleineren, so könne nicht die Quantität des Körpers ganz oder gleich groß in jedem der Theile seyn, sondern sie sey ausgedehnter in den größeren und verkürzter in den kleineren und in keinem Theile so groß, wie in dem Ganzen. Umgekehrt sey die Qualität des Körpers eben so groß in den größeren als in den kleineren Theilen (cap. 4. §. 13). Wir haben hier die Formel, welche der ganzen Scholastik für das quantitative Seyn der materiellen Dinge maßgebend wurde, das totum in toto und pars in parte, worin das Wesen des esse circumscriptive liegt. Ganz anders verhält es sich nach Augustin mit dem Seyn Gottes, dieser ist, obgleich nicht die Qualität der Welt, sondern ihre schöpferische Substanz, dennoch per cuncta diffusus, folglich nicht in dimidio mundi dimidius et in alio dimidius atque ita per totum totus, sondern in toto coelo totus et in tota terra totus, et in coelo et in terra totus et nullo contentus loco et in se ipso ubique totus (§.14). Wir haben hier also die göttliche Existenzweise, die der der materiellen Dinge gegenübersteht und ihren Ausdruck in der Formel hat: totus in toto und totus in qualibet parte. Interessant ist nun die Anwendung, welche Augustin von diesen beiden Begriffen macht:

die Existenz des Menschen Jesu im Himmel steht unter demselben Gesichtspunkte, wie die im Raume existirenden materiellen Dinge; er nimmt im Himmel einen besonderen Raum ein und jedes seiner Glieder den ihm allein zukommenden besonderen Theil dieses Raumes; nach dieser Form, sagt er, dürfen wir Christum nicht für allgegenwärtig (ubique diffusus) halten, denn wir müssen uns hüten, die Gottheit des Menschen in Bestimmungen festzustellen, welche die Wirklichkeit des Leibes aufheben; eine Person ist Gott und Mensch und beides der eine Jesus Christus; er ist überall, insofern er Gott ist, im Himmel aber, insofern er Mensch ist" (cap. 3. §. 10). Diese Sätze hat die Scholastik zwar vollständig adoptirt; auch ihr ist Christus nach seiner Gottheit überall, nach seiner Menschheit im Himmel, und darum hat er auch dort dieses esse circumscriptive; dagegen ist sie in einem Punkte weit über Augustin hinausgegangen; während dieser im Sakramente nur eine geistige Gegenwart Christi für den Glauben annahm und eine Wirksamkeit Christi auf den Gläubigen durch den heiligen Geist, so hat Paschasius dieser geistigen Gegenwart die reale, leibliche substituirt, und Guitmund, um dem Einwurfe Berengar's, daß unter dieser Voraussetzung der Bruch der Hostie den Bruch des unter ihr enthaltenen Leibes causire, zu entgehen, hat die Seynsweise des Leibes Christi in der Hostie so bestimmt, wie Augustin das Seyn Gottes in der Welt, nämlich mit der Formel: totus in toto et totus in qualibet parte. Da die ganze Scholastik diese Formel zum Ausdruck für die eigenthümliche Art der Gegenwart des Leibes Christi in dem Abendmahl erhoben hat, so könnte es damit allerdings scheinen, als ob sie auch den sakramentlichen Leib nur zum wesenlosen Schein habe herabsetzen wollen, in welchem die Gottheit der Anbetung in rein äußerlicher Weise präsent werde. Es ist dieß nicht ganz unrichtig; allein die Sache hat noch eine andere Seite. Augustin sah nämlich in der Seele die Gott in der sichtbaren Welt am nächsten verwandte Natur. Er legte ihr darum dieselbe illokale Existenz im Leibe, wie Gott in der gesammten Welt bei; wie in ihr nichts auf eine Distanz der Masse und ihrer Theile deutet, so nimmt sie auch keinen Raum ein; sie ist ganz in jedem Theile des Körpers, wie sie als Ganzes in jedem fühlt; es ist nicht ein kleinerer Theil von ihr im Finger und ein größerer im Arm, sondern auf allen Punkten ist sie gleich groß, weil sie ganz auf allen Punkten ist (ubique tanta est, quia ubique tota est. Contr. ep. Manich. cap. 16, 20) *). Es ist also näher die specifische Seynsweise immaterieller Naturen, welche die Scholastik auf den Leib Christi im Abendmahl überträgt, daher sie denn auch von Guitmund an constant auf das Beispiel von dem Seyn der Seele im Leibe rekurrirt; sie hat damit den Leib doketisch spiritualisirt, und es kann darum auch nur die Auffassung auf Consequenz Anspruch machen, welche, wie wir dieß bei Occam sahen, dem eucharistischen Leibe nicht bloß den modus quantitativus, sondern auch die Quantität und die Gestalt abspricht, also alles das, wodurch er Leib ist. Mit Recht hat darum bereits Peter Martyr dem katholischen Dogma vorgeworfen, wenn die Substanz des Leibes Christi unsichtbar an unzähligen Orten präsent werden könne, und bald hier, bald dort auftauche, so könne sie kein Leib, sondern nur ein Phantasma seyn, ganz so, wie Marcion, Valentin, Eutyches und die übrigen Doketen es gelehrt hätten (contr. Steph. Gardin. Tigur. 1559. Object. 14). Demnach bewegt sich die Tendenz des Dogma in der zweifachen Richtung, daß es auf der einen Seite das Göttliche materialisirt und auf der anderen das Materielle nicht bloß an Brod und Wein entsubstanzirt, sondern auch am Leibe Christi selbst spiritualisirt. So durchdringen sich materialistische und spiritualistische Tendenzen, krasse Handgreiflichkeit und doketische Verflüchtigung hier in wunderbarer Mischung, in der widersprechend-

---

*) Die significanteste Stelle Augustin's ist de trinit. VI, c. 6., wo er von der Seele sagt: non mole diffunditur per Spatium loci, sed in uno quoque corpore et in toto tota est et in qualibet parte tota est.

sten Weise. Wenn trotzdem der Leib Christi als wirklicher Leib in der Hostie existiren soll, so ist dieß wieder ein sich selbst aufhebender Widerspruch.

Die katholische Kirche erkennt in dem Vorgange der Transsubstantiation seit Paschasius Radbert ein Wunder, aber dieses Wunder löst sich, genauer angesehen, in eine Reihe von Wundern auf, um alle die Bestimmungen zu realisiren, welche die dialektische Ausbildung der späteren Jahrhunderte hinzugefügt hat: es wird ein erstes Wunder erfordert, damit die Substanz des Brodes aufhöre zu seyn, ein zweites, damit die Substanz des Leibes ihr succedire, ein drittes, damit dieser Leib sich zum mathematischen Punkte condensire, ein viertes, damit seine Qualitäten suspendirt seyen, ein fünftes, damit die Accidentien für sich fortbestehen und entweder selbst die Kraft haben, zu ernähren, oder aus ihnen nach dem Zurücktreten des Leibes eine neue nährende materielle Substanz sich bilde, ein sechstes, damit dieser eine Leib, ohne seine numerische Einheit zu verlieren, an verschiedenen Orten und Altären zugleich präsent werde u. s. w. So häuft sich täglich an jedem Altare, auf welchem die Messe celebrirt wird, Wunder auf Wunder, um das Mysterium zu Stande zu bringen; wir sehen uns durch dasselbe dem festen Boden der Wirklichkeit entrückt und in eine romantische Welt der Phantasie und der magischen Metamorphose versetzt, so wird selbst die relative Selbstständigkeit der Naturordnung in einen bloßen Schein verwandelt, da Gottes Wille ihren Verlauf auf jedem Punkte unterbricht und in absoluter Weise bestimmt. Trotzdem wird bis auf den heutigen Tag, ja in unseren Tagen lauter als je, die große Begünstigung gepriesen, welche die katholische Kirche als die Vertreterin des Fortschrittes dem Anbau der Naturwissenschaften angedeihen lasse!

Und was erreicht das Dogma mit diesem Aufwande an Wundern? Das von ihm angestrebte Ziel ist die Identität des erhöhten Leibes und des eucharistischen. Aber kann von einer Identität beider wirklich die Rede seyn, wenn jener materiell, dieser trotz aller Versicherung des Gegentheils immateriell, jener ein Extensum mit drei Dimensionen, dieser ein mathematischer Punkt, ein Atom ohne Extension oder ein Spiegelbild in unendlich verkürztem Maßstabe, jener auf einen Ort beschränkt, dieser an unzähligen Orten zugleich, jener mit allen seinen Qualitäten existent, dieser nur noch mit suspendirten Qualitäten, also im Grunde qualitätlos, jener dem Auge droben sichtbar, dieser nur der Intelligenz Gottes und der Engel und dem menschlichen Glauben wahrnehmbar ist? Oder was hilft die Berufung auf das Mysterium, wenn das Mysterium ausdrücklich unter eine Reihe von Bestimmungen gestellt wird, welche die prätendirte Leiblichkeit geradezu aufheben und das, was als Leib bezeichnet wird, als ein unkörperliches Ding erweisen? Wenn trotzdem die Behauptung danebensteht, daß in diesem als unkörperlich beschriebenen Leibe und somit in der Hostie auch alle Knochen und Nerven Christi gegenwärtig seyen, so ist dieß nur einer der Widersprüche mehr, an denen dieses System reich ist und in seiner Naivität dennoch keinen Anstoß nimmt.

Wir haben noch einen Punkt schärfer in das Auge zu fassen. Der Leib Christi bleibt so lange mit den Accidentien verbunden, als die Hostie nicht mechanisch zerstört oder chemisch aufgelöst wird. Mit dieser Bestimmung sehen wir uns auf das Gebiet der Physik und der Chemie verwiesen, mit der doch das Mysterium nichts zu thun hat und nichts zu thun haben sollte. Diesen Wissenschaften wird die Cognition zuerkannt, wann die Gegenwart Christi aufhöre! Die Hostie wird, sobald sie in den Mund eingeht, von dem Speichel durchdrungen, und in Folge dieser Durchdringung verwandelt sich in der natürlichen Wärme des Magens das Stärkemehl in etwa zehn Minuten in Zuckerstoff (vergl. Thomas qu. 80. art. 3. Resp. species manet, quamdiu per calorem naturalem digeratur). Nur so lange dauert also die Verbindung des Leibes Christi mit den Accidentien. Er trennt sich also kurze Zeit nach dem eucharistischen Genuß in dem Magen von der Species. Was wird nun aus ihm? Geht er in die Seele über? Wirkt er hier die gratia invisibilis? Keineswegs: eine Gegenwart ist nach dem Genusse nur im Himmel zu suchen, wie Hugo von St. Victor dieß deutlich

ausspricht. Man sieht sich also genöthigt, die Frage nach dem Zwecke der leiblichen Gegenwart Christi im Abendmahlsgenusse aufzuwerfen. Irenäus, Gregor von Nyssa, Cyrill von Alexandrien u. Andere wußten eine solche aufzuweisen, denn sie nahmen an, daß er in der leiblichen Natur des Communikanten gegenwärtig bleibe, um als *φάρμακον ἀθανασίας* ihr seine eigene Unverweslichkeit mitzutheilen. Das römische Dogma hat diesen wenigstens consequenten Gedanken fallen lassen, es hat, wie Schneckenburger (Zeller's theol. Jahrbb. 1848 S. 83) treffend bemerkt, die Zeit der leiblichen Präsenz Christi genau abgemessen, sie überdauert nur einen Augenblick den mündlichen Genuß, sie ist also für den Communikanten durchaus zwecklos. Es wird uns dieß durch die Darstellung des Thomas sofort in der einleuchtendsten Weise bestätigt. Die vollkommene Weise des Sakramentgenusses (modus perfectus sumendi hoc sacramentum) ist lediglich durch den sakramentalen Effekt bedingt (quando aliquis ita hoc sacramentum accipit, quod percipit ejus effectum). Dieser Effekt ist die geistliche Verbindung des Menschen mit Christo durch Glaube und Liebe; er setzt aber zu seinem Zustandekommen keineswegs den aktualen Sakramentgenuß, den leiblichen Genuß Christi unter der Species, sondern nur das votum sacramenti, das Verlangen nach dem Sakrament, mit einem Worte die manducatio spiritualis mittelst der fides formata voraus, die zu dem äußeren Sakramentsgenuß hinzutreten, aber auch ebensowohl ohne denselben bestehen kann (qu. 80. art. 1. Resp. u. ad 3m). Daraus ergibt sich denn, daß der Effekt des Sakraments nur die Wirkung des geistlichen Genusses seyn kann, und daß sich der leibliche Empfang Christi und folglich seine leibliche Gegenwart im Sakrament dazu ganz indifferent verhält. Durch eine andere Betrachtung werden wir wieder auf dasselbe Resultat noch in bestimmterer Weise zurückgeführt. Nach der Scholastik ist in jedem Sakramente dreierlei zu unterscheiden, und dieser Unterschied ist gerade zuerst vor den übrigen an dem Altarsakramente von Hugo von St. Victor nachgewiesen worden; nämlich sacramentum tantum, sacramentum et res und res tantum. Diese drei beziehen sich in der Taufe und der Confirmation nicht bloß bildlich, sondern auch im teleologischen Causalnexus aufeinander. Die Taufhandlung z. B. bedeutet nicht bloß den Karakter, sondern sie imprimirt ihn zugleich, der Karakter selbst aber bedeutet nicht bloß die Taufgnade, sondern er ist zugleich die energische Form, durch welche diese Gnade in der Seele sofort realisirt wird, wenn kein Hinderniß vorliegt oder sobald dieses Hinderniß weicht, denn der Karakter ist ein bleibender. Der Taufhandlung entspricht in der Eucharistie die Species (sie ist sacramentum tantum), dem Karakter der wahre Leib Christi (er ist sacramentum et res), der Taufgnade der Effekt der Eucharistie, die geistliche Verbindung mit Christus durch die fides formata (es ist die res tantum) — denn weil das Sakrament der Eucharistie seine Vollendung nicht im usus, sondern vor diesem in der Consekration hat, so kann folgerichtig auch der Begriff des Sakramentlichen nicht an einer Handlung, sondern an einem materiellen Objekt haften — nun aber gesteht Thomas selbst, daß in der Eucharistie kein Karakter imprimirt wird (qu. 80. art. ad 1m.), folglich auch keine bleibende, thätige Form, als erster geistlicher Effekt, der die Gnade kausirt, als Mittelglied zwischen sacramentum tantum und res tantum eintritt (in baptismo — illi qui accipiunt sacramentum, recipiunt aliquem spiritualem effectum, scilicet caracterem, quod non accidit in hoc sacramento); es kann daher auch zwischen den drei Momenten, dem Genuß der Species, der Gegenwart des Leibes Christi und dem Empfang der sakramentlichen Gnade nur eine bildliche, keine thätige Beziehung stattfinden; wie das Brod als das Bild des gegenwärtigen Christus genossen wird, so kann auch die flüchtige Gegenwart des Leibes Christi, die nicht über die manducatio hinausreicht, nur ein Bild der geistlichen Gegenwart seyn, welche selbst nicht durch die manducatio sacramentalis, sondern allein durch die manducatio spiritualis bewirkt wird, die als das Substanzielle dem an sich nur accidentellen mündlichen Genuß durch ihr Hinzutreten erst seine Bedeutung gibt. Dieß hat ohne Zweifel der scharfsinnige Schneckenburger gemeint, wenn er (am

angef. O.) sagt, Christus werde nach katholischem Dogma eigentlich bloß bildlich genossen, d. h. als Bild seiner geistlichen Gegenwart. So löst sich denn das Dogma auf der Spitze seiner Entwickelung, so weit es das Abendmahl aus dem Gesichtspunkte der Communion behandelt, wieder in die symbolische Auffassung auf, von der es Radbert, Lanfranc, Guitmund und die Späteren mit so großer Mühe abgelöst haben — denn wenn Thomas (a. a. O.) sagt, daß die ipsa sacramenti susceptio einen volleren Effekt gewähre als das bloße desiderium, und dafür auf die Lehre von der Taufe verweist, so ist dieß eine bloße Phrase, denn abgesehen davon, daß bei der Taufe der Karakter diesen volleren Effekt motivirt, wird er auch in einer bestimmten Wirkung nachgewiesen, welche dem baptismus flaminis fehlt, nämlich in dem Erlasse der zeitlichen Strafe; beides aber trifft auf die Eucharistie in keiner Weise zu. Es liegt aber auch durchaus in dem System des Katholicismus, daß die leibliche Gegenwart Christi sich zu dem eucharistischen Genuß indifferent verhält; sie hat ihren Zweck für das Abendmahl, nicht insofern es Sakrament ist und empfangen wird, sondern insofern es Sakrificium ist und dargebracht wird. Bellarmin hat dieß unzweideutig ausgesprochen. Er findet in dem Wesen des Sakramentes nur die Forderung begründet, daß in ihm die Gnade wirksam sey. Auch die Eucharistie bedarf zu ihrem rein sakramentlichen Karakter nicht mehr. Die leibliche Gegenwart Christi wird darum durch denselben nicht gefordert und wäre mithin etwas Luxurirendes. Ihre Nothwendigkeit kann daher nur aus einem anderen Zwecke begriffen werden. Christus ist in dem Abendmahl gegenwärtig, um durch den Priester geopfert (de euch. I, 22) und, so dürfen wir hinzufügen, von der Gemeinde angebetet zu werden. Damit erreicht unsere Kritik wieder den Punkt, von dem sie ausgegangen ist; auf allen Punkten der Untersuchung aber hat sich uns eins bestätigt: das katholische Dogma von der Eucharistie und der Kern desselben: die Transsubstantiation ist die willkürlichste Veränderung der Stiftung Christi nach ihrer innersten Bedeutung und ihrem wesentlichsten Zwecke; in ihr vereinigen sich überdieß eine Reihe von Bestimmungen und Tendenzen, die in ihrem gegenseitigen Widerspruche nur geeignet sind, sich selbst aufzuheben.

4) Die Stellung der Reformatoren zu dem katholischen Dogma. Die Reformation hatte die Aufgabe, der Stiftung Christi ihre ursprüngliche Bedeutung wieder zurückzugeben, und zwar nach Maßgabe der biblischen Zeugnisse, auf deren Grund sie sich selbst stellte. Da aber diese Aufgabe zugleich den Protest gegen die katholische Verunstaltung in sich schloß, so sah sie sich genöthigt, zu einzelnen Bestimmungen des von ihr zu revidirenden Dogma eine bestimmte theils antithetische, theils confirmirende Stellung anzunehmen; denn es galt ebensowohl das Wahre zu conserviren, als das Falsche auszuscheiden.

Sämmtliche Reformatoren stimmen darin überein, daß sie den Zweck des Abendmahls auf die Gemeindecommunion beschränken und demgemäß nicht nur das eucharistische Opfer auf den Grund des für alle Zeiten sufficienten Opfers Christi verwerfen, sondern auch gegen alle Reservation und Adoration der Hostie protestiren. Sämmtliche Reformatoren sind ferner darin einverstanden, daß die Transsubstantiation als Menschenfund völlig aufzugeben sey; sie bekennen einmüthig, daß auch nach der Consekration das Brod wirkliches Brod, der Wein wirklicher Wein bleibe; sie bekämpfen die Theorie des leeren Scheins und stellen sich wieder auf den Boden der realen Wirklichkeit. „Wir machen nichts“, sagt Luther (wider die himml. Propheten E. A. 29, 260), „weder geistlich noch leiblich, sondern halten geistlich, was Gott geistlich, und leiblich, was er leiblich macht.“ Von da an aber trennen sich ihre Wege, doch nehmen alle ihren Ausgang von einer in der Scholastik gegebenen Bestimmung. Es ist der Satz, daß der Leib Christi im Himmel circumscriptive, im Sakramente diffinitive sey. Dieser Satz enthält eine widersprechende und darum unvollziehbare Vorstellung. Zu seiner Lösung bot sich ein zweifacher Weg. Zunächst konnte man folgern: weil Christi Leib im Himmel circumscriptive ist, der Begriff des esse circumscriptive aber das gleichzeitige Seyn

an einem anderen Orte ausschließt, so kann er folgerichtig nicht im Sakramente gegenwärtig seyn. Diese Stellung wählte Zwingli, und es kam nun darauf an, dem Sakramente eine neue Bedeutung zu geben; er sah in ihm lediglich das Zeichen eines inneren Vorgangs, den der Gläubige bereits an sich im Glauben erfahren haben müsse; also eine thatsächliche Bezeugung der bereits empfangenen Gnade. Damit spricht er nichts Neues aus, er wiederholt nur Guitmund's Erklärung, daß die Glieder des Leibes Christi sich durch den sakramentlichen Genuß als Wiedergeborene, d. h. als solche bezeugen, die mit Christo gestorben und auferstanden sind. Neu ist bei Zwingli nur der Zusammenhang, in welchen diese Auffassung mit der Prädestination als vorzeitlichem Grund und mit dem Glauben als zeitlichem Merkmal der Wiedergeburt tritt.

Einen umgekehrten Weg schlägt Luther ein. Auch er bedurfte, so gut wie die katholische Kirche, des greifbar präsenten Gottes, aber um ihn im Glauben zu erfassen, an ihm das Gewissen zu trösten und das Herz zu stillen. In dem Mysterium der Menschwerdung und dem Abendmahle suchte er die Befriedigung dieses in seiner ganzen Geistesrichtung tief begründeten und durch seine ganze Lebensentwicklung ihm zum vollsten Bewußtseyn gekommenen Bedürfnisses. Darum konnte er auf die leibliche Gegenwart Christi im Sakramente nicht verzichten: er erkannte in ihr nicht bloß den wahren Kern des mittelalterlichen Dogma, sondern zugleich den einstimmigen Glauben der Kirche aller Jahrhunderte, bekräftigt durch den gewaltigen Text der Einsetzungsworte, dem er sich nicht ungehorsam zu entziehen wagte. Daher mußte er die oben bezeichnete Antinomie auf andere Weise zu lösen suchen; er versuchte es auf christologischem Wege. Das Mittelalter hielt starr an dem Satze des Johann von Damaskus, wo Jesu Menschheit sey, da sey auch die Gottheit des Sohnes — aber es wendete ihn nicht um, es verwarf die Kehrseite: wo die Gottheit des Sohnes ist, da ist auch die Menschheit, die er angenommen, es behauptete: die Gottheit Christi kann irgendwo seyn, wo die Menschheit nicht ist. Die Behauptung des esse circumscriptive des Leibes Christi im Himmel beruht auf diesen Sätzen. Luther nahm den Satz mit seiner Kehrseite zugleich auf und gab ihm mittelst der Lehre von der unio personalis, mit der er vollen Ernst machte, die erweiterte Fassung, daß Gottheit und Menschheit in Christo nicht mehr von einander lassen, sondern wo die eine ist, da ist auch die andere. Das esse circumscriptive Christi beschränkte er nur als vorübergehende Erscheinungsform auf den Wandel des Logos im Fleisch und auf sein Wiederkommen zum Gericht; aber wie Christus als Mensch schon damals während seines irdischen Wandels vermöge seiner Vereinigung mit der Gottheit zugleich an deren Allgegenwart participirte, so ist er noch vielmehr jetzt, da er erhöht ist zur Rechten des Vaters, wie dieser überall ist, auch nach seiner Menschheit überall, sowohl im Himmel als auf Erden; es kommt auch seinem Leibe in dieser Form seiner verklärten Existenz das esse repletive vermöge der Vereinigung mit der Gottheit zu; wie dieser Leib Alles erfüllt, so sind auch alle Creaturen ihm durchläufig, sie werden nicht von ihm, er wird nicht von ihnen getheilt; dieses esse repletive, diese absolute Illokalität des Leibes Christi wird aber im Sakrament zum esse definitive, zur lokalen Gegenwart ohne räumliche Inclusion. So hat Luther das esse diffinitive mit der Scholastik auf das Seyn Christi im Sakramente beschränkt, das esse repletive aber zur Form seiner außerzeitlichen und illokalen Existenz zur Rechten Gottes gemacht. Dieser verklärte Leib ist im Sakramente durch das Wort Gottes für den aneignenden Glauben mit, in und unter dem in seiner Substanz unveränderten Brode gegenwärtig und tritt mit ihm in eine so enge sakramentliche Verbindung, daß was dem Brode widerfährt, auch dem Leibe widerfährt; beide werden darum von Ungläubigen wie von Gläubigen empfangen, werden mit dem Munde genossen und mit den Zähnen zerbissen. In dieser Ausführung hat die Consubstantiationslehre des Mittelalters ihre erste vorläufige Ausbildung empfangen. Gegen die lutherische Lösung des Problems muß aber derselbe Einwand gelten, wie gegen die katholische, daß sie dem Leibe Attribute beilegt, welche ihn entmaterialisiren und eben damit seine Wirklichkeit aufheben (vgl. den Art. „Ubiquität“).

Hier greift Calvin vermittelnd zwischen Zwingli und Luther ein. Er wahrt auf's Neue dem Leibe Christi sein esse circumscriptive im Himmel und gibt unbedingt zu, daß er leiblich nicht im Abendmahle gegenwärtig seyn kann. Wenn aber die katholische Kirche und Luther durch die Behauptung des esse diffinitive als der Form der sakramentlichen Gegenwart Christi und Luther noch überdieß durch die Behauptung des repletive als der Existenzform des an der Erhöhung participirenden und darum illokal Alleser füllenden Leibes die Natur der Leiblichkeit durch Entmaterialisirung aufhoben, wenn darum der Begriff dieser Seynsweisen, richtig verstanden, nicht ein leiblich materielles, sondern nur ein unmaterielles dynamisches Seyn zum Inhalte hat, das dynamische Seyn aber nicht Substanz, sondern nur Akt, Wirksamkeit seyn kann, so blieb nur ein Weg offen, das Problem zu lösen, nämlich die Zurückführung der Gegenwart Christi im Abendmahle, die als eine leibliche nicht mehr haltbar war, auf die Wirksamkeit, welche der Erhöhte durch seine Kraft auf den Glauben im Sakramente übt und deren Erfahrung eben darum auch nur der Gläubige macht. Calvin hat sich meines Wissens der scholastischen Termini nicht bedient, aber wenn er den im Himmel und nicht auf Erden leiblich gegenwärtigen Christus dennoch die Herzen seiner Gläubigen mit der Kraft seines Fleisches, seiner erhöhten Menschheit speisen und sie im Sakramente seine schon im Glauben wahrgenommene wirksame Lebensgemeinschaft in concentrirter Mittheilung erfahren läßt, so hat er damit auf das Glücklichste das Problem gelöst, das die Scholastik mit der Unterscheidung des esse circumscriptive des Leibes Christi im Himmel und seines esse diffinitive im Sakramente anstrebte, ohne sich doch aus dem Widerspruche befreien zu können, in den sie sich mit dem Inhalte, den sie dem letzten Begriffe gab, selbst verwickelte. Daß aber eine solche mit dem innersten Bewußtseyn erfahrene Wirksamkeit des sich selbst als Objekt des Genusses mittheilenden Christus ohne Realität und nicht wirkliche sakramentale Gegenwart wäre, kann nur der behaupten, dem die Handgreiflichkeit das unablösbare Merkmal der Gegenwart ist. Was der Glaube wirksam in seiner unmittelbaren Selbstgewißheit erfährt, das ist ihm auch realiter gegenwärtig: jede andere Art der Gegenwart gehört der Vermittelung der Sinne an und hat mit dem Glauben als solchem nichts zu thun. Darin allein liegt das Wesen des Mysteriums, das Calvin nicht zerstört, sondern mit klarem Bewußtseyn gewahrt hat.

Außer den Werken, die vom Abendmahle überhaupt handeln, hat Walch eine historia transsubstantiationis in den Miscellan. sacr. geschrieben, die dem Verf. nicht zugänglich war. — Man vergl. auch die durch neuere Forschungen ziemlich antiquirte Schrift Marheinecke's: Sanctorum Patrum de praesentia Christi in coena Domini sententia triplex s. sacrae eucharistiae historia tripartita. Heidelb. 1811.

Georg Eduard Steitz.

Trappisten heißen die Glieder eines in der römischen Kirche bestehenden Ordens, welcher aus der vom Grafen Rotrou von Perche im Jahre 1140 gegründeten Cistercienserabtei hervorging, durch die bis zur Schwärmerei gesteigerte Härte seiner Regel, durch seine die Begriffe eines humanen Lebens tief verletzende Einrichtung, durch seine völlige Abstumpfung menschlicher Empfindungen, selbst durch Versagung des Gebrauches der Sprache und des Verkehrs mit der Wissenschaft ebenso bekannt als berüchtigt ist. Jene Abtei, deren Stiftung von Anderen in das Jahr 1122 gesetzt wird, führte den Namen Notre-Dame de la Maison-Dieu; sie liegt hinter einem großen Walde in einem feuchten, ungesunden Thale, nur ein enger, durch Felsen sich hindurchwindender, höchst beschwerlicher Weg führt zu ihr, und eben davon erhielt sie den Namen la trappe, d. i. die Fallthüre. Die Bewohner der Abtei zeichneten sich, unter der Leitung guter Vorsteher, bis in das 14. und 15. Jahrhundert durch eine eifrige Ausübung der Mönchstugenden aus, doch mit dem reichen Besitze, den sie erhielten, griff auch allmählich Unordnung und Zuchtlosigkeit unter ihnen um sich; an die Stelle der religiösen Uebungen trat der sinnliche Genuß; Jagdvergnügen mit Trinkgelagen, Wollust verbunden mit Mädchenraub herrschte unter den Mönchen, so daß diese sogar den Namen „Banditen

von la Trappe" erhielten. Dieser Zustand dauerte bis gegen die Mitte des 17. Jahrhunderts fort, die Abtei zählte nur noch sieben Mönche und war selbst dem Verfalle nahe. Da kam sie (1636) als Pfründe in die Hände des kaum zehnjährigen Knaben Dominique Armand Jean le Bouthillier de Rancé, dessen Vater, Dionys le Bouthillier de Rancé, Sekretär der Königin Maria von Medicis und ordentlicher Staatsrath war, und ein bedeutendes Vermögen besaß. Der junge Rancé war am 9. Januar 1626 zu Paris geboren, erlernte die alten Sprachen, zeigte Talent für die Wissenschaft, sollte nach dem Willen seines Vaters Malthefer werden, wurde aber auch schon früh mit den sinnlichen Genüssen bekannt und bewies eine große Empfänglichkeit für dieselben. Indem jedoch sein älterer Bruder starb, der schon bedeutende Pfründen besaß, trat Armand auf Veranlassung seines Vaters in den geistlichen Stand, um dadurch der Erbe jener Pfründen zu werden. Nun wurde er, kaum 11 Jahre alt, Chorherr an der Kirche Notre-Dame zu Paris, Abt von la Trappe und Prior einiger anderer Stiftungen, so daß er noch in den Knabenjahren bereits im Besitze sehr ansehnlicher geistlicher Einkünfte sich sah. An wissenschaftlicher Beschäftigung schien er noch Gefallen zu finden, und er war kaum 13 Jahre alt, als er schon den Anakreon mit Anmerkungen herausgab (Par. 1639); er bewies aber auch hiermit, daß in ihm noch keine Neigung zu einer klösterlichen Uebung und Enthaltsamkeit lag. Er widmete sich in den folgenden Jahren dem Studium der Philosophie und Theologie, doch auch gern der sinnlichen Freude und Lust, der er sich endlich bis zur höchsten Ausschweifung hingab. Trotzdem wurde er doch zum Priester geweiht (1651) und zum Doktor der Theologie promovirt (1654). Als er der Sinnlichkeit bereits bis auf das äußerste Maß gefröhnt hatte, wurde die Reue in ihm wach und mit dieser zugleich das Verlangen, durch ein strenges Kasteien und anhaltendes Beten sein bisher sündhaftes Leben zu sühnen; aus einem übersättigten Wollüstling und Schwelger wurde er ein bis zum Wahnwitze fortgeschrittener Ascetiker und Betbruder, der in einem stoischen Stumpfsinne unterging. Jetzt gab er alle seine Pfründen, la Trappe ausgenommen, ab oder verwendete sie zu Unterstützungen und wohlthätigen Zwecken, zog sich in jene Einöde zurück, ließ das Gebäude der Abtei wieder herstellen und wirkte hier vor Allem auf die Erneuerung der alten Klosterzucht unter den nur noch wenigen Mönchen hin, die in la Trappe waren. Unter heftigem Widerspruche, den er dabei fand, gelang es ihm doch, Benediktiner von der strengen Observanz unter dem Abte Barbarin einzuführen, und Rancé selbst glaubte, indem er einer Lebensgefahr entgangen war, ein Zeichen Gottes darin sehen und Mönch werden zu müssen. Er trat daher am 13. Juni 1664 als Novize in das Kloster Perseigne, legte im Jahre 1665 Profeß ab, wurde darauf regulirter Abt von la Trappe, und als solcher verfolgte er mit schwärmerischem Eifer seine Pläne zur Einführung der härtesten Klosterregel, während er selbst einer ausgesuchten Selbstquälerei sich hingab. Zweimal mußte er in Ordensangelegenheiten nach Rom reisen, und um jede Milderung seiner Regel für immer zu beseitigen, ließ er im Jahre 1675 die Ordensglieder die Gelübde erneuern mit dem Zusatze, alle Bestimmungen und Einrichtungen bis an ihr Lebensende unverbrüchlich aufrecht zu erhalten.

Die Ordensregel, welche Rancé aufstellte und stets in Kraft blieb, legt den Trappisten die Pflicht auf, früh um 2 Uhr das aus einem Strohsacke und einem Strohkopfkissen bestehende Nachtlager zu verlassen; jene Gegenstände liegen auf einem Brete. Ein Teppich dient als Decke. Täglich werden elf Stunden auf Gebetsübungen und Messen verwendet, die übrige Zeit ist zu harter Arbeit bestimmt, die bald in, bald außer dem Kloster auf dem Felde in beständigem Stillschweigen hingebracht wird. Jede wissenschaftliche Beschäftigung wird fern gehalten, sie ist untersagt, denn die Gedanken sollen nur auf die Buße und den Tod gerichtet seyn; daher ist auch das strengste Stillschweigen unerläßliche Pflicht, und außer den Gebeten und Gesängen und dem gegenseitigen Gruße „Memento mori" darf der Trappist kein Wort sprechen; Wünsche und Bedürfnisse muß er durch Zeichen zu erkennen geben. Die Nahrung besteht zur Mittagszeit in den ärm-

lichsten Fastenspeisen, nämlich in Wurzeln, Kräutern, Obst, Gemüsen, Brod (aber ohne Butter und Oel) und Wasser, nur Kranken können in besonderen Fällen Fleisch- und Eierspeisen gestattet werden; der Tisch ist ohne Tischtuch. Nach der Abendmahlzeit, an die sich zunächst erst wieder eine religiöse Betrachtung und Uebung schließt, arbeitet der Trappist eine kurze Zeit an seinem künftigen Grabe, dann begibt er sich zur Ruhe, im Sommer um 8, im Winter um 7 Uhr. Der Orden theilt sich in Laien, Professen und Frères donnés, d. i. Solche, die nur eine Zeit lang zur Bußübung ihm angehören. Die Ordenskleidung besteht in einer langen Kutte mit weiten Aermeln von grober, grauweißer Wolle, in einer schwarzwollenen Kapuze mit zwei fußbreiten, bis an die Kniee herabhängenden Streifen, einem breiten, schwarzledernen Gürtel, an dem ein Rosenkranz und ein Messer (die Symbole der Andacht und Arbeit) hängen, und in Holzschuhen. Im Chore ist die Kleidung ein weiter dunkelbrauner Mantel mit Aermeln und eine gleichfarbige Kapuze. Die Laien tragen graue Kutten.

Bei der unmäßigen Strenge, die Rancé einführte, starben in kurzer Zeit viele Mönche, und Rancé mußte deshalb manche ernstliche Angriffe erleiden; auch seine Abneigung gegen eine wissenschaftliche Beschäftigung, die er in dem Traité de la sainteté et des devoirs de la vie monastique dargelegt hatte (1683), wurde als eine gefährliche Uebertreibung gerügt, und namentlich schrieb dagegen Mabillon (1691) Traité des etudes monastiques. Der Orden fand auch zu Lebzeiten Rancé's keine Verbreitung, diese erfolgte erst nach dessen Tode (12. Oktober 1700), aber im Verhältnisse zu anderen Orden doch nur in einem geringen Grade. Einen weiblichen Zweig des Ordens gründete die Prinzessin Louise von Condé zu Clacet in Frankreich, in Italien bestand nur ein Trappistenkloster zu Buon-Solasso bei Florenz (1705), in Deutschland in der Nähe von Düsseldorf. Die große Revolution in Frankreich vertrieb die Trappisten aus dem Lande. Sie fanden zunächst Aufnahme in der Schweiz im Canton Freiburg, wo der Trappist Augustin de Lestrange (1791), der überhaupt für die Erhaltung und Verbreitung des Ordens eine große Thätigkeit entwickelte, zu Valsainte ein Kloster gründete. Während sich die Trappisten in Poblat in Catalonien, bei Antwerpen, im Bisthume Münster und im Gebiete von Piemont ansiedelten, wurde Valsainte (1794) durch Pabst Pius VI. zur Abtei erhoben und Augustin de Lestrange zum Vorsteher derselben. Als solcher stiftete er (1796) ein Kloster in Wallis für weibliche Ordensglieder, bald darauf ein anderes für Tertiarierinnen, doch im Jahre 1798 wurde Valsainte von den Franzosen zerstört und die Mönche mußten mit den Ordensschwestern auswandern. Den Bemühungen Augustin's gelang es, daß der Kaiser Paul I. von Rußland den Trappisten eine neue Wohnstätte gab, und zunächst ließ sich der Orden in Polen, namentlich in Warschau und Krakau nieder, dann fand er (i. J. 1799) auch in Brzesc und zu Luck in Lithauen neue Wohnsitze, aber im Jahre 1800 wurde er auch wieder ausgewiesen. Nun wanderten die Trappisten über Danzig nach Altona, wo sich ein Theil von ihnen bis zum Frühjahre 1801 aufhielt, dann über Paderborn und Driburg (wo mehrere zurückblieben) nach Freiburg und Sitten im Canton Wallis. Sie gründeten auch bei Valsainte wieder eine Niederlassung und gewannen zu Riedbray und zu Rapallo bei Genua neue Häuser. Unterdessen hatte Augustin für die Ordensschwestern auch bei London einen Wohnsitz gestiftet, und im Jahre 1804 gründete er ein Kloster bei Rom, das aber bei der französischen Invasion wieder unterging. Im Jahre 1805 besuchte er ein bei Saragossa befindliches Ordenskloster, aber seine Bemühungen, den Orden in Frankreich wieder einzuführen, blieben erfolglos, ja er sah sich selbst ernstlichen Verfolgungen ausgesetzt und mußte über England nach Martinique, dann nach Nordamerika flüchten, wo er bereits einige Ordensglieder fand, die sich hier niedergelassen hatten. So wenig wie in Frankreich, eben so wenig konnten sich die Trappisten in Deutschland halten; im Jahre 1802 wurden sie aus dem Gebiete von Paderborn, im Jahre 1811 aus Freiburg, 1812 aus Darfeld bei Münster ausgewiesen. Erst nach der Restauration der Bourbons (1817) zogen sie in Frankreich wieder ein und setzten sich

wieder in den Besitz ihres Stammklosters la Trappe; Augustin entwickelte von Neuem eine große Thätigkeit für die Verbreitung der Ordensglieder im Lande, und in der That war es ihm auch gelungen, bis zu seinem Tode (er starb 1827 in Lyon) eine Anzahl neuer Wohnsitze zu gründen. — Eine neue Gefahr drohte aber dem Orden im Jahre 1829, als kraft einer königlichen Ordonanz alle ihm angehörigen Klöster wieder geschlossen werden sollten, doch bestanden bei dem Ausbruche der Julirevolution noch neun Klöster, von denen, außer la Trappe, die bedeutendsten zu Laval, Meillerage, Gard, Aiguesbelles und St. Aubin waren. Allerdings wurden von jenen neun Klöstern einige im Jahre 1830 noch geschlossen, doch gewann der Orden später doch wieder einen neuen Aufschwung und eine neue Verbreitung, als ein päbstliches Dekret im Jahre 1834 die Trapisten zur Congrégation des réligieux Cisterciens de N. D. de la Trappe vereinigte. Vergl. Allgem. Darmst. Kirchenztg. 1831. S. 1424; 1832. S. 90. 119; 1833. S. 1464; 1835. S. 1087. — Im Jahre 1844 konnten die Trappisten auch in Algier eine Niederlassung gründen und 1848 wanderte ein Theil von Meillerage nach Nordamerika aus, um hier neue Wohnsitze zu gewinnen. Sie bestehen noch jetzt vornehmlich in Frankreich. — Vgl. F. A. Châteaubriand, Vie de Rancé. Par. 1844.; E. L. Ritsert, der Orden der Trappisten. Darmst. 1833. — Einen Zweig des Ordens bilden die erst im Jahre 1851 im Bisthume Sens durch Muard entstandenen Trappistenprediger, welche im Kloster Pierrequi-Vire bei Avallon ihren Wohnsitz fanden, die Regel der Trappisten befolgen und deren Ordenstracht führen, doch mit Erlaubniß des Superiors das Schweigen brechen dürfen und der römisch-kirchlichen Mission durch die Predigt dienen. Von dieser Bestimmung führen sie den Namen. — Vgl. der Katholik. 1851. 1. Septemberheft S. 239 ff. Neudecker.

Trauer bei den Hebräern. אֵבֶל, בְּכִית 1 Mos. 50, 4. בְּכוּת 35, 8. בָּכָה 23, 2. Es ist überhaupt der Eigenthümlichkeit der Orientalen gemäß, überwältigenden Gefühlen nicht nur in ausdrucksvollen Gebärden Luft zu machen, sondern auch in bestimmten symbolischen Zeichen einen conventionellen Ausdruck zu geben, und namentlich gilt dieß vom Affekt der Trauer und Betrübniß (vgl. über die neuere Zeit Chardin, voy. VI, 485 ff. Burkhard, Nub. 475. Irwin, R. 303. 307. Rüppell, Abyss. II, 57. Niebuhr, B. 340. R. I, 186. Shaw, R. 211. Rosenmüller, Morgenl. III, 133 ff. Lane mod. Eg. II, 186. deutsch von Zenker III, 147 ff.). Auch in der heil. Schrift finden wir die Aeußerungen der Trauer (אֵבֶל, Verb. אָבַל, הִתְאַבֵּל, 1 Mos. 27, 41. Jer. 6, 26. Am. 8, 10. Esth. 4, 3. 9, 22. u. ö.) häufig beschrieben, beziehe sich die Trauer nun auf das ganze Volk treffende, schmerzliche Ereignisse (z. B. Jos. 7, 6.) und gegenwärtige oder bevorstehende schwere Strafgerichte (z. B. Jon. 3. 7 f., wo selbst das Vieh mittrauern muß, vergl. Her. 9, 24. Plut. Alex. 72) oder auf Unglücksfälle, welche einzelne Personen und Familien betreffen, besonders Todesfälle. Wir können die unwillkürlichen pathologischen Aeußerungen der Trauer, wie das so oft in der h. Schrift erwähnte Weinen, das Händeringen u. s. w. unterscheiden von den conventionell gewordenen symbolischen, obwohl beide in einander übergehen und Manches, was ursprünglich unwillkürliche Aeußerung des Pathos war, wie z. B. das Zerreißen der Kleider, nach und nach zum conventionellen Symbol und endlich unter den Händen der Rabbinen zur strengen, starren, herzlosen Satzung geworden ist. Zu jenen heftigen pathologischen Aeußerungen gehört, um mit dem Haupt anzufangen, das Zerraufen des Haupt- und Barthaares (Esra 9, 3. Hiob 1, 20. Jos. Alterth. 15, 3. 9. 16, 7. 5. Bar. Hebr. chron. 256), Stoßen des Kopfes an die Wand (Jos. Alt. 16, 10. 7. vgl. Suet. Aug. C. 23.), Emporhalten (Klagl. 1, 17.) und Zusammenschlagen der Hände über dem Haupte (2 Sam. 13, 18. vgl. 4 Mos. 24, 10. Ezech. 6, 11.), das Schlagen an die Brust (Jes. 32, 12. Nah. 2, 8. Luk. 18, 13. 23, 48. Jos. Alt. 16, 7. 5), die Lenden (Jer. 31, 19. Ezech. 21, 12); daher סָפַד, plangere, *κόπτεσθαι*, מִסְפֵּד, der gewöhnliche terminus für Trauer, besonders Todtentrauer, Sach. 12, 12., mit לְ 1 Mos. 23, 2 1 Sam. 25, 1. 1 Kön. 14, 13. 18. mit עַל 2 Sam. 11, 26. Andere noch härtere

Mißhandlungen des eigenen Körpers scheinen wohl auch in späterer Zeit, wie bei heidnischen Völkern (bei den Skythen Verstümmelung der Nase, Stirne, Ohren, Hände u. s. w. bei der Trauer um einen König, Her. 4, 71.) vorgekommen zu seyn, obwohl solches den Körper verstümmelnde Wüthen gegen sich selbst (הִתְגּוֹדֵד, שָׂרֶט), wie verstümmelnde Leibesstrafe, als Frevel gegen die von Gott geschaffene Natur, vom Gesetz verboten war; 3 Mos. 19, 28. 5 Mos. 14, 1 ff., wie in den XII leg. (s. Cic. legg. 2, 23: mulieres genas ne radunto) und in den solon. Gesetzen, Plut. Sol. C. 21. Vergl. Wichmannhausen, de corpore scissuris figurisque non cruentando, und J. G. Michaelis, de incisura propter mortuos (obs. sacr. 1742. I, 131 sqq.). Ewald, Alt. S. 186 ff. Die stille, in sich gekehrte Trauer prägt sich aus in langsamem, gebücktem Gehen (הִדַּדָּה, יְהַלֵּךְ אַט, 1 Kön. 21, 27. Jes. 38, 15. Klagl. 2, 10). Nicht nur die Vernachlässigung des Waschens, Salbens, Reinigens der Kleider u. s. w. (2 Sam. 12, 20. 14, 2. 19, 24, Dan. 10, 3. Judith 10, 2 f.), die Verhüllung des Haupts, Gesichts (2 Sam. 15, 30. 19, 4), sondern auch das bei vielen Völkern des Alterthums gebräuchliche Zerreißen der Kleider war ohne Zweifel ursprünglich unwillkürliche pathologische Gebärde, fixirte sich aber mit der Zeit zum allgemeinen und stehenden Symbol der Trauer, des vom Schmerz zerrissenen Herzens. Man pflegte das Kleid vorn an der Brust zu zerreißen und die Rabbinen gaben darüber genaue Vorschriften: laceratio vestium fieri potest excepto pallio exteriori et interula in omnibus reliquis vestis partibus etiamsi decem essent sed vix ultra palmae longitudinem lacerant. Laceratio, quae propter parentes fit, nunquam resuitur; quae autem propter alios, post trigesimum diem. Laceratio fit 1) in luctu ob mortem parentum etc.; 2) in blasphemiis cf. Sanh. bab. 7, 10. Matth. 26, 65. Apg. 14, 14; 4) si quis audiat verba legis flammis absumi etc. cf. Othon. lex. rabb. p. 316. Die laceratio muß stehend geschehen (nach 2 Sam. 13, 31), bei der Trauer um die Eltern auf der rechten Seite, und zwar nur öffentlich und mit der Hand. Vgl. 1 Mos. 37, 29. 34. 44, 13. 3 Mos. 10, 6. 13, 45. 21, 10. 4 Mos, 14, 6. Jos. 7, 6. Richt. 11, 35. 1 Sam. 4, 12. 2 Sam. 1, 2. 11. 3, 31. (durch ein königliches Edikt geboten) 13, 31. 15, 32. 1 Kön. 21, 27. 2 Kön. 2, 12. 5, 8. 6, 30. 11, 14. 18, 37. 19, 1. 22, 11. 19. Esra 9, 3. Esth. 4, 1. Hiob 1, 20. Jer. 41, 5. Joel 2, 13. Br. Jer. 30. Judith 14, 13. 15. 1 Makk. 2, 14. 3, 47. 4, 39. 5, 14. 11, 71. 13, 45. Matth. 26, 65. Apgesch. 14, 14. J. G. Hedenus, de scissione vestium Ebraeis ac gentibus usitato. Jen. 1663. Wichmannhausen, de lacer. vest. ap. Hebr. Vit. 1714. Ugol. thes. XXXIII. p. 1101 sqq. Andere conventionell-symbolische Zeichen der Trauer waren, wie bei anderen Völkern, so auch bei den Hebräern das Bestreuen des Kopfes mit Erde, Sand, Staub oder Asche: הֶעֱלָה (זָרַק) עָפָר (אֲדָמָה) עַל־רֹאשׁ u. הִתְפַּלֵּשׁ בָּאֵפֶר, was man wohl auch zum Himmel emporwarf (vgl. Ilias 18, 23 ff.), daß es zurückfallend das Haupt bedeckte. Vgl. Jos. 7, 6. 1 Sam. 4, 12. 2 Sam. 1, 2. 13, 19. 15, 32. Neh. 9, 1. Jer. 6, 26. 25, 34. Ezech. 27, 30. Klagl. 2, 10. Mich. 1, 10. Hiob 2, 8, 12. 1 Makk. 3, 47. 4, 39. 11, 71. (*σποδὸν κεφ. ἐπιτιθέναι*) 2 Makk. 10, 25. 14, 15. (*γῆ κεφ. καταπάσσειν*) Judith 9, 1. 3 Makk. 4, 4. (*κόνει πεφυρμέναι κόμην*) Offenb. 18, 19. (*βαλεῖν χοῦν ἐπὶ τὰς κεφ.*). Jos. bell. jud. 2, 12. 5. 15, 4. Ant. 20, 6. 1. M. Taan. 2, 1. (Einäschern an Fasttagen). Man setzte sich dabei auf den Boden, in Staub und Asche (2 Sam. 12, 16. 13, 31. Jes. 3, 26. 47, 1. Jon. 3, 6. Hiob 2, 8. 16, 15. Jos. Alt. 19, 8. 2). Vgl. P. T. Carpzov, de cinerum ap. Hebr. usu, moeroris atque luctus *τεκμηρίῳ*. Rost. 1739. M. H. Reinhard, de sacco et cinere. Ug. thes. XXXIII. p. 1067 sqq. Ferner gehört hierher das Anziehen (חָגַר) und Tragen der Trauerkleider bei Tag und Nacht (בִּגְדֵי אֵבֶל, שַׂק 1 Mos. 37, 34. 2 Sam. 3, 31. 14, 2. 2 Kön. 20, 31. 21, 27. 2 Kön. 6, 30. 19, 1 f. Esth. 4, 1. לְבוּשׁ שַׂק Ezech. 7, 18. Hiob 16, 15. Ps. 35, 13. Joel 1, 8. Jon. 3, 6. 2 Makk. 3, 15. 19. Matth. 11, 21), aus grobem, härenem Tuch (*σάκκος τρίχινος* Offb 6, 12. 11, 3), ohne Schnitt und Falten (Jes. 3, 24), von dunkler Farbe (daher קֹדֵר, ein

Trauernder, Psalm 35, 14. 38, 7. 42, 10. קְדֹרַנִּית, in Trauer, Mal. 3, 14. cf. Vitringa ad Jes. 20, 2), so wie das Verhüllen des Kinns (Zeichen des Schweigens Ezech. 24, 17. 22. Mich. 3, 7. Esth. 7, 8) und des Haupts (2 Sam. 15, 30. Esth. 6, 12. Jer. 14, 3), das Ablegen des Schmucks (2 Mos. 33, 4. 6. Ezech. 24, 17. 26, 16. Jon. 3, 6. Judith 10, 3), auch der Sandalen (2 Sam. 15, 30. Jes. 20, 2 ff. Ezech. 24, 17, 23. cf. Taan. jer. C. 1), besonders das Abschneiden der Haupt- und Barthaare, als der Hauptzierde des Orientalen (Jes. 15, 2. 22, 12. Jer. 7, 29. 16, 6. 41, 5. 48, 37. Am. 8, 10. Mich. 1, 16. Ezech. 7, 18. 27, 31. Bar. 6, 12). Das Scheeren einer Glatze am Vorderkopf ist übrigens 5 Mos. 14, 1. als heidnischer Gebrauch verboten. Endlich das Fasten, das ursprünglich auch aus der natürlichen Stimmung des Trauernden hervorgeht, die jeden Genuß zurückweist. Vergl. Bd. IV. S. 331 ff. Ueber die Trauerbräuche der Karäer s. Jost, Gesch. d. Judenthums u. s. Sekten. II, 307. Klageort scheint vornehmlich das platte Dach der Häuser und das dort befindliche Obergemach gewesen zu seyn, Jes. 15, 2 f. 22, 1. Jer. 7, 29. 48, 37 f. Jud. 8, 5. vgl. Apgesch. 9, 39. — Was nun insbesondere die Todtentrauer betrifft so 1) dauerte diese gewöhnlich 7 Tage (Signatur der Ruhe Ambros. de fide resurr. August. qu. 1. s. Gen. Fin.), so lange als die Tage der Unreinheit nach dem Gesetz (s. Bd. XII. S. 625) und die Tage der Hochzeitfreude (1 Mos. 50, 10. 1 Sam. 31, 13. 1 Chr. 10, 12. Chald. ad Koh. 3, 6. Judith 16, 29. Sir. 22, 12: πένθος νεκροῦ ἑπτὰ ἡμέραι, vgl. Jos. Alt. 17, 8. 4), in besonderen Fällen einen Monat lang (5 Mos. 21, 13), oder 30 Tage (Nationaltrauer Israel's um Aaron und Mose 4 Mos. 20, 29. 5 Mos. 34, 8. vgl. Jos. bell. jud. 3, 9. 5); die ägyptische Nationaltrauer um Jakob dauerte 70 oder 72 Tage (1 Mos. 50, 3. vgl. Diod. 1, 72. 91. Herod. 2, 85. und Hengstenb. Mos. u. Aeg. S. 70 f. Uhlemann, ägypt. Alterth. II, 311 ff.). Die Rabbinen unterscheiden verschiedene Stufen, die strengste in den drei ersten Tagen, die mildere in den vier folgenden und eine noch leichtere bis zu dreißig Tagen, wo kein warmes Bad genommen und nicht rasirt werden darf (Jost, Gesch. des Judenth. II, 56. Schröder, Satzungen und talm.-rabbin. Judenth. S. 575). Uebrigens halten sie nur die Trauer am Tage des Todes und Begräbnisses für דִּין תּוֹרָה, vom Gesetze ausdrücklich geboten, die 7tägige Trauer nur für eine Tradition der Väter. In Beziehung auf 2) die trauernden Personen ist hervorzuheben a) die Trauer der Wittwe und des Wittwers. Die Wittwe trug בִּגְדֵי אַלְמְנוּת, ἱμάτιον, στολὴ χηρεύσεως 1 Mos. 38, 14. 19. Judith 10, 2. 16, 9. Sie darf nach rabbin. Ordnung erst nach Verlauf dreier hoher Feste wieder heirathen, und wenn sie einen Säugling hat, erst nach zwei Jahren; ein Mann aber, der Kinder hat, darf nach 30 Tagen wieder heirathen. b) Die Trauer um Kinder, besonders um den einzigen Sohn, Jer. 6, 26. Am. 8, 20. Mich. 1, 8. Sach. 12. 10. c) Um Brüder und Schwestern. d) Um Vater und Mutter. Bei der Trauer um diese nächsten Angehörigen scheint neben der strengeren 7tägigen Trauerzeit schon in früheren Zeiten die längere, minder strenge Trauerzeit stattgefunden zu haben, und noch wird bei den Juden das ganze Jahr nach dem Tode des Vaters oder der Mutter, auch des Gatten, als Trauerjahr betrachtet. Ein um seine Eltern Trauernder darf ein ganzes Jahr nicht zu einer Gasterei gehen. Kinder sollen den Tod ihrer Eltern alljährlich als einen Trauertag begehen mit Fasten und wenigstens einstündigem Sitzen zur Erde. Nicht getrauert soll werden um Gebannte, Selbstmörder, Missethäter, Abtrünnige. Die innerliche Trauer, אֲנִינוּת, moeror, ist nur bei Selbstmördern und Hingerichteten erlaubt, bei Apostaten ist auch diese verpönt, vielmehr Freude über ihren Tod zur Pflicht gemacht. 3) Während der Trauertage ertönten im Hause und am Grabe Klagelieder (קִינוֹת, נְהִי, rabbin. הֶסְפֵּד) von Männern und Weibern (שָׁרִים u. שָׁרוֹת 2 Chr. 35, 25., סֹפְדִים Pred. 12, 5.), wie uns solche in 2 Sam. 1, 17 ff. 3, 22 ff. Jer. 9, 17 ff. und Fragmente Jer. 22, 18. 34, 5. 1 Kön. 13, 20. 2 Kön. 2, 12. 13, 14. überliefert sind. Eine Sammlung rabbinischer קִינוֹת s. Ugol. thes. XXXIII. pag. 1300 sqq. Auch verband sich damit

Trauermusik, besonders mit der Flöte (*αὐληταὶ*, tibicines, siticines Matth. 9, 23. Jos. bell. jud. 3, 9. 5. M. Chel. 16, 7. vgl. Bd. X, 126. 130 und Hilliger, de tibicin. in funer. adhib. Vit. 1717). Reiche mietheten wohl auch sogenannte Klageweiber, מְקוֹנְנוֹת, *θρηνῳδοὶ*, praeficae Hor. ars poet. 429, rabbin. ספדנית, welche die קינות sangen, s. Jer. 9, 16. vgl. Prokesch, Erinn. I, 93. 102. 130. Amos erwähnt 5, 16. יוֹדְעֵי נֶהִי, d. Talm. Ber. f. 62, 1. Moed. kat. f. 25, 2. Jeb. f. 103, 1. ספדנים, auch אורדי ירם u. Maim. hilc. אבל C. 12, 1. מקוננים, gemiethete Klagemänner, deren Geschäft es unter Anderem war, Grab= und Trostreden zu halten. Ueberhaupt suchte man sich bei Leichenbegängnissen an Prunk der Trauer zu überbieten. Cheth. 4, 3: etiam pauperrimus inter Israëlitas uxore mortua praebebit ei non minus quam duas tibias et unam lamentatricem. Besonders prunkten die Reichen mit Leichengewändern, weßwegen Gamaliel II., obgleich sein eigenes Leichenbegängniß sonst mit königlichem Luxus gehalten wurde, verordnete, daß man ihn in einfachen leinenen Gewändern bestatte, woher es kam, daß man nach Cheth. 8, 2. bei den Trauermahlen einen Becher zum Andenken Gamaliel's zu trinken pflegte (Jost, Gesch. des Judenthums VI, 55). Namentlich arteten in späterer Zeit 4) die Trauermahle aus. Das Trauermahl (אוֹנִים, אֲנוּשִׁים*) לֶחֶם, Trauerbrod, und כּוֹס תַּנְחוּמִים, Becher der Tröstungen 2 Sam. 3, 35. Ezech. 24, 17. 22. Hos. 9, 4. vgl. 5 Mos. 26, 14. Spr. 31, 6. Tob. 4, 18. Br. Jer. *περίδειπνον νεκροῦ*) scheint nach Jer. 16, 7. vgl. 2 Sam. 12, 17., seinen Ursprung darin zu haben, daß man den Trauernden Essen und Trinken anbot (פָּרַס עַל־אָבֵל), was nach den Rabbinen besonders verdienstlich ist; es verband sich aber mit der Zeit damit die bei Griechen und Römern (epulae funebres, convivia feralia, viscerationes) herrschende Sitte, daß auch die Leidtragenden der Leichenbegleitung (wie Saalschütz, Arch. II, 146 vermuthet, als Gegenleistung für das ihnen gebotene Trauerbrod) oder auch den Armen Gastmahle gaben, welche hie und da, indem einer den anderen in *κακοζηλία* zu überbieten suchte, in Ueppigkeit ausarteten**). Vergl. Jos. Alt. 17, 8. 4. bell. jud. 2, 1. 1. bei Herodis Tod. Verordnungen gegen den übertriebenen Luxus s. Jost a. angef. O. Uebrigens machte die Theilnahme an einem Trauermahl unrein Hos. 9, 4. Auch bei den Persern wurde jeder Trauernde für unrein gehalten und durfte als solcher nicht den königlichen Palast betreten, Esther 4, 2. vergl. Creuzer, Symb. I, 712. Ueber die Trauer der Priester s. Bd. XII. S. 176 f. — Die heutigen Juden befolgen folgende Vorschriften in der siebentägigen Trauer: der Trauernde darf im Zimmer keine Schuhe anziehen, nicht auf einem Stuhle, sondern auf dem Boden sitzen (ein dünnes Kissen ist erlaubt), mit Ausnahme des Vorsabbaths, wo er bloß eine Stunde Vormittags auf der Erde sitzen muß, und des Sabbaths; er darf sich nicht das Haar abscheeren (nach 3 Mos. 10, 6. 4 Mos. 6, 5. Buxt. syn. p. 706 sq.), waschen, baden, die Wäsche nicht wechseln, die eheliche Pflicht nicht erfüllen (Moed. cat. hier. 3, 4), in keinem Buch außer Hiob und den Klagl. Jerem. lesen keine Arbeit verrichten, die nicht durchaus nothwendig ist; hat er etwas zu schreiben, so soll er die erste Zeile krumm schreiben; er darf Niemand grüßen (Moed. kat. l. c.), selbst den berühmtesten Rabbi nicht, Niemand danken, kein Zeichen der Freude äußern; ist ein Beschneidungsmahl in seinem Hause, so muß es in der Stille ohne alle Zeichen der Freude gehalten werden. In den ersten Tagen soll er nicht arbeiten. Sobald er sich auf den Boden setzt, schickt man ihm סְעוּדַת הַבְרָאָה, das Erquickungsmahl, bestehend in hartgesottenen Eiern, einem Linsengericht und einem Stück Brod; denn wenn er auch noch so reich wäre, so darf er nicht essen, was er bezahlt hat. Aber auch an

---

*) Nach rabbin Auslegung: Brod der Menschen, d. h. anderer Leute, wie es der Trauernde ißt, Buxt. syn. jud. p. 708.

**) Maimon. hilc. אבל C. 13. schreibt vor: ultra decem pocula in aede funebri a nemine exhaurienda esse tria ante convivium, tria supra mensa et quatuor finito convivio, ne quis enebrietur! Auch müsse man aus gefärbten Gläsern trinken, damit der Arme nicht wegen seines geringeren Weines beschämt werde.

den folgenden Trauertagen schickt man ihm Speise und Wein die Fülle. Vor dem Sabbath der Trauerzeit führen die Freunde und Verwandten den Trauernden schwarz gekleidet, mit gebeugtem Haupt und ohne daß er ein Wort spricht, zur Synagoge. Am Eingang bleibt er stehen, hüllt sich in den Gebetsmantel, der statt der Verzierungen von Seide mit schwarzem Zeug besetzt ist, und betet das Vespergebet. Nachdem der Küster gerufen hat: „Tröstet, tröstet den Trauernden!" geht der oberste Rabbi zum Leidtragenden, führt ihn in die Synagoge und gibt ihm Vorschriften für den Sabbath der Trauerzeit. Die Trauernden sitzen in der Regel auf einer besonderen Bank, wie auch im zweiten Tempel die Trauernden einen eigenen Eingang hatten (M. Middoth. 2, 2). Nach Beendigung des Abendgebets geht der Trauernde zuerst aus der Synagoge und wird wieder nach Hause geführt. Ist der Betrauerte am Rüsttag vor einem hohen Feste begraben worden, so genügt eine Stunde des Sitzens an der Erde am Rüsttag. Für den Vater sollen die Kinder 11 Monate lang den Waisenkaddisch beten, um sie aus dem Fegfeuer zu erlösen (Rosch. kasch. f. 17, 1.; vergl. über die jüd. Seelenmessen זכרון הנשמות Buxt. syn. p. 709 sqq. und M'Caul nethiv. Olam. Frankf. 1851. p. 238 sqq.). Ehe noch die 7tägige Trauer anfängt, am ersten Tage nach dem Tode, ist der Leidtragende ein אוֹנֵן, moerens, dolens, darf kein Fleisch essen, keinen Wein trinken, sich nicht ordentlich zu Tische setzen, keine Schuhe anziehen, nicht beten, keine Thephillin anlegen, keine Zizith küssen, zu keiner Versammlung (מִנְיָן) als Glied derselben gehen, darf die הבדלה nicht machen. Weitere Bestimmungen s. bei Bodenschatz, kirchl. Verf. der heut. Juden, Bd. IV. S. 177 ff. und Maimon. jadchas. Hilk. אֵבֶל in Ugol. thes. XXXIII. p. 1—64 u. ביאת המקדש 2, 7 sqq. Ugol. VIII, 1054 sqq. M'Caul l. c. p. 347 sqq. Die Parallelen der ägypt.-griech. und römischen Trauergebräuche s. Herod. I, 82. II, 36. 85. III, 66. IV, 71. VIII, 99. IX, 24. Hom. Il. 18, 23 ff. 22, 468. 23, 46 f. 135 ff. 24, 164. 802. Od. 4, 196 ff. 8, 92. 13, 198. Eurip. suppl. 827. Hecub. 496. Orest. 458. Alcest. 427. Lycophr. Cass. 862. Lucian *περὶ πένθους*, besonders C. 12*). Dea Syr. 52 sq. Curtius 3, 11. 25. 4, 10. 23. 5, 12. 12 f. 31. 10, 5, 17. Polyb. 15, 27. 11. Aelian. V. H. 7, 8. Virg. Aen. 4, 673. 10, 844. 12, 602 sqq. 870 sq. Servius in Aen. 3. Liv. 9, 7. 34, 7. Suet. Jul. Caes. 33. Aug. 23. 52. Calig. 5. Nero 42. Vitr. 111. 133. Ov. Met. 8, 528 sq. 11, 746. ars am. 3, 38. Plaut. truc. 2, 7. 42. Lucil. Sat. 22. Mart. 2, 11. 5. Appian. Rom. 46, 46. Apul. Met. 9. p. 212 Bip. — In Beziehung auf die ägyptische Todtentrauer vgl. Uhlemann, äg. Alterth. II, 311 ff. Römer Kirchmann, de funer. Roman. Lub. 1625. Gyraldus, de var. sep. rit. etc. cf. Fabricii bibl. ant. p. 1019 sqq. Monographieen v. Mart. Geier, de funer. et luctu Hebr. Lips. 1666 in Ugol. thes. XXXIII. p. 63 sqq. Spencer, ritus funebres et sepulcr. ib. p. 252 sqq. J. Nicolai, de sepulcr. Hebr. ib. p. 304 sqq. Quensted, tr. de sepult. vet. ib. p. 617 sqq. 692 sqq. M. H. Reinhard, diss. de sacco et cin. ib. p. 1067 sqq. Garmann, de pane lugent. ib. p. 1083 sqq. Wichmannhausen, de lacer. vest. ib. 1101 sqq. C. Iken, de fun. sepult. luctu. ib. p. 1131 sqq. Ugol. de vet. Hebr. et rel. gent. fun. et praeficis. ib. p. 1140 sqq. Sopranes, David. digr. II. III. Lugd. 1643. Leyrer.

Trauthson. Aus diesem alten Tiroler Geschlechte haben zwei Männer auf dem bischöflichen Stuhle von Wien gesessen. Erst einer als der 21. Bischof von Wien, welcher im Jahre 1702 gestorben ist; dann ein anderer, von dem hier allein zu sprechen ist. — Johann Joseph Graf von Trauthson und Falckenstein wurde geboren 1704 zu Wien, studirte in Wien und trat in den geistlichen Stand. Nach anderen Nachrichten ist er der Studien wegen auch in Rom und Siena gewesen. Er wurde Domherr von

*) — *οἰμωγαὶ δὲ ἐπὶ τούτοις καὶ κωκυτὸς γυναικῶν καὶ παρὰ πάντων δάκρυα καὶ στέρνα τυπτόμενα καὶ σπαραττομένη κόμη καὶ φοινισσόμεναι παρειαὶ καὶ που καὶ ἐσθὴς καταῤῥήγνυται καὶ κόνις ἐπὶ τῇ κεφαλῇ πάσσεται — οἱ μὲν γὰρ χαμαὶ κυλινδοῦνται πολλάκις καί τὰς κεφαλὰς ἀράττουσι πρὸς τὸ ἔδαφος —*

Salzburg, Passau und Breslau, Probst zu Ardacker und Abt zu Szekszárd in Ungarn. Am 7. September 1750 stieg er auf zum Coadjutor des ersten Erzbischofs von Wien und nach dessen Tode im Jahre 1751 zum Fürst-Erzbischof selbst. Am 1. Januar 1751 erließ er einen lateinischen Hirtenbrief an seinen Klerus und an die Prediger in seiner Diöcese; darin sind folgende Ermahnungen zu lesen: Die Geistlichen sollen in ihren Predigten das Nothwendige dem Nützlichen vorziehen und vorzüglich den Zuhörer belehren, wie er recht glauben, recht thun und die Seele erretten möge. Es ist unrecht, daß Viele auf die Verehrung eines Heiligen oder auf sein Bildniß mehr Hoffnung setzen, als auf das Verdienst Christi, durch welchen allein wir doch das Heil erlangen müssen, und daß sie die Gesetze irgend einer Bruderschaft eifrig befolgen, während sie von den zehn Geboten nichts wissen. Das verschulden aber die Prediger, welche ihre schlechteren Waaren zum Kauf auslegen, die besseren aber eingepackt zurückbehalten. In jenen betrübten Zeiten, in welchen die Kirche Gottes in Deutschland schändlich zertrennt worden sey, sey den Predigern vorgeworfen worden, daß sie größtentheils von Heiligen, vom Ablaß, von Rosenkränzen, von Bildern, Wallfahrten u. dergl. Mitteldingen redeten, aber fast gar nichts von Christo und den Glaubenswahrheiten sagten. Dieses Uebel komme wieder an einigen Predigern zum Vorschein. Sie seyen beredt, wenn sie auf die Heiligen zu sprechen kämen, stumm aber hinsichtlich des Allerheiligsten. Sie schärften die Verehrung der Gnadenbilder ein, setzten aber Christum, die Quelle aller Gnade, die einzige Ursache unserer Rechtfertigung, bei Seite. Ein Prediger solle Gottes Wort austheilen, vom Glauben, von der Hoffnung und der Liebe reden und sich nicht bemühen, beliebige Mitteldinge mit scheinbaren und schlechten Beweisen dem Volke einzureden. Daher aber, daß das letztere geschieht, leitet der Erzbischof ab, daß das unwissende Volk eine weit größere Achtung für die bloß nützlichen, als für die einzig nothwendigen Dinge hege. Er erklärt es für nützlich, daß man vom Lobe und von der Anrufung der Heiligen redet, aber irrig und gottlos wäre es, wollte man sie, die nur Fürbitter wären, unserem einzigen Mittler Christo gleich oder doch fast gleichstellen. Besonnenheit und Ehrerbietung gegen die Obrigkeit sollen die Prediger bei Besprechung der Angelegenheiten des Gemeinwesens zeigen. Endlich wird ihnen verboten, in ihren Predigten Fremdartiges und Aergerliches und überhaupt Etwas in verschrobener und possenhafter Form vorzubringen. Wenn man, wie ein Schauspieler, nur Gelächter erregen wolle, so verscheuche man die Andersgläubigen völlig, die sonst vielleicht oft in den katholischen Gottesdienst kommen würden. Selbst die Heiden würden es nicht erlaubt haben, daß von ihren Götterfabeln auf so freche Weise in ihren Tempeln geredet worden wäre. — Dieser Hirtenbrief brachte große Aufregung bei Katholiken und Protestanten hervor. Es erschienen von beiden Seiten apologetische und polemische Schriften, von denen die Acta historiae ecclesiasticae Bd. 18. S. 1008 ff. mehrere aufzählen und besprechen. Andere s. bei Heinsius (Kirchenhistorie Bd. 4. S. 329 f.) und Henke (Kirchengeschichte Bd. 5. S. 292 f.). Der Titel der letzten, von Henke angeführten sehr seltenen Schrift lautet vollständig: Epistola pastoralis Joannis Josephi e comitibus Trauthson de Falckenstein S. R. J. Principis et Archiepiscopi Viennensis cet. ad Clerum suum et concionatores data Viennae d. 1. Jan. 1752, quam observationibus practicis moralibus theologicis secundum veram lucem evangelicam exposuit, enucleavit, illustravit. Alexius L. B. de Rewa, olim ordinis Franciscanorum provinciae S. Mariae in Hungaria praedicator et lector theologus nec non Guardianus et Superior Nittriensis, nunc in academia Wittebergensi theologiae candidatus. Vitebergae et Servestae apud S. G. Zimmermannum. 1753. in 4°. pp. 68. — Die Protestanten befürchteten ohne Grund, daß der Erzbischof viele Lehrsätze der römischen Kirche gemildert habe, um Protestanten von geringer dogmatischer Einsicht für seine Kirche zu gewinnen. Viele katholische Kleriker behaupteten im Gegentheile den Anfang des Verrathes ihrer Kirche. Trauthson ist auch davon ganz fern gewesen. Die „Aufklärung“ hatte ihn freilich ergriffen und ziemlich weit hinweggeführt vom Glauben an

die Wirksamkeit von allerlei Gebräuchen und Aktionen des Priesters. Davon gehen noch starke Aeußerungen im Munde der Leute um. Aber er meinte es sehr ernstlich mit der Verbesserung der Zustände der katholischen Kirche als solcher, und zwar nach Anleitung der heiligen Schrift und Tradition. Sein Hirtenbrief ist daneben voll von ächt katholischen und nicht evangelischen Erklärungen. Die Wirkung des Schreibens, mit dem er übrigens keineswegs allein stand (das des Bischofs von Gurk aus derselben Zeit ist sogar noch bedeutender), war entweder keine oder doch nur eine sehr geringe. Derselbe Band der Acta hist. eccl., der schon angeführt ist, bringt uns empörende Nachrichten über das Verfahren der Geistlichkeit in den österreichischen Ländern besonders gegen die Protestanten. Joseph II. fand noch Alles zu thun. Aber Trauthson ist doch auch damals schon vom Kaiserhofe und vom Pabste hochgeachtet und geehrt und mit einflußreichen Aemtern betraut worden. Er wurde von Maria Theresia zum Oberstudiendirektor der Universität Wien und zum Direktor des Theresianums, von Pabst Benedikt XIV. im Jahre 1756 zum Cardinal ernannt. Er erlangte es auch von der Kurie, daß die Zahl der Feste für seine Diöcese vermindert wurde. Er starb aber schon am 10. März 1757. — Sein Bruder, Fürst Wenzel von Trauthson, der Letzte seines Stammes, setzte ihm ein Denkmal in der großen Frauenkapelle in St. Stephan. Den Hirtenbrief hat man in viele Sprachen Europa's übersetzt. Lateinisch und deutsch findet man ihn in den Actis hist. eccl. Bd. XV. S. 916. — Sonst vergleiche man noch J. A. Ch. von Einem, Versuch einer vollständigen Kirchengeschichte des achtzehnten Jahrhunderts. Leipz. 1782 u. 83. Bd. 1. S. 554 u. 590 und Schröckh, christliche Kirchengeschichte seit der Reformation. Th. 7. S. 309—313, sowie auch: Leben der Cardinäle des 18. Jahrh. Bd. 3. S. 260. **Albrecht Vogel.**

Trauung bei den Hebräern, s. Bd. III. S. 664.

Trauung, christliche, s. Ehe.

Treuga Dei, s. Gottesfriede.

Tria capitula, s. Dreicapitelstreit.

Tribur. In den ersten Tagen des Monats Mai im Jahre 895 wurde zu Tribur in Anwesenheit des Königs Arnulf eine von drei Erzbischöfen — denen von Köln, Mainz und Trier — uud von mehr als zwanzig Bischöfen besuchte Synode gehalten, die hauptsächlich darum unsere Aufmerksamkeit auf sich zieht, da sie eine engere Verbindung des Königs Arnulf mit dem hohen Klerus begründete. Hatte nämlich der letztere bisher die Erhebung Arnulf's als eine vollendete Thatsache stillschweigend hingenommen, so war es nunmehr für das Königthum wie für den Episkopat ein gemeinsames Interesse geworden, gegenüber den weltlichen Großen, von welchen die königliche und die bischöfliche Gewalt gleich sehr bedroht war, in festem Anschlusse an einander sich gegenseitig zu stärken. Ein großer Theil der Beschlüsse betraf die Wiederaufrichtung der verfallenen Kirchenzucht, Beschlüsse, mit welchen meist nur die Aussprüche früherer Synoden aufgenommen wurden. Dann aber folgte eine Reihe wichtiger Canones, welche die versammelten Väter aufstellten; indem sie der König aufnahm, machte er dem hohen Klerus die bedeutendsten Concessionen und kam ihm in umfassender Weise entgegen. So lautet Kanon 9: Wenn ein Bischof in kanonischer Weise die Abhaltung einer Versammlung beschlossen und wenn der Graf auf denselben Tag, mag er nun um die vom Bischof anberaumte Versammlung wissen oder nicht, seine Versammlung festgesetzt hat, so geht die Versammlung des Bischofs vor, auf ihr sollen der Graf und das Volk schleunigst erscheinen. — An Sonn- und Festtagen oder in der Fastenzeit darf kein Graf, überhaupt kein Weltlicher, eine Versammlung abhalten; auch darf Keiner, der kirchliche Buße zu leisten hat, vom Grafen zum Erscheinen auf einer Versammlung gezwungen werden (Kan. 35). Alle Grafen des Reichs werden angewiesen, diejenigen festnehmen und vor den König führen zu lassen, welche, von den Bischöfen exkommunicirt, die kirchlichen Bußen nicht auf sich nehmen wollen, auf daß diejenigen, welche vor dem göttlichen Gericht sich nicht scheuen, dem menschlichen Richterspruch verfallen

(Kan. 3). Diese Unterstützung der geistlichen Gerichtsbarkeit durch die Organe der weltlichen Gewalt findet sich auch im Kan. 20. Wer einen Geweihten verwundet oder sonst ein Unrecht ihm zugefügt hat, den soll der Bischof vor sich laden und den Grafen zum Gericht beiziehen, der Bischof bestimmt die dem mißhandelten Kleriker zu leistende Genugthuung, der Graf fordert von dem Uebelthäter die Bezahlung des Königsbannes. Auch darüber hat der Graf zu wachen, daß Kirchenräuber den gesetzlichen Schadenersatz leisten (Kan. 7).

Der Episkopat versuchte aber auf dieser Synode, nicht bloß den weltlichen Gewalten gegenüber seine Stellung zu stärken, sondern auch von römischen Einflüssen sich unabhängiger zu machen. Der 30. Kanon sagt, man habe dem apostolischen Stuhle in voller Unterwürfigkeit und Demuth zu begegnen und ein von ihm aufgelegtes Joch, wenn es auch kaum erträglich scheine, doch in frommer Ergebung zu tragen. „Wenn aber von einem Presbyter oder Diakon, der darauf ausgeht, Verwirrungen anzurichten und gegen unser Amt zu intriguiren, erwiesen wird, daß er ein unterschobenes Schreiben oder sonst etwas Unrechtes vom Pabste beigebracht hat, dann hat der Bischof die Vollmacht, jenen Fälscher in's Gefängniß oder in einen anderen Gewahrsam so lange zu legen, bis er, der Bischof, schriftlich oder durch Gesandte mit dem Pabst sich in's Einvernehmen gesetzt hat, damit nun dieser durch seine Abgeordnete entscheide, was das römische Gesetz in einem solchen Falle anordne" (Kan. 30). — Ein weiterer Beschluß der Synode bezog sich auf den Stuhl von Bremen (s. „Hamburg"). Schon 892 hatte die Synode von Frankfurt die Ansprüche des Erzbischofs von Köln, betreffend die Metropolitangewalt Kölns über Bremen, als berechtigt anerkannt; diese Entscheidung wiederholten auch die zu Tribur versammelten Väter; der bisher beharrlich widerstrebende Adalgar von Bremen mußte seinen Sitz unter den Letzten auf der Synode nehmen.

Sehen wir hier den hohen Klerus im Bunde mit dem Königthum den weltlichen Großen wie auch Rom gegenüber, so finden wir, wie fast 200 Jahre später auf einer Versammlung zu Tribur (im Oktober 1076) die weltlichen Fürsten mit einem großen Theile der geistlichen Fürsten und Pabst Gregor VII. (s. d. Art.) zusammengehen, den König Heinrich IV. dem Richterspruch Gregor's unterwerfen, das deutsche Königthum gleich sehr von Rom wie von den deutschen Fürsten abhängig machen. Es erschienen nämlich päbstliche Gesandte auf dieser Versammlung zu Tribur mit einem Schreiben des heiligen Vaters, der schon den Sommer über nichts versäumt hatte, um durch Briefe und Gesandte auf die öffentliche Meinung einzuwirken. Jetzt forderte er die Versammlung auf, Heinrich wieder aufzunehmen, wenn er Buße thue; gehe er darauf nicht ein, so solle ein treuerer, durch Versprechen sich zuvor verpflichtender Sohn der Kirche gefunden werden. „Um eure Wahl nach altem Brauch kraft der päbstlichen Auktorität bestätigen zu können, so macht mir vorher über Persönlichkeit und Wandel des Mannes eurer Wahl Mittheilung." Besonders diese letzten Worte, die eine Befreiung von Heinrich in Aussicht nahmen, mußten große Freude erregen in einer Versammlung, die von der feindseligsten Stimmung gegen den König beseelt war. Dieser mußte sich den demüthigendsten Bedingungen unterwerfen, wenn er sich nicht sofort vom Throne gestürzt sehen wollte. So mußte er versprechen, am 2. Februar des nächsten Jahres (1077) auf einem Reichstage zu Augsburg zu erscheinen, zu welchem auch der Pabst eingeladen werden soll; hier solle er sich die Lösung vom Banne auswirken, gelinge ihm dies nicht binnen Jahresfrist, vom Tage der Exkommunikation an gerechnet, so verliere er unwiderruflich das Reich; zugleich sollte er auf diesem Reichstage hinsichtlich der von den Fürsten vorgebrachten Beschwerden das schiedsrichterliche Urtheil des Pabstes über sich ergehen lassen.

Quellen bei Pertz, Monum. Germ. Script. I., V. u. VII. Leg. I. Mansi Concil. XVIII, 158 sqq. und XXI. Dümmler, de Arnulfo rege 116—121. Gfrörer, Kirchengesch. III, 3, 1145 ff. Kerler.

Tridentinum, s. Trienter Concil.

Trienter Concil. Trienter Concil — das 21. in der Reihe der von der römischen Kirche anerkannten ökumenischen Concilien, und wir dürfen wohl hinzusetzen: auch das letzte nicht nur thatsächlich unter den bisherigen, sondern, wenn nicht Alles trügt, auch voraussichtlich für die Zukunft, so lange es eine römische Kirche gibt. Denn wenn schon der ganze Gang der Conciliengeschichte dafür bürgen dürfte, daß die Verhältnisse, welche allgemeine Kirchenversammlungen möglich und nothwendig machten, nicht wohl wieder zu erwarten sind, so werden uns die conkreten Schwierigkeiten, mit denen, wie sofort darzustellen seyn wird, die Trienter Kirchenversammlung zu kämpfen hatte, wohl als solche erscheinen, die in einem solchen Maße bei jedem weiteren Versuch sich wieder geltend machen müßten, daß an eine Realisirung dieser Idee nicht wohl wieder gedacht werden kann. Die ökumenischen Concilien verdankten ihre Entstehung dem Bedürfniß kirchlicher Einheit, die im Abendlande schon vor dem nicänischen Concil in Rom ihren Haltpunkt zu gewinnen begann, die aber wesentlich erst durch die ersten großen Concilien hindurch zu ihrer conkreten und dauernden Darstellung in der römischen Kirche als in der ecclesia universalis gelangte. — Mit dem chalcedonischen Concile schließt diese Periode ab; Leo der Große wird wohl mit Recht der erste Pabst im späteren Sinne genannt. Die folgenden allgemeinen Kirchenversammlungen gehören, so weit sie auf griechischem Boden gehalten wurden, bereits der Zeit des mehr oder weniger offenen Kampfes zwischen morgenländischer und abendländischer Kirche an — sie können als Versuche bezeichnet werden, in denen die erstgenannte Kirche ihre Eigenthümlichkeit für sich zu fixiren suchte. Das letzte in dieser Reihe, das vierte constantinopolitanische, hängt mit dem Streit zusammen, der die erste vollbewußte Scheidung beider Kirchen veranlaßte. Die griechische Kirche, in dieser Scheidung überhaupt dem Tode verfallen, hört für immer auf, Concilien zu halten, in der lateinischen Kirche erklimmt das Pabstthum, in seiner centralen Bedeutung schon immer anerkannt, seinen Höhepunkt, der wesentlich durch politische Verhältnisse bedingt ist, auf anderem Wege als durch Concilienbeschlüsse. Erst von jenem neunten Leo an, von dem der großartigste Aufschwung des Pabstthums datirt, wurden Concilien wiederum als Mittel der Macht gebraucht — und derjenige Pabst erst, in dem das Pabstthum wie in keinem Anderen mehr seinen höchsten Glanzpunkt erreichte, Innocenz III., sammelte um sich wieder ein Generalconcil. Die Concilien bekamen jetzt nur die Bedeutung, die Centralmacht wieder hinauszuleiten an die einzelnen Punkte hin, der Pabst entschied nur noch praesente concilio, es waren darum auch weniger dogmatische Streitpunkte, die hier zu entscheiden waren, als Fragen der Regierung und Disciplin. Das letzte Concil in dieser Reihe, das von Vienne, gehört bereits der avignonischen Gefangenschaft an.

Fast ein Jahrhundert hörten mit der Entwürdigung des Pabstthums auch die Concilien auf, die zur Verherrlichung desselben bestimmt waren. Da versuchte die Kirche sich trotz und gegen das Pabstthum ihrer Einheit in den großen Reformationssynoden bewußt zu werden. Aber es kam am Ende nur so viel an den Tag, daß die innere Einheit der abendländischen Welt, welche Pabstthum und Kaiserthum voraussetzten, gar nicht mehr vorhanden war. Wollte man die Einheit nicht völlig preisgeben, so konnte man das Pabstthum nicht unter das Concil beugen. Aus dem gewaltigen Kampfe in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts war das Pabstthum nicht würdiger aber klüger hervorgegangen. Mit den Künsten gemeiner Diplomatie und italienischer Hauspolitik suchte nun das Pabstthum in dem sich bildenden Gleichgewicht der europäischen Staatsmächte die alte Gewalt wieder zu erringen, der aber völlig die Idealität des 12. und 13. Jahrhunderts fehlte. Suchte Leo X. in dem großen Lateranconcil, dem zwanzigsten allgemeinen, den Triumph des dritten Innocenz nachzuahmen, so war das Gebäude seiner Macht zu künstlich, als daß es einem jähen Sturz hätte entgehen können. Die Reformation weckte zunächst die Erinnerungen an Constanz und Basel — noch einmal wollte die Christenheit einen glücklicheren Versuch einer kirchlich constitutionellen Einheit machen. Die Stimmen, die zumeist das Trienter Concil hervorriefen nnd die zuerst sich auf dem=

selben geltend machten, gingen noch ganz von den Gedanken des 15. Jahrhunderts aus. Das Trienter Concil gehört noch nach einer Seite hin in die gleiche Reihe mit Constanz und Basel. Aber es zeigte sich bald, daß die Illusion zerstört war. So sehr der Protestantismus in seiner Entstehung noch an der sichtbaren Einheit der Kirche fest zu halten suchte, so zeigte doch schon sein vorzugsweises Drängen auf ein Nationalconcil, daß in ihm ein Bewußtseyn davon lebte, daß es mit der Einheit im alten Sinne aus sey. Das Pabstthum und das Kaiserthum suchten vergeblich zum letzten Male ihre universale Bedeutung in alter Weise geltend zu machen. Das Reformationsconcil von Trient erhielt eine andere Aufgabe, die römisch-katholische Kirche im Gegensatz zu der neuen zu constituiren. Aber in diesem Gegensatz war das Concil auch an das Pabstthum gebunden. Es mußte wider seinen Willen zur Stütze des päbstlichen Absolutismus werden, wollte es nicht die Einheit der alten Kirche an das neue Princip völlig verrathen. Freilich diesen Absolutismus in der alten Weise herzustellen ging nicht mehr. Die Zeit stellte dem Concil eine andere Aufgabe. Dieser Absolutismus mußte vergeistigt werden. Das Trienter Concil bewirkte in der That eine Reformation, insofern es jene grobe Vermischung oder vielmehr Ueberwucherung des Geistlichen durch weltliche Interessen aufhob — jene äußerliche fleischliche Einheit der Kirche doch wieder zur Idealität zurückführte. In der Befreiung der politischen Gewalt von der kirchlichen, welche das Concil trotz principieller Läugnung anerkennen mußte, in der Existenz einer nebenbuhlerischen Kirche, die das Concil nicht aufheben konnte, waren die Garantieen gegeben für die Durchführung der wesentlichen Reformationspunkte, die die alte Kirche vor einer äußerlichen Entwürdigung schützen sollten, wie sie die letzten Jahrhunderte erlebt hatten. Der jesuitische Einfluß ist in dem letzten Theile des Concils der überwiegende gewesen. Er eben hat in einem absolutistischen, aber freilich nicht mehr plump zugreifenden, von specifisch italienischen Interessen freieren, darum auch thatsächlich universaleren Pabstthum die Macht erkennen gelehrt, die allein der neuen Kirche Widerstand leisten könne, — er hat das Pabstthum damit für immer von den Gefahren eines constitutionellen Concils befreit — aber auch dem alten Pabstthum zusammt dem alten Kaiserthum für immer ein Ende zu machen geholfen. — Damit haben wir zugleich die Grundlage gewonnen zu einer Karakterisirung der drei Perioden, in welche das Concil schon zeitlich zerfällt.

Wie die erste Zusammenberufung wesentlich veranlaßt war durch die Bestrebungen, welche auch innerhalb des Katholicismus auf eine Vereinigung der Getrennten, nicht nur vermittelst Unterwerfung, sondern auch vermittelst einer innerlichen Aussöhnung hinwirkten, so galt es in den beiden ersten Perioden wesentlich der dogmatischen Auseinandersetzung mit der neu entstehenden Kirche. Aber auch innerhalb dieses ersten Hauptabschnittes, der unter der Regierung Karl's V. verlief, findet wieder ein bemerkenswerther Unterschied zwischen den Verhandlungen unter Paul III. und Julius III. statt. So sehr von Anfang an das Concil im Gegensatz zu der lutherischen Neuerung sich wußte, so gingen doch Schwingungen von der protestantischen Grundlehre bis hinein in den Schooß der Väter, die unter Paul III. sich versammelten — die Theologen der alten Orden und die alten scholastischen Gegensätze, wie sie zur Reformation beigetragen haben, treten noch einmal auf — die Ausscheidung des Protestantischen muß sich noch innerhalb des Concils selbst vollziehen. Unter Julius III. nach dem Ende des Schmalkaldischen Krieges, sind es nicht mehr dogmatische Gegensätze, die sich innerhalb des Concils bekämpfen, sondern es tritt nur das dogmatische Interesse in Gegensatz zu den politischen Interessen, mit denen ein siegreicher Herrscher, der letzte Kaiser im alten Sinn, die beiden in sich abgeschlossenen Parteien gewaltsam vereinigen möchte. Auch wo noch dogmatische Gegensätze sich geltend machen, spielen sie doch unmittelbar in das politische Gebiet über. Der ausschließlich dogmatischen ersten Abtheilung stellt sich die zweite als vorzugsweise politische zur Seite. Der Friede von Augsburg hatte indessen der neuen Kirche die rechtliche Grundlage gegeben, wie sie sich daselbst 15 Jahre zuvor die dog-

matische Grundlage gegeben hatte. Als das Concil zum dritten Male sich versammelte, war die protestantische Kirche vollendete Thatsache. Die Aufgabe des Concils war eine inner kirchliche geworden. Man dachte nicht mehr an Vereinigung mit den Protestanten, sondern die Frage war, wie die alte Kirche sich der neuen gegenüber in die vortheilhafteste Situation setzen könne. Nun erst sollte die Frage zwischen Absolutismus und Constitutionalismus, zwischen Episkopat und Pabstthum, zwischen Gallikanismus und Ultramontanismus zum Austrag kommen. So kurz die noch restirenden dogmatischen Fragen abgemacht werden, mochten sie an sich noch so tief eingreifend seyn, so breit werden nun die kirchenrechtlichen Fragen entschieden: nicht mehr ein Augustiner, wie bei den ersten Sitzungen, sondern ein Jesuite ist es, der das Hauptaugenmerk in theologischer Beziehung auf sich zieht. Seiner Theorie fällt nach den heftigsten Kämpfen am Ende der Sieg zu, wesentlich deswegen, weil schließlich der geborene Vertreter des Gallikanismus, der Cardinal Guise, zu der Einsicht gelangt, die wir oben schon als das wesentliche Resultat der Concilienverhandlungen hervorgehoben haben, — daß der neuen Kirche gegenüber der Katholicismus nur in einheitlicher Zusammenfassung sich behaupten könne und daß andererseits die neu entstehenden politischen Mächte die beste Garantie gegen die alten groben Ausschreitungen des zu schroff päbstlichen Absolutismus bieten werden, eine sicherere als der Episkopat, der seine alte politische Stellung doch nicht wieder zu erreichen vermöchte. Kann uns die erste Periode unter Paul III. noch am ehesten an die alten großen Synoden der ersten Jahrhunderte erinnern, treten uns seit der Verlegung des Concils nach Bologna und unter Julius III. trotz der Hingabe dieses Pabstes an Karl V. noch einmal Pabstthum und Kaiserthum im Kampfe mit einander begriffen entgegen, so erinnert die letzte Periode des Trienter Concils auch am meisten an die letzte Periode der Concilien, überhaupt, an die großen Reformationssynoden. Im Ganzen aber bietet das Concil eine neue und eigenthümliche Gestalt, reaktionär und doch reformatorisch, päbstlich absolutistisch und doch für immer das Pabstthum von seiner alten geistlich weltlichen Machthöhe verdrängend. —

Doch es ist Zeit, daß wir uns zu der Begründung des Ausgesprochenen, zu einer kurzen Skizzirung des Ganges der Trienter Kirchenversammlung wenden. Es kann nicht unsere Aufgabe seyn, den langwierigen Vorverhandlungen zu folgen, wie sie namentlich unter dem Pontifikate Clemens VII. über die Berufung eines allgemeinen Concils gepflogen wurden, aber an der Abneigung dieses Pabstes immer wieder scheiterten (vgl. über die specielle Abneigung Clemens' VII. Sarpi I, 35 u. ö., sowie den Art. Die Vertheidigung dagegen von Pallaviccini II, 10. erscheint ziemlich schwach, wenn auch die Gefahr wegen der illegitimen Geburt minder dringend gewesen seyn mag, als es Sarpi darstellt). Sein Nachfolger Paul III. aus dem Hause Farnese theilte wohl die instinktive Abneigung der Päbste gegen eine Versammlung, die, getragen von dem Geiste der Reform, wie er damals ganz Europa durchdrang, den Befugnissen des obersten kirchlichen Hauptes eine nichts weniger als wohlwollende Aufmerksamkeit schenken zu müssen drohte (vgl. das Zugeständniß, das in dieser Beziehung Pallavicini selbst macht: Appar. ad histor. 10); allein wie er an seinem eigenen Hof der Reformpartei Freiheit gewährte, ohne ihr doch selbst anzugehören, so war er, seinem ganzen Karakter nach zu wohlüberlegter Ausnützung der Verhältnisse geneigt, von Anfang seines Pontifikats an viel entgegenkommender gegen die stehend gewordene Forderung des Concils (vgl. über seinen Karakter Ranke, die römischen Päbste I, S. 239 ff., Pallavicini III, 17, 1. 2). Schon in einer ersten Congregation der Cardinäle, vier Tage nach seiner Erwählung, den 17. Oktober 1534, kündigte er seinen Entschluß an, seine Bemühungen auf den Zusammentritt eines Concils zu richten (Raynaldus ad ann. 1534, Nr. 2).

In der That hatten sich die Angelegenheiten Deutschlands so gestaltet, daß, wollte der römische Hof nicht auf eine wesentliche Mitwirkung bei Regelung der deutschen Angelegenheiten zum Voraus verzichten und damit eigentlich die wichtigste seiner Provinzen ganz aufgeben, nur durch ein allgemeines Concil den Versuchen einer einseitigen Lösung

der kirchlichen Wirren durch die weltliche Macht, oder gar dem höchsten der Schrecken für Rom, einem Nationalconcil vorgebeugt werden zu können schien. Es konnte sich für den Pabst nun nur darum handeln, das Concil so weit in seine Hand zu bringen, daß dasselbe, statt wie es die Absicht Karl's V. war, den politischen Interessen des Kaiserthums zu dienen, vielmehr eine Waffe in der Hand Roms würde. Zu diesem Behufe galt es, gleich sorgfältig den Ort und die Zeit zu wählen. Mußten schon diese Rücksichten nothwendig zu weitläufigen Verhandlungen führen, so erhöhten sich die Schwierigkeiten, die sich der sonst ernstlichen Absicht des Pabstes entgegenstellten, doch noch dadurch nicht wenig, daß Paul III. nicht nur als Kirchenoberhaupt die kaiserliche Macht fürchten mußte, sondern auch durch seine Hauspolitik, die er ganz im Geiste seiner Vorgänger in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts verfolgte, in die politischen Verwickelungen hineingezogen wurde, welche fortwährend die Regierungszeit Karl's V. und Franz II. ausfüllten.

Ein ernstlicher Schritt vorwärts geschah nun aber doch, als die Versuche des Kaisers durch Religionsgespräche eine Einigkeit der beiden Parteien zu bewirken, zu der in der That das milde Auftreten des Legaten Contarini Aussicht zu bieten schien, mit dem Regensburger Reichstagsabschied vom 29. Juli 1541 schlossen, durch welchen der Kaiser für Zusammenberufung eines Generalconcils zu sorgen und im Fall der Pabst darauf nicht eingehen sollte, die Abhaltung eines Nationalconcils oder, sollte auch dieß Schwierigkeiten haben, die Beilegung der streitigen Punkte auf einem Reichstag versprach (cf. le Plat, Monum. III, p. 124—126). Der Gefahr selbstständiger Regelung der kirchlichen Angelegenheiten Seitens der Deutschen und der Anerkennung legaler Existenz der Protestanten galt es nun zuvorzukommen (vergl. Sarpi I, 65).

Im Februar 1542 erschien auf dem Reichstag zu Speier der Bischof Morone von Modena, um über den Ort die letzte Verabredung zu treffen und zur Theilnahme einzuladen. Durch einen Compromiß wurde Trient, das politisch zwar zu Deutschland gehörig, doch seiner Lage und Einwohnerschaft nach vielmehr italienisch war, als Versammlungsort festgesetzt — freilich unter sofortigem Protest der Evangelischen dagegen (Raynald. ad ann. 1542, Nr. 12).

Am 22. Mai erschien sofort die Indiktionsbulle, vermittelst welcher Paul III. nach Aufzählung aller Schwierigkeiten, die sich dem Concil entgegengestellt, und aller seiner Bemühungen um Hebung derselben, das Concil auf den 1. November 1542 einberief (Raynald a. a. O. Acta Massarelli bei le Plat, Mon. VII, p. 37 seqq., auch in allen Ausgg. der canones et decreta). Als aber am 21. November 1542 wirklich drei päbstliche Legaten in Trient anlangten (Sarpi I, 69; Pallav. 5, 4.; über ihre Instruktionen ibid. c. 2, 8.) waren schon längst die Feindseligkeiten zwischen Franz und Karl wieder ausgebrochen und der Pabst hatte sich vergeblich bemüht, beide zum Frieden zu ermahnen (vgl. die bei le Plat, Mon. III, p. 132—194 mitgetheilten Aktenstücke, welche sich fast ausnahmslos auf diesen Gegenstand beziehen). Unter diesen Umständen war an eine Theilnahme an dem Concil kaum zu denken. Der Kaiser sandte zwar die beiden Granvella und seinen Gesandten in Venedig, Mendoza, im Anfang Januars 1543 sammt etlichen neapolitanischen Bischöfen und verlangte durch die ersteren Eröffnung des Concils (Sarpi a. a. O. S. 185; dagegen Pallavicini 5, 4. 9). — Allein trotz aller Mahnschreiben (vgl. z. B. Raynald. ad ann. 1542, nr. 47; ad ann. 1543, nr. 6) fanden sich nicht mehr als etwa 7 Prälaten ein (Acta Massarelli bei le Plat, Mon. VII, 2, 38). — Der Pabst erließ endlich unter dem 6. Juli 1543 eine Suspensionsbulle, wodurch er die Legaten nach Hause rief (Raynald 1543, Nr. 17). Dieser Bulle war den 24. Juni eine Zusammenkunft von Kaiser und Pabst vorhergegangen auf dem Schlosse von Busseto, die nicht nur insofern hier erwähnt zu werden verdient, als sie auf die Aufrichtigkeit des Friedensvermittlers ein eigenthümliches Licht wirft: der Pabst erbot sich dem Kaiser zu ausgiebiger Hülfe gegen die Zusicherung von Vortheilen für seine Enkel in Italien und empfing als eine Art Concession die Versicherung des Kaisers, daß er vor

der Hand auf dem Concile nicht bestehen wollte — sondern auch sofern dieß einer der Punkte ist, auf denen Sarpi dem urkundlich berichteten Pallavicini gegenüber sich doch als sicheren Gewährsmann beweist (vgl. Sarpi I, 70; Pallavicini's weitläufige Widerlegung 5, 3. und über ihre Controverse in diesem Punkt Ranke, Geschichte der Päbste 3, S. 283, ebendas. 1, S. 148; derselbe, deutsche Geschichte im Zeitalter der Ref. IV, S. 199 f.). Erst der Friede von Crespy vom 18. September 1544 brachte abermals die Angelegenheit des Concils in Bewegung. Bei den Friedensverhandlungen war zur Sprache gekommen, daß beide Fürsten in Gemeinschaft auf die Zusammenberufung des Concils bringen sollten (Sarpi II, 1; Ranke a. a. O. S. 250 unten, insbesondere A. 2. Ueber das Datum des Friedens gibt es abweichende Angaben; Raynald 1544, Nr. 22 nennt den 18.; Pallavicini, V, 7, 5 und die Acta Massarelli bei le Plat VII, 2, 40 den 17.; Ranke a. a. O. den 14.; Sarpi endlich a. a. O. den 24. September).

Sofort kam der Pabst, der den Frieden gewissermaßen gegen sich gerichtet fühlte, durch eine Bulle vom 19. November 1544 zuvor, durch welche er das Concil auf den 15. März 1545 zusammenberief (Raynald 1544, Nr. 29; den Wortlaut der Bulle s. bei le Plat III, S. 255 ff. in dem Acta Massar. bei Martène VIII, S. 1039 ff.).

Die Verhandlungen von 1542 hatten wenigstens weitere Auseinandersetzungen über den Ort des Concils unnöthig gemacht. Hatte sich aber bis dahin deutlich genug gezeigt, daß das Concil von der Zusammenstimmung von Pabst und Kaiser abhänge und war diese gerade in Beziehung auf das Concil eben deswegen so schwierig, weil jeder von beiden Theilen dasselbe als Waffe gegen den andern zu gebrauchen gedachte, so konnte auch jetzt nicht sofort die so lange verhandelte Angelegenheit in's Reine gebracht werden. Zwar ernannte der Pabst am 24. Februar 1545 seine Legaten, die Cardinäle Johann Maria del Monte, Marcell Cervin, Cardinalpriester von Sta Croce, und den englischen Flüchtling Reginald Paol (Raynald 1545, Nr. 1). Die beiden letzteren galten als Vertreter der gemäßigten reformatorischen Richtung (Sarpi II, 4; Pallav. V, 8, 1). Aber die Mitwirkung zu einem einseitig von römischen Interessen ausgehenden Concil lag damals keineswegs in der Absicht des Kaisers, der immer noch Grund hatte, die Protestanten zu schonen. Erst als die Macht der Protestanten namentlich in Folge der Kölner Wirren einen Grad erreicht hatte, der dem Kaiser längere Schonung unmöglich zu machen schien, ergriff auch er die Idee des Concils wieder als ein Moment in seinen eigenen politischen Planen. Das Concil sollte nun der Punkt seyn, von dem aus er am schicklichsten seine Absichten gegen den Schmalkaldischen Bund erreichen könnte. Und umgekehrt, „welcher Moment hätte für den Pabst zu Eröffnung des Concils erwünschter seyn können, als der, in welchem der Kaiser mit beiden Häuptern der Protestanten völlig zerfallen war und sich zum Kriege gegen sie vorbereitete“? (Ranke, Gesch. der Päbste I, S. 196). Gerade in dem Hintergrunde des Concils glaubte der Pabst — umgekehrt das sicherste Mittel zu haben, den bevorstehenden Kampf des Kaisers als einen Kreuzzug darzustellen, den Kaiser eben in seinem Dienste zu gebrauchen (vgl. die treffenden Bemerkungen Salig's: Historie der Augsburger Confession, Buch XIII, Kap. 1, §. 1). Erst also nachdem auf dem Reichstage in Worms, zu dem der Kaiser im Mai 1545 erschienen war, der Gegensatz zwischen ihm und den Fürsten des Schmalkaldischen Bundes in seiner ganzen Schärfe sich herausgestellt hatte, namentlich wegen des Concils, da die Protestanten in dem zu Trient zusammentretenden kein von ferne ihren Forderungen entsprechendes freies Concil erblicken konnten (vergl. den Protest der Evangelischen bei Raynald 1545, Nr. 20. 21. Ueber den ganz anderen Karakter, den das zu vorläufiger Besänftigung in Aussicht gestellte zweite Regensburger Religionsgespräch im Unterschied von dem im Jahre 1541 hatte, siehe Ranke, deutsche Gesch. im Zeitalter der Ref. IV, S. 299), erst nachdem die wegen dieses Reichstags vom Pabste durch seinen Sohn den Cardinal Alessander Farnese dem Kaiser gemachten Eröffnungen wegen eines Bündnisses gegen die Protestanten ziemlich zum Abschluß gediehen waren, konnte endlich mit Billigung der beiden obersten Gewalten zur Eröffnung des Concils geschritten werden. —

Nachdem der Pabst verschiedene besondere Berufungsschreiben hatte ergehen lassen (vgl. Raynald 1845, Nr. 29 ff.), wurde am 4. December an die nun seit dem 13. März in Trient weilenden Legaten der Befehl zur Eröffnung ertheilt (le Plat III, S. 187).

Gerade 9 Monate nach der Ankunft der Legaten zu Trient, am dritten Adventssonntage den 13. December 1545, konnte endlich das lange vorbereitete Werk beginnen. In der Kathedrale, wohin sich die Legaten in feierlicher Procession mit den Vätern (damals 4 Erzbischöfen und 21 Bischöfen, 4 Ordensgeneralen, Aebten, Theologen u. s. f.) von der Dreifaltigkeitskirche aus begaben, wurde nach dem Gesang des veni creator die Messe de spiritu sancto vom Cardinal del Monte gehalten. Nachdem die Indiktionsbulle und die päbstliche Vollmacht an die Legaten verlesen war und nachdem noch andere unwichtige Geschäfte erledigt waren, wurde durch das „placet" der Väter die Synode für feierlich eröffnet erklärt. (Ausführliche Beschreibung der Eröffnungsfeierlichkeiten Raynald 1545, Nr. 36 ff.; Sarpi II, 27 f.; Salig a. a. O. §. 2).

In schrofffster Weise wurde aber die römische Ansicht von der Concilienautorität schon bei dieser Feierlichkeit durch den Bischof Musso vertreten, der für den geistreichsten Redner geltend in einer nach unseren Begriffen freilich sehr wenig geschmackvollen Weise die Unfehlbarkeit der versammelten Väter selbst im Falle der größten sittlichen Mängel aussprach. (Die ganze Predigt bei le Plat I, S. 7 ff.). Das Concil war nun zwar eröffnet mit Zustimmung der beiden Mächte — des Kaisers Gesandter, Mendoza, hatte wegen Krankheit sich entschuldigen lassen, aber schriftlich desto mehr die geneigte Gesinnung des Kaisers gerühmt —; allein von hier aus gingen nun die Wege von Kaiser und Pabst auch wieder auseinander. In des Kaisers Interesse lag es, die Reform voranzuschieben: eine Schwächung der Pabstmacht, was er wesentlich unter Reform verstand, mußte ihm ebensowohl unmittelbar zu gut kommen, als mittelbar, sofern er mit desto besserem Fug die Unterwerfung der Protestanten verlangen konnte — umgekehrt hatte der Pabst, der das Concil, wenn nicht ad exstirpandas, so doch jedenfalls ad damnandas haereses ausschließlich gebrauchen wollte, seinen Legaten die bestimmte Instruktion gegeben, zunächst nur das Dogma zu verhandeln (Pallav. 5, 16, 2. Die sämmtlichen von Pallavicini dort erwähnten Instruktionen haben so ausschließlich die Wahrung der römischen Prärogativen zum Inhalt, daß selbst dieser Jesuite den Verdacht einer nimia quaedam politica cura bei dem Pabst für natürlich ansehen muß). Der Kaiser fand sich nicht nur durch seine Botschafter, sondern auch durch seine spanischen Bischöfe, namentlich den Bischof von Jaën, Pacheco, dem der Pabst lange den Cardinalshut verweigert hatte, dann durch den Cardinal von Trient, Madruzzius, vertreten. Der Neid der übrigen Nationen gegen die Italiener oder, was faktisch dasselbe ist, die Eifersucht des Episkopats auf das Cardinalat und Pabstthum war der natürliche Verbündete des Kaisers. Dieser Gegensatz trat denn auch in einer Reihe von Formfragen hervor, welche zunächst zur Sprache kamen. Schon in der die Eröffnung vorbereitenden Congregation hatte Pacheco die Vorlage der Vollmachten der Legaten verlangt und Cervinus diesen unangenehmen Antrag nur dadurch parirt, daß er die Sache für zu weitläufig erklärte, da consequent sonst auch die den Bischöfen ertheilten Vollmachten vorgetragen werden müßten. (Die bei der Eröffnung vorgetragene Vollmacht war eben nicht die Instruktion, die Pacheco zu hören wünschte; vgl. Sarpi II, 26. und die Berichtigung von Pallavicini 5, 17, 4). Dann am Eröffnungstag selbst hatte das Schreiben Mendoza's die Aufschrift getragen: Sacrosanctae synodo generali Tridenti congregatae universalem ecclesiam repraesentanti (Raynald 1545, Nr. 40). Dieser letztere Beisatz schien nicht nur seine weitere Ergänzung nur in der Baseler Formel: quae synodus a Christo immediate potestatem habet, cui quilibet cujuscunque status vel dignitatis, etiamsi papalis existat, obedire tenetur — finden zu können, sondern er schien mit dem Anspruch der römischen Kirche auf ausschließliche Universalität schon an sich zu collidiren. Als daher der Bischof von Fiesole, Martellus, einer der wenigen unabhängigen Bischöfe Italiens in der Centralcongregation vom 4. Januar 1546 die Aufnahme des ersteren

Zusatzes in Antrag brachte (Raynald 1546, Nr. 1), so suchten die Legaten, trotz des allgemeinen Beifalls, den der Antrag fand (Sarpi II, 334), doch auf alle Weise dem vorzubeugen, der Pabst, den sie sowohl über den Titel, als über das Siegel und andere derartige Dinge um Instruktion gebeten hatten, hatte vielmehr einen anderen Beisatz verlangt, nämlich: praesidentibus in ea apostolicae sedis legatis — die Legitimität und Universalität sollte dem Concil vielmehr erst vom Pabste kommen. Die Legaten, welche den Antrag zunächst nur mit der dem Concil geziemenden Bescheidenheit, ja sogar mit der Rücksicht auf die Häretiker unvereinbar fanden (Raynald a. a. O. Nr. 2), erhielten zwar Unterstützung selbst von dem Cardinal Madruzzius — aber nichtsdestoweniger ließ sich der Protest dreier Bischöfe sogar in öffentlicher Sitzung vernehmen (Sarpi II, 24; Pallav. VI, 9, 3. u. 11, 1; le Plat VII, 2, 14.) — finden zu können, immer wieder kam man auf die Formel zurück und nur die wichtigeren Fragen, die bald zur Verhandlung kamen, drängte diese in den Hintergrund, die nie förmlich zum Austrag kam. Lag in dieser Formfrage ein Moment von sehr tiefgreifender, principieller Wichtigkeit, so war dagegen mehr praktisch bedeutsam eine andere Frage, die sich erhob wegen der Vertretung der Bischöfe durch Prokuratoren. Dieselbe war schon lange vor der Eröffnung durch einen Befehl des Vicekönigs von Neapel angeregt worden, der dem dortigen Episkopat befahl, eine kleine Anzahl zu seiner Vertretung zu deputiren.

Der Pabst hatte damals durch eine eigene Bulle eine derartige Vertretung untersagt (Raynald 1545, Nr. 8), die Legaten aber dieselben aus Rücksicht auf die deutschen Bischöfe, denen der Pabst am Ende ausdrücklich die Erlaubniß geben mußte (Raynald a. a. O. 34; Salig XII, 4. §. 36), geheim gehalten (vergl. Sarpi II, 14; Salig XII, 4. §. 28). Aber die Frage wurde immer wieder aufgeworfen, da sie auf's engste mit der Bedeutung der Nationalität zusammenhing (vgl. Wessenberg III, S. 182 ff.). Ein nationenweises Abstimmen, für das der Constanzer Vorgang sprach, hätte eben zum Voraus das römische Uebergewicht, das auf der Zahl der italienischen Bischöfe beruhte, empfindlich geschwächt. Es wurde also durch die Legaten verhütet, daß die Sache eigentlich zum Austrag kam. Dagegen wurde die Frage, ob auch die Aebte Sitz und Stimme haben, in der sich der Gegensatz des Episkopats zu dem von Rom abhängigen Mönchsthum geltend machte, unter Pacheco's und del Monte's Vermittelung dahin entschieden, daß die Ordensgenerale und die Aebte einer Congregation zusammen für ihren ganzen Orden Eine Stimme haben sollten (Raynald 1546, 1. 3; Pallav. VI, 2, 1. u. 3; Salig XIII, 1. §. 8). Die wichtigste Vorfrage indeß kam erst nach der den 7. Januar gehaltenen zweiten Sitzung zur Sprache. In dieser letzteren waren nur eine Anzahl Canones über den modus vivendi veröffentlicht worden, sowie eine auf denselben Gegenstand bezügliche Ermahnung der Legaten. Nun aber fragte sich, womit man sich denn zunächst zu beschäftigen habe. Der heftige Kampf hierüber in den Congregationen vom 18. und 22. Januar endigte mit dem vermittelnden Beschluß, den del Monte's Klugheit erreicht hatte, Dogma und Reformation zugleich zu behandeln (vergl. Sarpi II, 26; Salig XIII, 1. §. 12 ff.). Da die Geschäftsordnung schon vorher festgesetzt war und man neben den Centralcongregationen, in welchen die Debatten so abgeschlossen werden sollten, daß wenigstens hinsichtlich der Glaubensdekrete bei ihrer Veröffentlichung kein Widerspruch mehr zu befürchten stehe, — weßwegen eine dennoch in den Sessionen hervortretende Opposition die Legaten auch regelmäßig tadelte —, vorbereitende Congregationen eingesetzt hatte, in welchen je ein Dritttheil der Väter unter Vorsitz eines Legaten berathschlagte und die ihrerseits wieder durch besondere Verhandlungen der Theologen und Kanonisten vorbereitet wurden (Raynald 1546, Nr. 12; Sarpi II, 32. 43; Pallav. 6, 8, 5; Salig XIII, 1. §. 4 ff. §. 16; Wessenberg III, S. 185 ff.) — so wäre nun dem Eingehen auf das Materielle kein Hinderniß mehr entgegengestanden, wenn die Legaten mit näheren Instruktionen versehen gewesen wären.

Hatte schon die vom Pabst einseitig vorgenommene Ernennung der Beamten des Concils — die von del Monte am Ende als Vorschlag ausgedeutet werden mußte —

die fortwährende Abhängigkeit des Concils von Rom geoffenbart (Salig a. a. O. §. 5), so konnte es nicht fehlen, daß etliche der Väter über dieses Bedürfniß fortgehender Inspiration ungeduldig wurden, als die dritte Sitzung den 4. Februar nichts anders zu Tage förderte, als die Wiederholung der alten ökumenischen Symbole (vergl. Sarpi II, 39). Endlich traf die Entscheidung des Pabstes ein, welche den Legaten freie Hand gab (Sarpi II, 43; vergl. Raynald 1546, Nr. 16). Dieselben legten nunmehr am 8. Februar den Vätern die Frage vor, ob sie damit einverstanden seyen, daß man mit der Lehre von der Schrift beginne (Raynald Nr. 17; nach le Plat VII, 2. S. 14 wäre es der 6. Februar gewesen). Nun bekamen die 30 Theologen, die anwesend waren, endlich Arbeit. Während der große Reformator in Eisleben sein folgenreiches Tagwerk beschloß, während nach Abbruch des zweiten Regensburger Religionsgesprächs Kaiser und Pabst nun ernstlicher als zuvor an Ausführung des lange beabsichtigten Schlages gegen die neue Kirche dachten, rüstete man sich in Trient zu den ersten Bannflüchen gegen die neue Lehre. Schon die äußere Form der dogmatischen Berathung zeugte von den Gesinnungen, welche auf dem Concile vorherrschten. Man knüpfte nämlich die Berathung an Sätze an, welche aus den Schriften der Evangelischen als verdammungswürdig ausgezogen waren. Da das tridentinische Dogma in den dogmatischen Artikeln zur Sprache kommt, so können wir uns kurz fassen über die nun folgenden Verhandlungen. So einig man im Allgemeinen in der Absicht war, die lutherische Lehre möglichst bestimmt zurückzuweisen, so vielfach getheilt waren doch über einzelne Punkte in der Lehre von der Schrift die Ansichten (Pallav. 6, 11, 8. Et sane tot sententias quod linguas tunc fuisse comperio), und während auf der einen Seite in einem Franziskaner, Richard de Mans, noch unverhüllt sich die Ansicht aussprach, daß die Schrift eigentlich überflüssig sey neben der Scholastik (Salig a. a. O. §. 29), erhob auch auf der anderen Seite der Bischof Nachianti von Chiozza laut seine Stimme gegen das pari pietatis affectu im Dekret von den Traditionen und antwortete trotz des Sturmes, der sich gegen ihn erhob, selbst in öffentlicher Sitzung nicht mit „placet", sondern mit „obediam". Freilich mußte er sich dafür gefallen lassen, mit seinem Collegen von Fiesole unter die Verdächtigen gezählt zu werden, die man möglichst vom Concil ferne halten müsse (Sarpi II, 60; Raynald a. a. O. 65). Aber selbst der Karmelitergeneral Anton Marinier hatte sich gegen die Beiziehung der Tradition ausgesprochen, wenigstens wenn man Sarpi glauben darf (a. a. O. 56) und der Cardinal Madruzzius hatte sich für die Schrift in der Landessprache erklärt (Pallav. 6, 15, 2.). Diese letztere Frage kam nämlich aus Anlaß der in Beziehung auf die Schrift zu rügenden Mißbräuche zur Sprache, welche man, um auch für die Reformation etwas zu thun, neben dem Dogma behandelte. (Ueber diese Verhandlungen im Ganzen vgl. Raynald 1546, Nr. 20—47; le Plat VII, 2. S. 14—18; III, S. 386—402; Sarpi II, 43—55; Salig a. a. O. §. 19—31; Pallav. 6, 11—16). In Beziehung auf die Reformation im engeren Sinne legte Paul III. seinen Legaten einen Entwurf zur Begutachtung vor, zog ihn aber auf ihre Ausstellungen hin zurück (Salig a. a. O. §. 25; Pallav. 7, 2). Nachdem man unmittelbar vor der feierlichen Sitzung den Gesandten des Kaisers, Toledo, der dem in Venedig krank liegenden Mendoza beigegeben ward, empfangen hatte, wurde diese am 8. April in gewohnter Weise gehalten und die Dekrete und Kanones in ihrer jetzt vorliegenden Gestalt veröffentlicht (Urtheile über die Dekrete siehe bei Sarpi II, 57.) — sie erregten trotz ihrer römischen Gestalt die Besorgnisse des Pabstes, der die zu Leitung des Concils in Rom niedergesetzte Congregation von Cardinälen verstärkte und von seinen Legaten Mittheilung der Dekrete vor ihrer Publikation verlangte (Sarpi a. a. O. 8. Ob die von Pallav. VI, 17, 1. gerügte Ungenauigkeit Sarpi's in der Zeitbestimmung auch das zuletzt angeführte Ansinnen des Pabstes oder nur den gleichzeitigen Befehl, nichts der Autorität des heil. Stuhles Nachtheiliges verhandeln zu lassen betrifft, ist nicht ganz klar).

In den Verhandlungen, die nun folgten, und deren Resultate in den folgenden drei

Sitzungen veröffentlicht wurden, tritt die Synode auf den Höhepunkt ihrer dogmatischen Thätigkeit. Es sollten der Ordnung der Augsburgischen Confession gemäß die materiellen Grundlehren der neuen Kirche, nämlich die Lehren von der Sünde, Freiheit und Rechtfertigung behandelt, resp. verurtheilt und sodann die eigentliche Grundlehre oder jedenfalls die am meisten karakteristische Lehre der alten Kirche, die Sakramentslehre festgestellt werden. So gewiß die erst genannten Lehren in ihrer evangelischen Fassung der unmittelbaren religiösen Erfahrung entsprossen, durchaus originale Dogmen sind, so sehr zeigte sich doch bei den Verhandlungen in Trient, wie sehr gerade diese Grunddogmen in der mittelalterlichen Kirche überhaupt noch gar nicht fixirt waren, in wie gutem Glauben Luther mit seinen Sätzen einen Platz in der alten Kirche beanspruchen konnte. So sehr man zum Voraus nichts wollte als eine Verdammung Luther's, so kamen doch hinsichtlich der Lehre von der Erbsünde etliche Dominikaner und vor Allem wieder der Karmeliter Marinier der evangelischen Lehrform nahe genug, und bei der Lehre von der Rechtfertigung fanden mehrere lutherische Ansichten wenigstens indirekte Vertheidiger nicht nur in einem Marinier, sondern auch in dem Dominikaner Catharinus und in dem Augustiner Seripandus. Hatte sich bei den Verhandlungen über die Erbsünde und Rechtfertigung schon eine solche Menge von Meinungsdifferenzen herausgestellt, daß man eine Entscheidung über vielbesprochene Punkte ganz umgehen mußte, wie z. B. über die unbefleckte Empfängniß, Anderes mit solcher diplomatischen Kunst fassen mußte (ein Beispiel von des Cervinus minutiöser Sorgfalt vgl. bei Sarpi II, 80), daß kurz darauf Soto und Katharinus ganz entgegengesetzte Auslegungen desselben Dekrets vortragen konnten (Sarpi II, 83), so fand man sich bei der Lehre von den Sakramenten durch das Zurückbleiben kirchlich sanktionirter Theorie gegen die Praxis in solche Schwierigkeiten verwickelt, daß man von dem bei der Lehre von der Rechtfertigung eingehaltenen Verfahren, die positive Lehre in der Form von Dekreten voranzustellen und die Verurtheilung der falschen in Kanones folgen zu lassen, abgehend, wieder allein auf das Negative sich beschränkte. Also gerade wo es gegolten hätte, die eigentlich karakteristischen Lehren möglichst bestimmt positiv zu entwickeln, sah man sich in der Unmöglichkeit, einigermaßen Einigkeit herzustellen. (Die dogmatischen Verhandlungen über die Erbsünde Raynald 1546, Nr. 71—78; le Plat VII, 2, 19—20; vgl. ebend. III, 418—426; Sarpi II, 63—66. 70; Pallav. VII, 7—10. u. 13; Salig XIII, 2. §.11—19. Ueber die Rechtfertigung: Raynald a. a. O. Nr. 116—118. 124. 129—136. 1547, 1. 5. 8—18; le Plat VII, 2, 20—26; Sarpi II, 74—76; ebend. 80. 83; Pallav. VIII, 2. 4. 9. 11—14; Salig 13, 3. §. 5—7. 9. 10. 13. 19—23. 25—27. 31; Ranke, deutsche Gesch. IV, S. 377 ff. Ueber die Sakramente: Raynald a. a. O. Nr. 24—28. 31. 32. 34—40; le Plat VII, 2, 29. u. III, S. 300 ff.; Sarpi II. 85. 86; Pallav. IX, 4—8; Salig XIII, 4. §. 3—9. 11.). — Während die Theologen so sich zankten und Franziskaner und Dominikaner in alter Weise mit scholastischer Gründlichkeit leidenschaftlich alte Kämpfe auszufechten suchten, hatten die Legaten auch nach anderen Seiten hin einen schweren Stand. Einmal mußte die Reformation nun in Erwägung gezogen werden und sodann gestalteten sich im Zusammenhang damit die Verhältnisse zwischen den beiden Alliirten, Pabst und Kaiser, so, daß den Legaten die schwersten Sorgen daraus erwuchsen. Betrachten wir zunächst die erstere Frage. — Unmittelbar nach der vierten Sitzung, in welcher die Dekrete über Schrift und Tradition veröffentlicht worden waren, verlangten die Spanier und die Italiener, soweit sie aus dem Gebiet des Kaisers stammten, Fortsetzung der Berathung über die Reformationsfragen, zu denen man von der Lehre von der Schrift aus geführt worden war, nämlich über Sorge für Vorlesungen über die Schrift und für Predigt des Wortes Gottes, und zwar wollten sie dieß in ausschließlicher Weise. Als aber der Pabst auf Anfrage der Legaten Ordre ertheilte, mit dogmatischen Vorlagen vorzugehen, begab sich der kaiserliche Gesandte Toledo zu den Legaten, um nach verschiedenen feineren Versuchen endlich offen und bestimmt im Namen des Kaisers einzige Verhandlung der Reformation zu verlangen

(Sarpi II, 60). Während die Theologen den ganzen Eifer des eigenen Interesses entfalteten, sind die Kämpfer in dieser Frage nur die Träger der Interessen der beiden Mächte, durch deren Kampf eigentlich die ganze äußere Geschichte des Concils bedingt ist — des Pabstes und des Kaisers.

Die Verhandlungen über diesen Punkt schließen sich demnach auch ganz an die Schachzüge an, welche auf einem anderen Felde die beiden Parteien gegen einander ausführen. Gerade je offenkundiger die Kriegsvorbereitungen des Kaisers wurden, desto mehr drängte er dahin, die dogmatischen Fragen von der Tagesordnung zu entfernen, um nicht durch Aufregung eines religiösen Fanatismus bei den Protestanten diese zu energischerem Kampfe zu treiben — und umgekehrt wollte der Pabst, an sich schon gegen Verhandlungen über Reformation mißtrauisch, nur um so mehr dogmatische Entscheidungen herbeiführen, je mehr er den religiösen Karakter des Krieges hervorzuheben ein Interesse hatte. Nachdem der Kaiser unter dem 9. Juni den Cardinal Madruzzius nach Rom zum definitiven Abschluß des Bündnisses beordert hatte (Sarpi II, 69; Raynald a. angef. O. Nr. 9), ließ er unmittelbar nach der Sitzung, welche die Lehre von der Erbsünde festsetzte — den 7. Juni — in Trient auf's Neue die alten Vorstellungen machen (Sarpi II, 71. 73; dazu die Note von Conrayer). Wiederum als der Krieg durch eine Jubiläumsbulle des Pabstes den 15. Juli angekündigt war (le Plat III, S. 456 ff.) und der Kaiser unter dem 20. Juli die Acht wegen Hochverraths über den Kurfürsten von Sachsen und den Landgrafen von Hessen verhängt hatte, ließ er in Trient und Rom erneuerte Warnungen ergehen gegen weiteres dogmatisches Vorgehen (Sarpi II, 78). Umgekehrt dachte der Pabst, der seine Legaten von Anfang an mit den nöthigen Vollmachten zur Auflösung oder Verlegung des Concils ausgestattet hatte (Raynald 1545, Nr. 2; Sarpi II, 5), ernstlich daran, nun zu diesem Auskunftsmittel zu schreiten, zu dem die Kriegsunruhen auch in der Nähe Trients einen passenden Vorwand boten. Es bedurfte so drastischer Drohungen wie derjenigen, welche der Kaiser gegen den Cardinal Cervinus ausstoßen ließ, er werde ihn in die Etsch werfen lassen, wenn er etwas gegen seine Absichten thue (Sarpi II, 78; Raynald 1545, Nr. 127) um den Plan rückgängig zu machen. Aber die Verhandlungen wurden wenigstens um des Jubiläums willen und wegen der Truppendurchzüge durch Trient, an ihrer Spitze die beiden Enkel des Pabstes Oktavio und Alexander Farnese, unterbrochen (Sarpi a. a. O.), und als sie wieder aufgenommen wurden, traten doch die dogmatischen Materien und zwar nach Absicht der Legaten in möglichstem Umfang wieder in den Vordergrund. Die Vortheile, die der Kaiser in Oberdeutschland gewann, hatten nur zur Folge, daß sein römischer Alliirter seine Hülfstruppen zurückzog. Die Protestanten sollten am Pabst wenigstens eine negative Hülfe finden (Ranke, Gesch. der Päbste I, S. 257 ff.) und sofern der letztere mit dem König von Frankreich in besseres Vernehmen trat und dieser, dessen Gesandter Danès bei seinem Empfang in Trient am 8. Juli mit großer Ostentation die Hingabe Frankreichs an die päbstlichen Interessen seit alter Zeit gepriesen hatte (Sarpi II, 71; Pallav. VII, 3, 4 ff.) — wiederum mit den deutschen Protestanten sich verständigte, bald auch — wenigstens mittelbar eine positive (Ranke a. a. O.), und als einen Coup gegen den Kaiser ordnete der Pabst die endliche Veröffentlichung auch der dogmatischen Dekrete an, die, nachdem man lange genug gezögert, in der Session vom 3. Januar 1547 erfolgte (Sarpi II, 82; Pallav. VIII, 16, 11 ff. 17, 1 ff.). Das Waffenglück aber, das den Kaiser auf seinem Zuge durch Deutschland auch ohne päbstliche Hülfe begleitete — und das ihm gestattete, auf das Concil bald ein Gewicht auszuüben, dem man nicht mehr mit einem Nachschub gehorsamer Bischöfe aus römischem Solde begegnen konnte — dieses Waffenglück veranlaßte Paul III., dem ohnehin auch die dogmatischen Streitigkeiten um des verbissenen Streites der beiden Orden willen nicht mehr ganz geheuer schienen, endlich zu einer ultima ratio zu schreiten. Wie das Glück des Kaisers in Oberdeutschland die Zurückberufung der päbstlichen Armee in weltlicher Uniform, so hatten des Kaisers Fortschritte in Niederdeutschland die Zurückberufung

der päbstlichen Armee in geistlicher Uniform zur Folge. Doch ehe wir diese Katastrophe näher verfolgen, müssen wir noch einen Blick auf die anderen wichtigen Angelegenheiten thun, die zur Verhandlung kamen. Wir haben in den dogmatischen Verhandlungen eine interne Angelegenheit des Concils gesehen, — die Reformationsfrage in ihrem allgemeinen Gegensatz gegen das Dogma führte uns eigentlich über den Kreis des Concils hinaus zu den Mächten, die hinter dem Concil standen — das Materielle der Reformationsverhandlungen führt uns auf Punkte, bei denen sich die Interessen der beiden großen Gegner verschlingen mit denen der auf dem Concil selbst handelnden Personen. Es ist angeführt worden, welche zwei Punkte zunächst als Reformationsartikel vorlagen. In der That waren es zwei Punkte, die tiefer eingriffen als es den Anschein hatte. In der Frage wegen der Vorlesungen über die heil. Schrift machte sich nicht nur der Trieb an die alte Einrichtung, wonach die Hochstifte zugleich Schulen gewesen waren, wieder anzuknüpfen, geltend, sondern auch wirklich eine reformatorische Sehnsucht von der Scholastik hinweg zu der Schrift (vgl. außer dem Dekret selbst in canones et decr. herausg. von Streitwolf, II, S. 21—24; Sarpi II, 62; Pallav. VII, 5, 2—4). — In der Frage wegen der Predigten der Mönche trat zum ersten Male der Gegensatz zwischen Bischöfen und Orden schärfer heraus. Es zeigte sich hier ganz klar, wie der mittelalterliche päbstliche Absolutismus nach und nach die geordneten kirchlichen Lokalgewalten systematisch untergraben hatte. Auf's stärkste sprach sich in dieser Frage die Opposition aus. Neben Pacheco war es in dieser Frage hauptsächlich wieder der Bischof von Fiesole, Martellus, der in der Congregation vom 15. April diese oppositionellen Ansichten aussprach. „Was ist die Erlaubniß der Mönche zum ungehinderten Predigen anders", rief er aus, „als die Erlaubniß, daß Wölfe nicht durch die Thür, sondern auf einem anderen Wege hereingekommmen den Schaafstall verwirren?" (Pallav. VII, 4, 3; Raynald 1546, Nr. 61; der Wortlaut der starken Rede bei le Plat III, 405—411. Die nach Pallav. angeführte Stelle findet sich hier nicht wörtlich, doch erinnern die Worte S. 408 unten stark daran). Vollends aber als er gegen etwaige Beeinträchtigung der bischöflichen Rechte an den Richterstuhl Christi appellirte, zog er sich die wiederholte Zurechtweisung der Legaten zu, welche nicht in Christo, sondern in seinem Generalvikar die nächste Appellationsinstanz sahen (Raynald a. a. O. Nr. 64—66). Man konnte römischerseits, so sehr man ein Interesse daran hatte, gegen die Orden gefällig zu seyn, doch die bischöflichen Forderungen nicht ganz abweisen — man mußte den Bischöfen ein Aufsichtsrecht über die Mönche, soweit dieselben kirchliche Funktionen ausübten, einräumen und das Verrichten kirchlicher Funktionen außerhalb der Klöster von Bewilligung des Bischofs abhängig machen. Es handelte sich nur darum, diese Aufsicht der Bischöfe in einer Weise festzustellen, welche den päbstlichen Privilegien keinen Abbruch that. Es war das Verdienst des römischen Kanonisten Pighino diesen in der Folge noch öfters angewendeten Ausweg gefunden zu haben. Die Bischöfe sollten als Delegirte des heil. Stuhls ihre Rechte gegen die Orden ausüben (Sarpi II, 62). In dieser Fassung wurden denn die beiden Reformationsdekrete, deren erstes die Schrift wieder zum Gegenstand des theologischen Studiums machen, deren zweites die Predigt in der Kirche wieder zu Ehren bringen sollte, in der fünften Sitzung den 17. Juni 1546 veröffentlicht. Aber eine noch folgenreichere Frage eröffnete sich sofort. In der Congregation vom 10. Mai hatte der Cardinal Pacheco auf die Abwesenheit der Bischöfe von ihrer Diöcese als einen Hauptgrund der Uebergriffe der Orden aufmerksam gemacht (Raynald 1546, Nr. 63). Ohne Arg ging man sofort auf Besprechung dieses Punktes ein. In Congregationen vom 9. und 10. Juni kam die Sache auf's Neue zur Sprache. Der Bischof Viger von Senigaglia sprach bei Berathung der etwaigen Abhülfsmitttel zuerst das verhängnißvolle Wort aus, die Bischöfe seyen de jure divino zur Residenz verpflichtet.

Es scheint, daß man dies Wort noch nicht in seiner principiellen Tragweite auffaßte (vergl. z. B. die Rede des Bischofs von Fiesole bei le Plat III, S. 340.

415—417; nach Sarpi II, 74. war es vielmehr zunächst wieder die Frage wegen der Exemtionen, die mit einiger Leidenschaft beigezogen wurde). Der Grund, warum man einen definitiven Beschluß nicht faßte, lag vielmehr in der Schwierigkeit, die Modifikationen, welche man mit Rücksicht auf die Cardinäle für nöthig hielt, sofort genau zu bestimmen (Pallav. VII, 6, 1 ff.). Während der nun folgenden Verhandlungen über die Rechtfertigung scheint zum mindesten die Reformationsfrage sehr in den Hintergrund getreten zu seyn (Sarpi II, 81). Erst den 12. Oktober erwähnt Raynald wieder eine Congregation zur Besprechung der Reformation (1546, Nr. 133) und erst zum 30. Dec. wieder eine Verhandlung über Residenz (a. a. O. Nr. 135). Die Legaten hatten zwar schon im Juni, sogleich nach der fünften Sitzung, eben diese Sache zur Berathung vorgelegt (Raynald 1547, Nr. 1); allein erst im neuen Jahre entbrannten die Debatten heftiger. Pacheco mit seinen Spaniern, namentlich mit Carranza (vgl. dessen Memorial über diesen Gegenstand bei le Plat III, S. 522 ff.) und Dominikus Soto, hob nun die für die Rechte des Episkopats principielle Seite hervor, während andererseits der Dominikaner Catharini, sich von seinen Ordensbrüdern trennend, den Episkopat nur als Ausfluß der päbstlichen Allmacht angesehen wissen wollte (Sarpi II, 81). So war die principielle Frage gestellt, die nunmehr das Concil bis zu seinem Ende immer auf's Neue wieder beschäftigen sollte. Der Bischof Campegi von Feltre, Bruder des bekannten Legaten, suchte einen Mittelweg, indem er zwar die göttliche Einsetzung des Episkopats im Allgemeinen behauptete, aber die Vertheilung der Bisthümer im Einzelnen für einen Ausfluß päbstlicher Macht erklärte (Sarpi a. a. O.). Aber die Principienfrage war zu weitaussehend, als daß man sie so schnell hätte entscheiden können. Man vereinigte sich zunächst dahin, nur die Hindernisse in's Auge zu fassen, welche der Residenz entgegenstehen und dazu rechnete man vor Allem die Exemtionen der Klöster. Wie man also zuerst auf die Residenz als Gegenmittel gegen die Exemtionen gekommen war, so hatte nun die Sache die umgekehrte Wendung genommen. Die Dekrete, wie sie in der sechsten Sitzung am 13. Januar 1547 zur Veröffentlichung kamen, beschäftigten sich daher nach einer allgemeinen Verpflichtung zur Residenz, „bei der Heerde, an welche der heil. Geist die Bischöfe gesetzt habe“ — wobei sich die Legaten bemühten, wenigstens ausdrückliche Nennung der Cardinäle abzuhalten — und der weiteren Verpflichtung bei legitimer Abwesenheit von Stellen, welche Residenz erfordern, für Stellvertretung zu sorgen, — mit dem Recht der Ordinarien zur Bestrafung der Untergebenen, auch der Ordensglieder außerhalb ihrer Klöster, zu Visitationen und endlich mit dem Verbot an die Bischöfe in andere Sprengel überzugreifen (Sarpi a. a. O.; Pallav. VIII, 18; le Plat III, 477—494). — Fast bei keiner Sitzung aber war das placet hinsichtlich der Reformdekrete so durch abweichende Vota eingeschränkt wie bei dieser (Raynald 1547, Nr. 23) und es war freilich nicht zu hoffen, daß mit dieser Fassung die Frage abgethan seyn werde. Schon in der Congregation vom 15. Januar konnte Pacheco von einer Verbesserung der beschlossenen Artikel reden (Raynald a. a. O.). Jedenfalls mußten die Hindernisse der Residenz weiter erwogen werden und nachdem einmal die Idee von dem jus divinum die Opposition ergriffen hatte, konnte es nicht fehlen, daß man immer wieder darauf zurückkam. Del Monte schloß zwar eine in sanftem Ton begonnene Rede, durch die er zur Mäßigung ermahnte, in einer sehr schroffen drohenden Wendung (Raynald Nr. 30 a. E.; Sarpi II, 84), aber selbst von entlegenen Materien aus wußten einzelne Väter den Uebergang zu diesem Punkte zu finden. So verhandelte man eine Zeit lang über Mißbräuche bei der Sakramentsverwaltung — aber so unschuldig die Sätze schienen, die man zu Grunde legte, so führte doch schon das vorgeschlagene Verbot, Bezahlung für die Austheilung der Sakramente zu nehmen, durch die Vergleichung der ökonomischen Lage der verschiedenen Stellen auf die Frage zurück (Sarpi II, 87). — Als am 24. Februar endlich Vorlagen in Beziehung auf weitere Reformationen gemacht wurden, wurde von Pacheco noch einmal die Frage nach der Gültigkeit des in der letzten Sitzung Festgestellten erhoben. Erst am

folgenden Tag ward nach einem heftigen Auftritt, zu dem ein Protest des Bischofs von Fiesole gegen die Bezeichnung der Bischöfe als päbstlicher Delegaten Veranlassung gab, ihre Gültigkeit festgestellt (Raynald 1547, Nr. 32; Pallav. IX, 2, 1—4). In der letztgenannten Sitzung konnte del Monte auch von einem Erlaß des Pabstes Nachricht geben, durch welchen er den Reformbestrebungen des Concils, soweit sie wenigstens ihn selbst und seinen Hof betrafen, zuvorzukommen suchte, indem er namentlich die Pluralität bei den Cardinälen aufhob (Raynald a. a. O. Nr. 33; Pallav. a. a. O.; chronologische Differenz bei le Plat VII, 2, S. 29). — Ueber die Pluralität der Beneficien war nämlich seit Mitte Januar in Trient verhandelt worden — Anfangs, so lange man von den Erfordernissen zum Bisthum im Allgemeinen sprach, zur Befriedigung der Legaten. Bald aber erhob der Bischof Salazar von Lanciano eine Anklage gegen den römischen Hof als die Ursache aller Mißbräuche. Der Widerspruch des Bischofs Mussus von Bitonto konnte so wenig als der Antrag des Bischofs von Albenga, die Sache dem Pabst zu überlassen, starke Aeußerungen abschneiden. Von der Pluralität war man dann zu den Unionen von Stellen und von hier zu den Dispensen übergegangen. Es gab Stimmen, welche das päbstliche Dispensationsrecht aufgehoben oder beschränkt wissen wollten. Aber hier eben schien man sich nicht vereinigen zu können. Die Spanier reichten daher, um einem ziellosen Hin- und Herreden ein Ende zu machen, Reformationsvorschläge — betreffend die Beschränkung des päbstlichen Dispensationsrechts, die Residenz der Cardinäle, das jus divinum, die Pluralität, die Unionen, die Würdigkeit der zu Promovirenden u. s. w. schriftlich ein (vgl. le Plat III, S. 509; ebendas. die Antwort des Pabstes)*). So lagen die Dinge, als jene oben erwähnte Vorlage von 15 Reformations-Artikeln durch die Legaten und die Nachricht von der päbstlichen Reformation erfolgte. Nach Raynald und Pallavicini könnte es scheinen, als sey wirklich nun die Annahme der Artikel ohne erhebliche Debatte erfolgt. In der That aber ist nicht zu zweifeln, daß Sarpi Recht hat, wenn er uns erzählt, daß die Eingangsworte dieser Reformationsdekrete: salva semper in omnibus autoritate apostolica, den Widerspruch des Bischofs von Badajoz hervorriefen und daß eine ähnliche Restriktion in dem Artikel über die Unionen der Stellen nur dem Uebergewicht der römischen Söldlinge seine Annahme verdankte (Sarpi II, 94). — Immerhin aber enthalten die 15 Artikel, wie sie in der siebenten Sitzung vom 3. März 1547 zur Annahme kamen, die Abstellung einer Reihe grober Mißbräuche hinsichtlich der Pluralität der Beneficien, der Stellenvereinigungen und der sittlichen und intellektuellen Forderungen an die Bischöfe. Wenn die Debatten über diese Punkte von Seiten der Opposition gewiß nicht ohne Inspiration durch die weltliche Macht geführt wurden, so mußte dieß für Paul III. eine doppelte und dreifache Aufforderung seyn, mit dem von Anfang an bereit gehaltenen Schlage nicht mehr zu zögern. Nachdem er vergeblich die Zustimmung des Kaisers zur Suspension des Concils nachgesucht hatte, ging er einseitig vor. Das Unwohlseyn etlicher Dienstboten, der Tod eines Bischofs mußten kurz nach der Sitzung die Grundlage bieten zu einem Gerücht über eine ausgebrochene Epidemie. In der Congregation vom 9. März wurde ein Protokoll aufgenommen darüber, den folgenden Tag wurde das Dekret der Verlegung des Concils nach Bologna berathen und den 11. März in der Sitzung angenommen, in der auch die Vollmacht der Legaten zur Verlegung verlesen wurde, von 35 Bischöfen und 3 Ordensgeneralen gegen 18 Stimmen, die Pacheco führte (Sarpi II, 96 ff.; Pallav. II, 13, 2—15, 10; Raynald 1547, Nr. 43—54). Der Bruch des Pabstes mit dem Kaiser war entschieden. Die Opponenten, größtentheils Spanier, dazu Martellus von Fiesole und etliche Wenige blieben nach Anweisung des kaiserlichen Gesandten in Trient zurück.

*) Ueber die Vorgänge im Ganzen ist Sarpi II, 88. 89. S. 457—474 der einzige Zeuge, aber es dürfte der historischen Kritik nicht schwer seyn, auch bei Raynald und Pallavicini die Fugen aufzuzeigen, in die das zuletzt Mitgetheilte hineingehört. Mag im Einzelnen bei Sarpi Manches minder genau seyn, im Ganzen kann sein Bericht nicht angefochten werden.

Die Verlegung hatte so zu einem thatsächlichen Schisma geführt. Die in Bologna versammelte Mehrheit gerirte sich zwar als legitime Versammlung, es wurden vorbereitende und Generalcongregationen gehalten, man verhandelte vom Abendmahl weiter — ja es wurden zwei Sitzungen gehalten, den 21. April uud 2. Juni 1547 — aber je nur um die Verkündigung der Dekrete zu prorogiren. Auch die Existenz der Väter in Bologna war von den diplomatischen Verhandlungen abhängig, die zwischen Rom und dem Kaiser stattfanden. Zwar suchte der Pabst den Vorstellungen und Drohungen des Kaisers gegenüber die Freiheit des Concils und das Recht ihrer Initiative eifrigst zu betonen, und es kam den 16. Januar 1548 zu der Scene einer feierlichen Protestation der kaiserlichen Prokuratoren Vargas und Velasko in einer Generalcongregation (Raynald 1548, Nr. 6—14) gegen die Ansprüche der bolognesischen Väter auf die Würde eines Concils. Allein schon daß der Kaiser durch Mendoza am 23. Januar in Rom seine Protestation an den Pabst adressirte (Raynald a. a. O. Nr. 18—26), zeigte deutlich, was der Kaiser von der Freiheit zu Bologna hielt. Der Pabst war in die Nothwendigkeit versetzt, irgend einen Entschluß zu fassen. Auf des Cervinus Rath suchte er noch ferner insoweit die Rolle des Unparteiischen festzuhalten, als er die Rechtmäßigkeit der Verlegung vor seinem Forum zu prüfen sich anheischig machte — eine sehr wohl ausgedachte Form, um mit dem Ruhm der Unparteilichkeit den des oberstrichterlichen Amtes des heil. Stuhls zumal zu erwerben und daneben mit guter Manier Zeit zu gewinnen. Freilich die Citationen nach Trient richteten nichts aus und die vollends in Unthätigkeit versetzten Väter zu Bologna zerstreuten sich allmählich. Indessen auch die Schrauben, die der Kaiser mit dem Interim ansetzte, verfingen nicht. Von dem Schrecken über die Eingriffe des Laien in kirchliche Dinge erholte man sich bald — diese Formel, sagte man sich, kann nur die Lutheraner binden; in der That ist das Interim nur der konkrete Ausdruck für den großen Mangel von Karl's V. ganzer Politik, für die byzantinischen Neigungen Angesichts des lebendigsten Aufschwungs der religiösen Begeisterung seit den Tagen der apostolischen Kirche einerseits und Angesichts der altgewohnten Ansprüche eines festgewurzelten kirchlichen Absolutismus andererseits. Nachdem Paul III. vergeblich versucht hatte, in Deutschland durch seine Nuntien das Interim einer Prüfung zu unterziehen, kam er auf den Gedanken, an die Stelle des Concils, mit dessen Verlegung nach Rom er sich längere Zeit getragen hatte, eine Reformcongregation von Bischöfen der christlichen Nationen nach Rom zu berufen (Raynald 1548, Nr. 73. 78 ff., 1549, Nr. 14 ff.; le Plat IV, S. 150 ff.). Das Concil war unter diesen Umständen vollends überflüssig; durch Breve vom 13. September 1549 wurden die Prälaten von Bologna entlassen (le Plat IV, S. 152; Raynald 1549, Nr. 21). Paul III. hatte sich dem mächtigen Kaiser in kirchlicher Beziehung nicht gebeugt, obgleich er von Frankreich, wo man sich mit dem bald 90jährigen in keine weitaussehenden Verbindungen einlassen wollte, nicht ausreichend unterstützt, sich auch keines entscheidenden Erfolges rühmen konnte. Dagegen war es dem Kaiser gelungen den Pabst an seiner schwachen Seite in seinem Eifer für die Interessen des Hauses Farnese tödtlich zu verletzen durch den Fall von Paul's Sohn, Peter Ludwig Farnese. Als die Mühen, die sich Paul gab für diesen Verlust irgendwie sich zu entschädigen, von dem Enkel durch einen Bund mit dem Kaiser gegen ihn gelohnt wurden, starb der Pabst im Zorn den 10. November 1549 (Raynald 1549, Nr. 47; Sarpi III, 27; Ranke, Gesch. der Päbste I, S. 270 ff.).

In seinem Nachfolger Julius III., dem Cardinal del Monte, bestieg den 7. Febr. 1550 ein Mann den apostolischen Stuhl (Ranke a. a. O. S. 274), der wenigstens durch seine Antecedentien gute Aussichten für das Concil zu bieten schien. In der That suchte Julius III., um nur der nächsten Gefahr zu entgehen, so eilig als möglich den übermächtigen Kaiser durch Berufung des Concils nach Trient zu besänftigen. Schon im April begannen die Verhandlungen darüber (Raynald 1550, Nr. 8 ff.) und durch Bulle vom 14. November 1550 ward auf den 1. Mai 1550 die Wiederaufnahme des

Concils in Trient vom Pabst angezeigt (Raynald 1550, Nr. 20 u. 21), obgleich gegen die Bezeichnung des Concils als einer Fortsetzung der Kaiser lebhafte Einwendungen erhob und der Reichstagsabschied vom 13. Februar 1551 nicht nur freies Geleite, sondern Gehör über alle streitigen Punkte, also doch auch über die schon entschiedenen, den Protestanten verhieß (le Plat IV, S. 173; vgl. Sarpi III, 35 f.; Pallav. nichtige Einwendungen vgl. XI, 4, 4 f.). Nur durch Absehen von dem Wortlaut der päbstlichen Bulle war es möglich, von den Protestanten das Versprechen der Unterwerfung zu erhalten. Doch die eigentlichen Proteste kamen diesmal von einer anderen Seite. Während Julius im März den Cardinal Crescentius zum Präsidenten ernannte, — von Cervinus mußte er um des Kaisers willen absehen (Pallav. XI, 13, 1) — und ihm zwei von der ersten Periode des Concils her bekannte Männer beigab — den Erzbischof Pighinus von Siponto und den Erzbischof Lipomani von Verona — riefen die Farnesischen Nepoten französische Hülfe, welche Heinrich II., in des Vaters Wegen wandelnd, nicht versagte — nach Italien — der Kaiser wurde auf's Neue in einen Krieg mit Frankreich verwickelt. Da sich der Pabst trotz früherer französischer Neigungen an den Kaiser hielt, so suchte sich der König im Gebiete der kirchlichen Angelegenheiten zu rächen; es erschienen keine französischen Bischöfe auf dem Concil, und da auch die deutschen Protestanten sich nicht mit der Reise sehr beeilten, so konnte die elfte Sitzung am 1. Mai doch nichts thun, als den Beginn der Verhandlungen auf den 1. September prorogiren (Raynald 1551, Nr. 8; Sarpi IV, 1; Salig XIV, 1, 12). Bis zu diesem Termin waren wenigstens zwei ungewohnte Mitglieder, die Erzbischöfe von Trier und Mainz, angelangt, und man glaubte wohl durch weiteren Aufschub der Verkündigung von Dekreten bis zum 11. Oktober weiteren deutschen Zuzug abwarten zu können. Aber das friedliche Prorogationsdekret in der zwölften Sitzung bekam einen sehr unfreundlichen Nachklang durch einen feierlichen Protest, den der königl. französische Gesandte, Amyot, in der folgenden Sitzung, den 1. September, gegen das Concil erhob (Raynald 1551, Nr. 27. 28; le Plat IV, S. 236; vergl. auch le Vassor, lettres et mémoires de Vargus etc. lat. Braunschweig 1704. S. 70 ff.). Dieser Protest, durch den sich Frankreich vom Concil lossagte, schien freilich weniger gefährlich als der gleiche Vorgang 3½ Jahre zuvor in Bologna, der Sieger von Mühlberg schien jetzt nur um so ausschließlicher Herr des Concils zu seyn und dasselbe ganz im Dienste seiner deutschen Plane verwenden zu können. Und doch lag in diesem Protest der Keim zu dem jähen Ende, welches diese zweite Periode des Concils ereilen sollte. Diese zweite Periode war eben — wie schon gesagt — die politische. Die dogmatischen Verhandlungen wurden zwar mit Eifer wieder aufgenommen, doch keineswegs mit dem alten Eifer geführt, wie während des ersten Zusammenseyns. In einer Centralcongregation vom 2. September 1551 wurden von den Präsidenten die Artikel über die Eucharistie schon formulirt vorgelegt und dazu eine Geschäftsordnung, welche ausdrücklich das Eingehen auf so spinöse Fragen, wie sie früher aufgeworfen wurden, untersagte. In der That konnten denn auch schon in der Sitzung vom 11. Oktober 8 Dekrete und 11 Kanones über das Abendmahl veröffentlicht werden. Die Frage nach dem Laienkelch und nach der Kindercommunion wurde nicht um etwaiger Differenzen unter den Theologen willen, sondern aus Rücksicht auf den Kaiser verschoben, der gerade in dem ersteren Punkte den Protestanten eine Concession gemacht wünschte (Raynald 1551, Nr. 40 ff.; Sarpi IV, 9—13). Riefen auch die Artikel über die Buße und letzte Oelung einige Debatten hervor (vergl. Sarpi IV, 21—25; dagegen Pallav. XII. 10—12. und le Plat IV, 279—334), so wurden doch auch sie so schnell gefördert, daß schon in der Sitzung vom 25. Nov. 1551 die bezüglichen Dekrete verkündigt werden konnten. Nicht minder rasch wurde sofort die Materie vom Meßopfer durchberathen (Sarpi IV, 30) und vor Weihnachten noch das Sakrament des ordo (Raynald 1551, Nr. 60).

Die Dekrete wurden zwar auf kaiserliches Andringen in der Sitzung vom 25. Januar nicht verkündigt, aber sie waren so absolvirt, daß man das Sakrament der Ehe

sofort vornehmen und mit der Dogmatik fertig zu werden hoffen konnte ehe weitere Einwirkungen von Seiten der Protestanten möglich waren (Sarpi IV, 42. 45. Ueber die Furcht der Legaten vor Ankunft der Protestanten vgl. le Vassor a. a. O. S. 89, über die unwürdige Eile, mit der die dogmatischen Materien auf dem Concile darum betrieben wurden, den Brief Malvenda's an Granvella vom 12. Oktober 1551 a. a. O. S. 116). Auch die Reformationsfragen erregten nicht mehr die alten Leidenschaften. Man handelte zuerst von der bischöflichen Gerichtsbarkeit und der deutsche Theologe Gropper hielt bei dieser Gelegenheit eine Rede, welche die Anomalie, daß bei Appellationen nach Rom der Instanzenzug nicht innegehalten werde, scharf geißelte (Sarpi IV, 16), und wirklich schafften die zwei ersten Reformationsdekrete die zwei schreiendsten Mißbräuche: die Nichtbeachtung des Instanzenzugs und die Appellationen vor ergangener Sentenz, ab. Ebenso wurde auf den Antrag der Deutschen das Vorgehen der Bischöfe gegen Kleriker in Kriminalfällen erleichtert (Sarpi a. a. O. u. 19). Auch die Reformationsartikel, welche zwischen der 14. und 15. Sitzung berathen wurden, hatten die Feststellung der bischöflichen Jurisdiktion gegenüber der päbstlichen Allmacht zum Inhalt; man wollte die päbstlichen Licenzen, die Eingriffe der Titularbischöfe in den ordentlichen Geschäftskreis der Bischöfe aufheben, man wollte die Patronatsrechte beschränken. Es gelang dieß Alles aber nur unvollkommen, indem die päbstlichen Privilegien nirgends eine ausdrückliche Einschränkung erfuhren (Sarpi IV, 26).

Wichtiger als Dogma und Reformation waren die Verhandlungen, die zwischen den kaiserlichen Gesandten und dem Concil über Zulassung der Protestanten gepflogen wurden. Auf dem Augsburger Reichstag, wo Unterwerfung Deutschlands unter das Concil beschlossen worden war, hatte der Kaiser unter dem 23. März den Protestanten freies Geleite für den Besuch des Concils zugesagt (le Plat IV, S. 212. 213). Er verlangte nun auch vom Concil ein solches. Wirklich gab das Concil in seiner Sitzung vom 11. Oktober einen Geleitsbrief (Can. et decr. conc. Trid. ed. Streitwolf I, p. 73), der aber von den Protestanten keineswegs für genügend befunden wurde (vgl. Sarpi IV, 20. und das verdächtige quantum ad ipsam sanctam synodum spectat, und dazu das Schreiben des Vargas vom 25. Januar 1552 bei le Vassor a. a. O. S. 371). Zwar erschienen in derselben Sitzung kurbrandenburgische Gesandte, welche große Devotion bewiesen, aber dieß hatte seine besonderen Gründe in dem Wunsche des Kurfürsten, den Magdeburger Stuhl mit einem Gliede seines Hauses besetzt zu sehen. Die übrigen Protestanten verlangten weitere Garantieen. Die kaiserlichen Gesandten mußten also neue Verhandlungen einleiten. In der That brachte die Ankunft der württembergischen Gesandten, denen bald die von anderen protestantischen Ständen folgten, diese Gesandten in nicht geringe Verlegenheit. Der Zwiespalt zwischen Kaiser und Pabst einerseits und Kaiser und Protestanten andererseits mußte nun offen hervortreten, da der Kaiser nach beiden Seiten hin mehr versprochen hatte, als er halten konnte (vgl. die Versprechungen an den Pabst wegen Unterlassung der Reformfrage Vargas lettres et mémoires p. 63. bei Gieseler, K.-G. III, 2, S. 321. Die Versprechungen an die Protestanten schon im Reichstagsabschied). Die württembergischen Gesandten weigerten sich, den Legaten ihren Besuch zu machen, da sie ja den Pabst nicht als Vorsitzenden des Concils anerkennen. Als sie hierauf durch den Cardinal Madruzzius und durch die kaiserlichen Gesandten ein freies Geleite für ihre Theologen nach der Form des in Basel den Böhmen ertheilten begehrten, gab der Legat Antworten, welche die Gesandten ihren württembergischen Collegen nicht zu wiederholen wagten und die den Kaiser am Ende veranlaßten, für den Fall der Ankunft der kursächsischen Gesandten mit stärkeren Maßregeln zu drohen (Sarpi IV, 31). Wirklich gelang es endlich den kaiserlichen Bemühungen, den Empfang der württembergischen und kursächsischen Gesandten, wenigstens in einer Centralcongregation, zu erwirken. Freilich hielt die Synode für nöthig, um nicht mit den Kirchengesetzen und den päbstlichen Instruktionen in zu großen Widerspruch zu gerathen, nur nach einer feierlichen Protestation gegen etwaige Präjudizien,

die aus der Zulassung von regelmäßig nicht berechtigten Gliedern um des Friedens willen, entstehen könnten, die Gesandten von Württemberg und Kursachsen den 7. Jan. zu empfangen (Raynald 1552, Nr. 12). Freilich wenn die Gesandten nichts Geringeres verlangten als eine Entscheidung unparteiischer Richter, wozu sie die Bischöfe vorläufig nicht rechneten, als Entbindung der Bischöfe von ihrem dem Pabste geleisteten Eid, Entscheidung nur auf Grund der Schrift, Zurücknahme der seitherigen Beschlüsse und neue Berathung der Gegenstände (Raynald a. a. O. Nr. 13—16) — was half es da, wenn die kaiserlichen Gesandten endlich den Aufschub der Verkündigung der Beschlüsse über Messe u. s. w. herausschlugen, wenn sich die Väter am Ende sogar herbeilassen mußten, mit dem Prorogationsdekret den 25. März auf's Neue ein freies Geleite zu verkündigen? (Raynald 1552, Nr. 20. 21). Mochten auch etliche tridentinische Väter, die gegen die Tyrannei der Legaten bei den Berathungen sich nicht zu erheben wagten, an den starken Sachen, welche die Protestanten dem Pabst sagten, ihre heimliche Freude haben (Vargus, lettres etc. p. 468; bei Gieseler a. a. O. S. 325; le Vassor a. a. O. S. 371 und Brief des Malvenda vom 27. Januar 1552, S. 378) — konnte man sich doch trotz des Beschlusses über das freie Geleite nicht einmal über diese erste Vorfrage einigen, da die Protestanten durchaus auf der Baseler Form bestanden (Sarpi IV, 38, 44; über den Unterschied beider Formeln vgl. Salig XIV, 2. §. 31. Anm. k). Es macht in der That einen bedauernswerthen Eindruck, diese vergebliche Mühe der Gesandten zu sehen — zu sehen, wie Karl V. nicht müde wird in das Danaidenfaß zu schöpfen, und unversöhnliche Gegensätze vereinigen zu wollen, wie die Paar Schritte, welche die Parteien am Ende einander entgegenthun, auch nur geschehen, weil die beiden Gegner schon eins geworden sind, den zu verderben, der beide Parteien gegen einander zu verwenden suchte. (Ueber die Verbindung des Legaten mit Frankreich und mittelbar mit den Protestanten vgl. Salig XIV, 2, §. 21. namentlich Anm. n). In der That, während der Kaiser durch das Verbot an seine Unterthanen, an weiteren dogmatischen Verhandlungen, welche der Legat so eifrig betrieb, Theil zu nehmen, noch einmal einen kleinen Aufschub bewirkt hatte (Sarpi a. a. O.), war der Bund zwischen Frankreich und den Protestanten schon geschlossen und der Pabst, indem er dem französischen Einfluß sich wieder hingab, fand darin die Beruhigung für die seiner Autorität gefährlichen Forderungen der Protestanten auf dem Concil (Sarpi IV, 43). Anfangs März drangen die Gerüchte von den bevorstehenden Ereignissen nach Trient, und die rheinischen Kurfürsten, die schon einmal auf dem Sprung gewesen waren, abzureisen und nur durch beruhigende Versicherungen des Kaisers zurückgehalten worden waren, verließen am 11. März Trient (le Plät VII, 2, 85). Noch zwar setzten die kaiserlichen Gesandten die Bemühungen zur Vermittelung fort als den 18. März württembergische und straßburgische Theologen eintrafen (le Plat a. a. O.). Die auf den 19. März anberaumte Session wurde auf den 1. Mai verschoben, — bald aber, am 6. April, brachte die Nachricht von der am 3. erfolgten Einnahme Augsburgs einen panischen Schrecken nach Trient (Sarpi IV, 49; Raynald 1552, Nr. 25). Unter dem 15. April erließ der Pabst eine Suspensionsbulle, welche die Präsidenten aber nicht veröffentlichten, in einer Generalcongregation vom 24. April wurde eine Commission zur Entwerfung des Suspensionsdekrets gewählt und in der Sitzung vom 28. das Dekret angenommen. Der schwache Widerstand etlicher Spanier gegen eine Vertagung von zwei Jahren verhallte unter den Kriegsschrecken (Raynald 1552, Nr. 25—29). Der aus Insbruck fliehende Kaiser sah sein mühsames Werk unmittelbar hinter sich zusammenstürzen. Karl's V. Tagewerk war zu Ende.

Zehn Jahre lang blieb nunmehr der Vorhang geschlossen. Wie er sich wieder öffnet, finden wir die Scenen ganz verändert. Im Vordergrund steht nicht mehr Deutschland. Der Augsburger Religionsfriede hatte die neue Kirche sicher gestellt vor weiteren Anmuthungen, unser Vaterland war seinem größten Theile nach von der päbstlichen Obedienz abgefallen und galt am römischen Hof in seiner Gesammtheit für ein ketzerisches Land.

Mit dem Abtreten Kaiser Karl's V. hatte die unnatürliche Verbindung des deutschen und romanischen Stammes aufgehört. Ferdinand, der die deutsche Krone übernommen hatte, war, gelöst von dem Rückhalt einer anderen Hausmacht, mehr auf die Protestanten angewiesen. Bis in sein eigenes Haus hinein hatten sich reformatorische Ideen Bahn gebrochen, der Thronfolger galt in Rom für einen Ketzer. Für Ferdinand konnte das Concil keine wesentlich politische Bedeutung mehr haben. Wenn er und neben ihm fast der einzige weltliche Fürst Deutschlands, der der alten Kirche treu geblieben war — der bayerische Herzog — ein Concil begehrten, so ging dieses Begehren wirklich von einem reformatorischen Interesse aus, dem auch diese Männer sich nicht entziehen konnten, — und ohne dessen Befriedigung sie noch weniger die weitergehenden reformatorischen Gelüste der eigenen Unterthanen im Zaum zu halten Aussicht hatten. Mit dem Aufhören der spanisch-deutschen Großmacht hatten auch für das Pabstthum die alten politischen Interessen wesentlich ihr Gewicht verloren; es konnte nun daran denken, sich, wenn auch nicht in evangelischer, so doch immerhin in einer die Zeitbedürfnisse mehr berücksichtigenden Weise zu reorganisiren. Als Julius III. den 23. März 1555 gestorben war, bestieg mit seinem Collegen von der ersten Periode der Trienter Synode her — mit Marcell Cervino diese reformatorische Partei zum ersten Mal den päbstlichen Thron (vergl. über die Art der reformatorischen Richtung im Pabstthum Ranke, Gesch. der Päbste I, Buch II über Cervinus ebendas. S. 277 ff.; Sarpi V, 14). Freilich die Verwaltung Marcell's II. dauerte nicht einmal einen Monat; aber sein Nachfolger Paul IV. hatte sich als Cardinal Caraffa durch seinen Reformeifer ganz besonders hervorgethan. (über seine frühere Wirksamkeit vgl. Ranke a. a. O. S. 172 ff. u. S. 205 ff.). Der Anfang seiner Verwaltung freilich schien wider Erwarten die Zeit der Farnesen wieder herauf zu beschwören. Die Nepotenregierung schien noch einmal zu beginnen und der alte reformatorische Pabst trug sich mit weitaussehenden politischen Planen, die ihn in ein enges Bündniß mit Frankreich trieben. Aber der unglückliche Ausgang der kriegerischen Unternehmungen, an denen sich Paul IV. betheiligt hatte, führte auch am Ende den Sturz der Nepoten mit sich (vgl. über den Hergang Pallav. XIV, 7, 2 ff.; Ranke a. a. O. S. 282—302). Die reformatorische Richtung, die aber nun ungehindert eintrat, kennzeichnete sich als eine specifisch römische durch die Schroffheit, mit der sie Alles von sich stieß, was mit den reformatorischen Gedanken in engerem Sinne Verwandtschaft hatte, und vor Allem durch die Schärfung der Inquisition, in der Paul IV. die Panacee für alle Uebel sah (Sarpi V, 45; Pallav. XIV, 9, 4). Sein Nachfolger Pius IV., seit 26. December 1559 — obgleich persönlich ferne von der Strenge seines Vorgängers und ohne dessen selbstständigen Eifer für die kirchlichen Interessen — konnte doch der allgemeinen Zeitrichtung sich nicht entziehen. Mit praktisch klarem Blick für das Nothwendige und Mögliche ging er von Anfang an auch auf die Idee des Concils ein (Sarpi IV, 49. u. 50; Ranke a. a. O. S. 317—325). Diese wurde aber diesmal vorzüglich von Frankreich nahe gelegt. Jetzt erst war hier nach dem Tode des Königs Franz und noch mehr nach dem Heinrich's II. die religiöse Spaltung, die in Deutschland vor der Hand einen Abschluß erreicht hatte, zu der bedenklichsten Höhe gestiegen. Aber dennoch konnte man bei dem vorwiegend praktischen, zum Theil geradezu politischen Interesse, wie es im Gegensatz zu der deutschen dogmatischen Richtung die französische Reformation kennzeichnet, hoffen, mit einigem Erfolg durch einen etwas erweiterten und kräftigen Gallikanismus die Kirchen — und was für Frankreich gleichbedeutend schien — die Staatseinheit aufrecht zu erhalten. Männer wie der Bischof Montluc von Valence, schienen den Weg gezeigt zu haben, der zum Ziele führen könnte. Die Gefahr eines französischen Nationalconcils war für den römischen Hof das wirksamste Motiv zur Betreibung des allgemeinen. Freilich als nun wieder die conkreten Modalitäten der Ausführung zur Sprache kamen, erhoben sich dieselben Schwierigkeiten wieder, welche bei den früheren Verhandlungen zum Anstoß gewesen waren. Die Fragen nach dem Ort, nach dem Karakter des Concils — ob es ein neues oder nur Fort-

setzung des alten seyn solle — führten zu weitläufigen Erörterungen. Auch die von Frankreich und dem Kaiser aufgestellten vorläufigen Reformforderungen führten Bedenklichkeiten herbei. Um schnell ein Ende zu machen, entschloß sich endlich Pius IV. am 29 November 1560 eine Indiktionsbulle ausgehen zu lassen, in der zwar auf die früheren Sitzungen in Trient Bezug genommen, indeß doch das Wort continuatio vermieden war (Raynald 1560, Nr. 69; Sarpi V, 60). Freilich die Verhandlungen waren damit so wenig zu Ende gebracht, daß, obgleich die zwei ersten mit dem Vorsitz beauftragten Legaten, die Cardinäle Gonzaga und Seripandus, schon Ostern 1561 in Trient eingetroffen waren, doch erst am 18. Januar 1562 die Wiedereröffnung vor sich gehen konnte, nachdem der Pabst zur Verstärkung der Präsidialkräfte noch drei weitere Legaten, die Cardinäle Hosius, Bischof von Wermeland, und Simonetta, und endlich auch seinen Neffen, den Cardinal von Altemps für Trient ernannt hatte (Raynald 1561, Nr. 3). Zahlreicher als früher hatten die Bischöfe sich eingefunden, schon am Anfang waren es deren 102 und bis zum Schluß steigerte sich die Zahl der anwesenden Bischöfe sogar bis auf 250, ungerechnet die Legaten, die Aebte, Ordensgenerale und Theologen.

Es waren größtentheils Italiener und Spanier. Frankreich, das doch den Hauptanstoß gegeben hatte zum Concil, war vorläufig noch so wenig zahlreich durch Bischöfe vertreten, als früher Deutschland — desto wirksamer zeigte sich bald seine diplomatische Vertretung. Von Unterthanen des Kaisers fanden sich hauptsächlich Ungarn — aber auch nicht in bedeutender Anzahl — ein, der Bischof von Fünfkirchen und der Erzbischof von Prag zugleich als Gesandte des Kaisers. — Von Anfang an zeigte sich, daß das Concil nur eine inner-kirchliche Bedeutung habe. Die wichtigsten Debatten, die zum Theil mit der größten Heftigkeit geführt wurden, bezogen sich fast ausschließlich auf Fragen, welche mit dem Verhältniß der römischen Kirche zur neuen evangelischen wenig zu thun hatten. Jene Principienfrage, die schon in der ersten Periode mit solcher Lebhaftigkeit war auf's Tapet gebracht worden, — über das Verhältniß der bischöflichen und päbstlichen Gewalt — sie trat nun vor Allem in den Vordergrund, und bis in den Schooß der päbstlichen Legation hinein übte sie ihre Wirkungen aus. Die relative Geneigtheit Gonzaga's zu einer etwas milderen Auffassung, fand an seinem Collegen Simonetta einen eifersüchtigen Gegner, der freilich nicht mit der plumpen Gewaltthätigkeit des Cardinals Crescentius, des Präsidenten unter Julius III., auftrat, sondern sich mehr diplomatischer Künste bediente (Sarpi VI, 14). Es waren hauptsächlich Spanier, welche die alten Fragen mit neuer Lebendigkeit behandelten. Wie früher Pacheco, so stand nun der Erzbischof von Granada, Guerrero, an der Spitze einer Opposition, die er nur mit mehr Consequenz als der erstere leitete. Schon in der ersten Session machte sich diese Opposition geltend (über die Geschäftsordnung vgl. Raynald 1562, Nr. 3). In der unscheinbaren Formel proponentibus legatis in der Ueberschrift der Dekrete bestritt der Pabst dem Concil ein Recht, das sich zu wahren dieses schon früher Miene gemacht hatte (vergl. Raynald 1546, Nr. 66 ff. und le Plat VII, 2, 276). — Die Reklamation des freien Vorschlagsrechts war von nun an ein stehender Punkt in den Forderungen der Opposition. Die zweite Sitzung, den 26 Febr. 1562, in welcher der Beschluß, eine Indexcommission niederzusetzen, veröffentlicht wurde, gab Veranlassung, einen anderen ebenfalls früher schon besprochenen Punkt wieder aufzunehmen, nämlich das Verlangen des Beisatzes universalem ecclesiam repraesentans, das ebenfalls wieder Guerrero zur Sprache brachte (Sarpi VI, 9; Pallav. XV, 20, 24. 21, 5). Doch in umfassenderer Weise wurde diese Sache später von den französischen Bischöfen besprochen. Das eigentliche Pathos der Spanier war vielmehr auch jetzt wieder die göttliche Residenzpflicht. Die Legaten selbst gaben freilich im Widerspruch mit ihrem Collegen Simonetta (Pallav. XVI, 1, 15) die Gelegenheit zur Wiederaufnahme dieses Streitpunktes, indem unter den 12 Reformationspunkten, die sie den 11. März zur Berathung vorlegten, gleich der erste die Frage betraf, wie die Residenz der Bischöfe könne bewerkstelligt werden (Raynald 1562, Nr. 32; le Plat V, S. 104).

Der Erzbischof Guerrero war Hauptsprecher in den vielen Congregationen, die darüber gehalten wurden. Die Verhandlungen wurden mit großer Erbitterung geführt. Couriere eilten wegen der Frage zwischen Rom und Trient hin und her, so daß der spanische Spott den heil. Geist im Felleisen von Rom kommen ließ (Sarpi VI, 15). Man suchte die Hitze durch Berathung anderer Materien abzukühlen — man vertagte einmal über das andere die Veröffentlichung der Dekrete — bis endlich Gonzaga durch das Versprechen, die Residenzfrage bei Gelegenheit des Sakraments des ordo zu behandeln, die Sache erst recht auf einen principiellen Ausdruck brachte (Sarpi a. a. O. S. 27). Neben der Frage, ob die Bischöfe de jure divino zum Residenzhalten verpflichtet seyen, tritt nun die andere allgemeinere auf: ob der Episkopat überhaupt unmittelbar Einsetzung Christi sey oder nur mittelbar seine Gewalt vom Pabste habe. Man muß dem jungen Jesuitenorden das Verdienst lassen, daß sein General Lainez mit aller Schärfe und Klarheit den Grundgedanken des päbstlichen Absolutismus entwickelt hät — mag man nun die Relation Sarpi's (VII, 20.) oder die etwas abweichende, im Ganzen weniger elegante und fließende Form zu Grunde legen, die Pallavicini von der Rede gibt (XVIII, 15. und darnach le Plat V, S. 524 ff.). Freilich die Sorgfalt, mit der die Legaten dieser Rede gegen die sonstige Ordnung eine ganze Sitzung eingeräumt hatten, war nicht dazu angethan, ihr auch auf der Seite Eingang zu verschaffen, die ihre Ansicht in den Argumentationen Guerrero's und seines Theologen Fonseca vertreten fand (vgl. die Rede Guerrero's a. a. O. S. 381—386, die Fonseca's Sarpi VII, 11). Der Kampf wurde nur mit neuer Heftigkeit fortgesetzt, wobei es sogar zu öffentlichen Demonstrationen kam (Sarpi VII, 26; Pallav. XVIII, 16, 2 ff.). Selbst die Mahnung des Königs von Spanien, dessen Gesandter, Pescara, eben so römisch gesinnt war, wie sein Nachfolger der Graf Luna episkopal, — zur Mäßigung, konnte die Bischöfe von ihrem Verlangen nicht zurückbringen. Nur das Erscheinen neuer und wie es schien gewaltigerer Gegner des römischen Hofs auf dem Kampfplatze, vermochte endlich die Frage in den Hintergrund zu drängen. Den 13. November 1562 war endlich der Cardinal von Lothringen angelangt in Verbindung mit einer Anzahl weiterer französischer Bischöfe. Durfte man aus dem Benehmen des Hauptes der französischen Gesandtschaft, de Lanssac, schließen, so konnte nur die heftigste Opposition gegen das römische Interesse von den neuen Ankömmlingen erwartet werden, und in der That, welche Gefahr erhob sich dann für den römischen Stuhl! So wie in Frankreich war nirgends auch kirchlich eine Centralisation eingetreten. In dem Cardinal Guise war das noch katholisch gebliebene Frankreich eigentlich personificirt. Wenn er sich mit dem deutschen Kaiser verband, der wiederum in seinen Forderungen von dem bayerischen Gesandten Baumgartner auf's Eifrigste unterstützt war (vergl. die Rede Baumgartner's le Plat V, S. 335—344) — wenn diese beiden Mächte sich mit der energischen spanischen Opposition vereinigten, so konnte selbst ein etwaiges numerisches Uebergewicht der Italiener nicht mehr zur Deckung Roms hinreichen — so appellirte Pius IV. vergeblich an den Patriotismus der italienischen Fürsten, die zur Festhaltung der kirchlichen Macht in der Halbinsel behülflich seyn sollten. In der That trat der Cardinal sofort mit der Forderung einer guten Reformation sogleich bei seinem Empfange auf (le Plat V, S. 554). Die Franzosen suchten sich bald ihrer Väter von Kostnitz und Basel würdig zu zeigen — sie gingen geradezu auf die Baselsche Erklärung aus, daß der Pabst unter dem Concil stehe — und mit 34 Artikeln, welche die Franzosen im Anfang des Jahres 1563 einreichten, betreffend die Reformation, schlossen sie sich Forderungen an, welche der Kaiser schon längst eingereicht hatte. Wie der Kaiser verlangten auch die Franzosen Aufhebung der Dispensationen und anderer päbstlicher Eingriffe in das Recht und Gut der einzelnen Kirchen, auch sie verlangten Verbesserung des Cultus, namentlich durch Hervorhebung des lehrhaften Elements, Einschränkung der übermäßig weit ausgedehnten kirchlichen Gesetzgebung und des Mißbrauchs mit dem Bann, und vor Allem verlangten Beide die Priesterehe und den Laienkelch (s. die franz. Artikel bei

le Plat V, S. 631—643; die kaiserlichen in dreifacher Version a. a. O. 263—268). Das Mißtrauen, das die Franzosen von Seiten der Römer erfuhren, erhöhte nur die Bereitwilligkeit zur Opposition. Noch nie standen die Dinge für den römischen Stuhl so gefährlich wie jetzt; man hatte zwar ängstlich seiner Zeit die Abstimmung nach Nationen abgewiesen, aber nun fanden sich die Nationen doch zusammen und fingen an für sich zu berathschlagen. Der römische Hof suchte theils durch Reformvorschläge, Aufstellung von allen möglichen Formeln, theils durch selbstständige Reformation seiner selbst, theils durch Beeinflussung einzelner Prälaten die Gefahr abzuwenden. Die Legaten hatten ihre Spione in den Reihen der Franzosen, und selbst in den Kreis der Theologen, welche um den Kaiser sich versammelten zur Berathung über die Rechte des Concils dem Pabst gegenüber und des Kaisers an das Concil wußten die Jesuiten einzudringen (Sarpi VII, 65). Aber die Resultate einer Zusammenkunft, die der Cardinal Guise mit dem Kaiser in Innsbruck hatte, konnten auch auf diesem Wege von den Legaten nicht ergründet werden. — Allein beim Licht betrachtet war die Sache immer noch nicht so gefährlich, als sie schien. Was einerseits das Meiste zur Zerstörung des Pabstthums beitrug, die Herausbildung gesonderter Nationalitäten, das zeigte andererseits auch wieder die Nothwendigkeit des Pabstthums und that schließlich fast das Meiste zur Rettung seiner gefährdeten Autorität. Die Allianz zwischen den verschiedenen oppositionellen Parteien scheiterte immer daran, daß sie verschiedene, zum Theil geradezu entgegengesetzte, Ziele verfolgten. Nichts lag den Franzosen und Kaiserlichen mehr am Herzen als die Revision der früheren Beschlüsse des Concils oder wenigstens die Zulassung einer Möglichkeit derselben; umgekehrt hatten mit allem Eifer die Spanier verlangt, daß das Concil sich ausdrücklich für eine Fortsetzung des früher begonnenen erklärte. Wiederum stand unter den Reformationsforderungen Frankreichs und des Kaisers der Laienkelch voran und mit wahrem Fanatismus erhoben sich hiegegen die Spanier. Das jus divinum der Bischöfe dagegen ließ die Franzosen verhältnißmäßig kalt — sie erklärten sich im Allgemeinen dafür, aber der Cardinal Guise hatte gleich im Anfang auch erklärt, daß er auf theoretische Fragen dieser Art kein Gewicht lege. In der That in Spanien durfte von einer Annäherung an die Häresie nichts verlauten — da konnten die Ansprüche des Episkopats sich nur auf dem Grunde ungefärbter römischer Dogmatik erheben. Bei den Franzosen wirkte neben den politischen Rücksichten auf die Hugenotten vor Allem die politische und nationale Eitelkeit — die theoretische Frage, die sie vor Allem behandelten, war die nach der universalis ecclesia — diesen Titel wollten sie der römischen nicht zugestehen. Der Gallikanismus ist von seinem ersten Ursprunge an im Kampf mit Bonifacius VIII., ja vielleicht noch früher, schon unter den ersten Kapetingern, nicht sowohl eine Erhebung der ordentlichen bischöflichen Gewalt gegen die päbstliche, als vielmehr eine Stärkung der politischen Gewalt gegen die kirchliche; daher auch der Cardinal von Lothringen gegen nichts ernstlicher auftrat, als gegen den Versuch des römischen Hofs, das Verlangen nach einer Reformation des Pabstthums mit dem Ruf nach einer Reformation der Fürsten und Beschränkung ihrer Gewalt zu beantworten. Am reinsten war das Reformationsinteresse bei den deutschen Fürsten. Zu keiner Zeit wohl war die reformatorische Strömung mächtiger in Deutschland als damals; auch Kaiser Ferdinand hatte sich ihr nicht entziehen können, aber gerade durch dieses einseitig reformatorische Interesse, wenn man so will, entfernte er sich wieder nicht nur von Spanien, sondern theilweise sogar von Frankreich.

Mochte indeß die Opposition auch mannichfach unter sich uneins und darum zu positiver Wirkung unmächtig seyn, nicht nur konnte sie immerwährend einen Abschluß verhindern, sondern der für jedes kühne Wort so sensible römische Hof mußte fortgehend die bittersten Dinge hören.

Mehr als einmal wurde das Bild der alten Kirche, wurden die Zeiten eines Augustin und Ambrosius den Mißbräuchen zum Spiegel vorgehalten, die unter der Aegide des Pabstthums eingerissen waren — noch einmal entwickelte Lainez mit aller

Schärfe die Berechtigung des päbstlichen Absolutismus den gemachten Angriffen gegenüber (Sarpi VIII, 15) —, schwer nur ließ sich der Bischof Psalmäus von Verdun, gegen den vorzugsweise des Lainez Rede gerichtet war, von einer Antwort abhalten.

So wenig heftig und bedeutsam auch die Debatten über die dogmatischen Materien waren, so konnten sie doch wenig zur Einigkeit beitragen. Ja, am Ende mußte eine Uneinigkeit, wie sie zwischen Spanien und Frankreich wegen der Etikettefrage zu so skandalösem Ausbruch kam (vgl. Sarpi VIII, 21. Rayn. 1563, Nr. 106 ff. le Plat VII, 2, S. 227; du Ferriers beabsicht. Protest. le Plat VI. S. 116. Weitere Aktenstücke zu der Sache ib.), nur die Schwierigkeiten Roms vermehren.

Die Synode hatte in der 21. Sitzung am 16. Juli 1562 die communio sub utraque specie verworfen, aber die Hauptfrage, ob nicht Ausnahmen zu gestatten seyen, immer noch verschoben — diese letztere Frage war eben keine dogmatische, sondern hing mit den Reformationsforderungen überhaupt eng genug zusammen. Man war dann zur Lehre vom Meßopfer übergegangen — aber so einig man war über die Festhaltung des Meßopfers im Allgemeinen, so erregte doch die Frage — die eben die ganze dogmatische Haltlosigkeit dieser Lehre zeigt —, ob Christus selbst beim letzten Mahle das Meßopfer dargebracht habe, oder ob dasselbe seine Entstehung erst der Darbringung am Kreuze verdanke — nicht wenige Schwierigkeiten. Nachdem endlich die Dekrete über diesen Gegenstand in der Sitzung vom 17. Sept. 1562 veröffentlicht waren, führte die Berathung des Sakraments der Weihe, auch abgesehen von der Frage nach der göttlichen Einsetzung des Episkopats, auf mancherlei Schwierigkeiten, die aber hier des Weiteren nicht erörtert werden können. Auch das Sakrament der Ehe, das man seit dem 3. Febr. 1563 berieth, barg, abgesehen von der Priesterehe, hinsichtlich welcher man, dogmatisch angesehen, keinerlei Uneinigkeit zu überwinden hatte, und die nur von den politischen Mächten betrieben wurde, die Schwierigkeit wegen der heimlichen Ehen in sich. Alle diese Schwierigkeiten zusammen führten zu immer neuen Prorogationen. Vom 17. Sept. 1562 bis 15. Juli 1563 fand keine Sitzung mehr statt —, gerade in der Zwischenzeit waren die Franzosen in Trient angelangt, hatte sich der Kaiser nach Innsbruck begeben — es war die Periode, in welcher die gegenseitigen Interessen am allerheftigsten auf einandertrafen. Wie sollte man sich unter diesen sich durchkreuzenden Planen durchhelfen und herausfinden? Es war wirklich ein eigenthümliches Geschick, daß in dieser Zeit der Verwirrung neue Männer auf den Schauplatz berufen wurden. Hinter einander raffte der Tod die zwei ersten Präsidenten hinweg: am 2. März 1563 war Gonzaga gestorben, am 17. folgte ihm Seripandus (Rayn. 1563. Nro. 58 u. 59). Beide waren eigentlich zu ehrlich gewesen — hatten sich zu sehr bemüht, den Parteien gerecht zu werden, als daß sie die Verhandlungen zu gedeihlichem Ende hätten führen können. An ihre Stelle traten die Cardinäle Morone und Navagierus. Dem ersteren vor Allen gebührt das Verdienst, den Faden aus dem Labyrinth gefunden zu haben. Sofort nach seiner Ankunft in Trient begab er sich zum Kaiser nach Innsbruck, um ihn zu überzeugen, daß auf dem bisherigen Wege das gewünschte Resultat nicht zu erreichen sey, daß die Fürsten mehr ausrichten würden durch unmittelbare Verhandlungen mit dem Pabst. Der Kaiser selbst war des Schauspiels müde geworden und ging auf Morone's Proposition, so schnell als möglich fertig zu werden, ein. (Ueber die Verhandlungen Morone's vergl. Ranke, Gesch. der Päbste. Bd. I. S. 333—39; Aktenstücke dazu bei Plank, anecdota quaedam ad historiam concilii Tridentini pertinentia. Göttinger Festprogramme vom Jahre 1791. Stück I—VI.). Es fehlte nun nur noch die Zustimmung Eines Mannes — des Cardinals Guise. Das Mittel, auch ihn am Ende den päbstlichen Interessen geneigter zu machen, lag schließlich in der Eigenschaft, die ihn andererseits dem römischen Stuhle gefährlich gemacht hatte. Die hervorstechende Eigenschaft an ihm war die Eitelkeit. Diese hätte ihn zum Oppositionsführer machen können, wenn er nicht den Ehrgeiz gehabt hätte, vielmehr als Schiedsrichter zwischen den Parteien zu erscheinen. So hatte sein Auftreten von Anfang an etwas Geschraubtes. Er wollte die Forderungen des Galli=

kanismus zur Durchführung bringen, ohne doch ernstlich mit dem Pabstthume zu brechen, von dem die Ehren zum Theil abhingen, die er in Aussicht nahm. Er träumte wohl, als Führer der Oppositiion den Stuhl Petri zu besteigen, aber eben um diese Möglichkeit offen zu lassen, hielt er für sich wieder eine gewisse reservirte Stellung für nöthig. Das Mißtrauen, mit dem man ihm im Anfang entgegenkam, trieb ihn zu heftigeren oppositionellen Anwandlungen, — aber auch hier machte Morone's Eintritt Epoche. Der Cardinal hatte selbst daran gedacht, sich um Uebertragung der Legation zu bewerben. Pius IV. war zuvorgekommen, aber indem Morone ihn als einen Vertrauten behandelte, der so gut sey als ein Legat, indem er den Schein erregte, als sey wirklich das Ansehen des Guise das entscheidende, faßte er den letzteren an seiner schwachen Seite. Ohnehin zeigte auch bald der Gang der Dinge in Frankreich, daß schließlich die Parteien sich schärfer scheiden müßten und daß die politische Stellung für das Haus Guise nur an der Spitze der streng katholischen Partei möglich sey. Nach dem Tode seines Bruders drängte es ihn überdieß, bald in die Heimath zurückkehren zu können. Der dritte politische Machthaber endlich, der auf das Concil Einfluß hatte, Philipp von Spanien, war von Anfang an nicht in dem Maße, wie sein Botschafter, der Graf Luna, auf Seiten seiner Bischöfe gestanden.

Nachdem die Häupter gewonnen waren, handelte es sich nur noch darum, auch die Prälaten mürbe zu machen. Hier half schließlich das divide et impera. Indem der Pabst die Reformation der weltlichen Fürsten den Bischöfen als Köder hinhielt und ihnen zeigte, daß der Beistand, den die Fürsten ihren Interessen leisteten, ein selbstsüchtiger sey und am Ende auch der Episkopat der weltlichen Macht zum Opfer fallen müsse — gelang es ihm, zum Theil die Prälaten von den Gesandten zu trennen.

So war nun der Weg bereitet. In der Sitzung vom 15. Juli 1563 wurden die Dekrete über das Sakrament der Weihe angenommen in Formeln, welche die Frage nach der Einsetzung der Hierarchie umgehen (vgl. Cap. IV. Die Bischöfe gehören vorzüglich zur Hierarchie et positis a spiritu sancto regere ecclesiam Dei). Ebenso wurde die Residenzfrage schließlich zweideutig entschieden (cf. de reformatione Cap. I. cum praecepto divino mandatum sit omnibus, quibus cura animarum commissa est, oves suas agnoscere). Nachdem man einmal so weit war, sollte nun das Ende vollends schnell herbeigeführt werden. Zwar keimte jetzt der Same, der durch die Hineinwerfung der Reformation der Höfe ausgestreut war — es kam zu heftigen Reden und der französische Gesandte zog sich vom Concil zurück (Sarpi VII, 54—59. Rayn. 1563. Nr. 166—170). Aber der Cardinal von Lothringen war indessen nach Rom gegangen, um von den ihm dort widerfahrenen Ehren berauscht zurückzukommen, zur Durchführung der päbstlichen Ansichten bereit. Er war es nun vorzüglich, der die Bestimmungen aufsuchte, durch die eine Entscheidung schwieriger Fragen umgangen werden konnte. So wurde in der 24. Session am 11. Nov. 1563 der von dem Grafen von Luna immer wieder auf's Neue vorgebrachte Protest gegen das proponentibus legatis durch ein eigenes Dekret erledigt, wodurch erklärt wurde, daß diese Formel die solita ratio tractandi negotia in generalibus conciliis in keiner Weise abzuändern suche (cf. Sessio XXIV. decr. de ref. Cap. XXI.) — ja selbst die Streitfrage über die heimlichen Ehen wurde in dieser Sitzung, die überhaupt das Sakrament der Ehe zum Inhalt hatte, in einer unbestimmt gehaltenen Formel gelöst (a. a. O. cap. 1. Eingang). Die Ermüdung, welche nun alle Theilnehmer ergriffen hatte, ließ sich durch Einwendungen so grundsätzlicher Oppositionsmänner, wie Guerrero's, der überdieß selbst schon einmal mit dem Cardinal Guise das Lob des Pabstes angestimmt hatte — nicht mehr überwinden (Sarpi VIII, 68). Mit unwürdiger Hast suchte man aus den dogmatischen Punkten, die noch zu behandeln waren, Alles zu entfernen, was zu Streitigkeiten Anlaß geben konnte. Nicht nur das Fegfeuer, die Heiligenanrufung, sondern auch das Dogma, das doch zumeist der Reformation Anstoß gegeben hatte, — die Lehre vom Ablaß wurde nur mit Rücksicht auf ein schnelles Ende berathen. Nachdem schon in der 22. Session

die Gestattung des Laienkelches dem Ermessen des Pabstes anheim gegeben war, überließ man nun auch Index, Katechismus, Brevarium, Missale und Rituale dem Pabst — von der weltlichen Reformation aber sah man ganz ab (Sarpi III, 73). Als vollends am 1. Dezbr. die Nachricht von der Erkrankung des Pabstes eintraf und man die Möglichkeit der Frage voraussah, ob das Concil oder die Cardinäle die neue Wahl vorzunehmen hätten, kannte die Eile keine Gränzen mehr. Man arbeitete Tag und Nacht, und nachdem der Cardinal von Lothringen noch durchgesetzt, daß das Concil ausdrücklich die Bestätigung seiner Beschlüsse beim Pabst nachsuche (Sarpi a. a. O. 76) — so konnte man am 3. Decbr. 1563 die letzte Sitzung halten. Das Material, das man verarbeitet hatte, war so groß, daß man die Sitzung auch am 4. Dezbr. noch fortsetzen mußte, nachdem man in der Nacht noch die Schlußredaktion einzelner Dekrete besorgt hatte. — Der Cardinal von Lothringen erkaufte die eitle Ehre, die Acclamationen zum Schlusse zu intoniren, mit dem offenen Abfall von dem Gallikanismus, indem er den Pabst als Herrn der universalis ecclesia begrüßte (cf. acclamatio I.). Das Pabstthum hatte sich so aus dem Munde anfänglicher Widersacher ein Lob zubereitet.

Es wäre gewiß einseitig, wollte man dieses Resultat nur von dem zufälligen Karakter und den zufälligen Fähigkeiten der Väter ableiten, die zu Trient versammelt waren und von denen der leitenden Persönlichkeiten in Rom und in der Versammlung selbst. Nichts kann mehr das Recht unserer obigen Behauptung in Beziehung auf die Bedeutung der nationalen Verschiedenheiten bestätigen, als eben die schließliche Zerrissenheit der Parteien, welche den Sieg des Pabstthums nicht nur möglich, sondern auch nothwendig machten. Konnten sich Spanier, Italiener und Franzosen, doch lauter romanische Nationen, nicht verständigen, wie hätte es erst gehen sollen, wenn auch Deutsche, wenn Männer germanischen Stammes sich hätten vernehmen lassen? Es gab nur zwei Wege: entweder Unterwerfung unter die absolute Pabstgewalt oder nationale Trennung und damit Annahme protestantischer Principien. Eine Versammlung, die schon um ihrer hierarchischen Zusammensetzung willen sich selbst hätte verläugnen müssen, hätte sie einen Schritt auf der Bahn dem Protestantismus entgegenthun wollen, konnte sich nur für die erste Alternative entscheiden, um so mehr, da das Pabstthum in dem Staat, der schließlich für seine Existenz überall protestantische Principien adoptirte, auch wo der alte Glaube herrschend blieb, nunmehr ein viel kräftigeres Gegengewicht fand, als in der Stärkung der episkopalen Gewalt. Die staatlichen Gewalten hauptsächlich waren es auch, welche am Ende die Durchführung wesentlicher Reformbeschlüsse veranlaßten. Diese waren in der That bedeutend genug, obgleich keineswegs alle in's Leben traten. Der Katholicismus ist geistiger geworden (vgl. über ihre Bedeutung vor Allem Wessenberg. Bd. IV. S. 255 ff. S. 309 ff.) — schon weil ihm die Sorge für die weltlichen Interessen mehr und mehr entzogen wurde, aber der Ursprung seiner neuen Gestalt beweist, daß er darum nicht aufhören konnte, mit weltlicher Gewalt oder List seine Idee zu realisiren. Der Ruhm großartiger kirchlicher Einheit läßt sich seit dem 16. Jahrhundert auf anderem Wege nicht mehr gewinnen. Mag der Protestantismus sich durch jene Einheit imponiren lassen, er sollte sich doch wenigstens die Bedingungen derselben vorhalten. Denkt man an diese, so wird man billiger auch gegen die rabies protestantischer Theologen: in der That, das vielgeschmähte Werk der letzten symbolischen Produktivität in der lutherischen Kirche trägt in seinem Ursprung einen wahrhaft ehrwürdigen Friedenskarakter, im Vergleich mit der Art, wie die römische Kirche ihr Bekenntniß zum Abschluß brachte*). — Freilich ward mit der diplomatischen Art,

*) Brischar freilich sieht in der Hervorhebung dieser Menschlichkeiten — Beurtheilung der Controversen Sarpi's und Pallavicini's I. S. 238 — nur eine äußerliche Betrachtungsweise, die sich nicht auf einen höheren Standpunkt zu erheben wisse, von dem aus man das Walten Gottes auch in dem Irren der Einzelnen sehe; — aber es ist dieß ein optimistischer Determinismus, der nur beweist, auf welch bedenklicher, die Rechte und Pflichten des Individuums mißkennender Grundlage der Katholicismus beruht.

wie hier das Dogma festgesetzt wurde, mit der nicht principiell, aber doch wo es zur Erhaltung der Einheit am nothwendigsten schien, praktisch durchgeführten Unterscheidung von Schule und Kirche, auch die allgemeinere Anerkennung der dogmatischen Sätze erreicht. Dagegen schloß die überdieß meist nur stillschweigende Annahme des dogmatischen Resultats noch keineswegs auch die Annahme der Reformationsbeschlüsse in sich. Vielmehr schließt sich an die Geschichte der Verhandlungen zu Trient noch eine lange Geschichte dessen an, was in den einzelnen katholischen Ländern über die Anerkennung der Beschlüsse verhandelt wurde. Kostete es doch in Rom selbst einen gewissen Kampf, bis es endlich zur Bestätigung kam. Die ultrarömische Hofpartei sah in manchen Bestimmungen einen Angriff auf die absoluten Rechte des Pabstes, der nach ihrer Ansicht eine Versagung der Bestätigung rechtfertigte. Es bedurfte der ernstlichen Vorstellungen der Cardinäle Morone und Simonetta zu Gunsten ihres Werkes, um endlich den Pabst zu dem Entschlusse der Bestätigung zu vermögen. Diese erfolgte durch Bulle vom 26. Januar 1564. (Rayn. 1564. Nr. 1—3. Vergl. namentlich die Bemerkung in Nr. 3. über die Selbstsüchtigen am Hofe — eine Bemerkung, welche das, was Sarpi VII. cap. 82 ff. über die Schwierigkeiten, die der Bestätigung entgegengehalten wurden, sagt, gegen die Läugnung Pallavicini's 24, 9, 4. nur bestätigen kann.) Zugleich behielt sich der Pabst die authentische Interpretation der Beschlüsse in dem ausgedehntesten Maße vor (Rayn. a. a. O. Sarpi VIII, 83). Nicht so schnell wie in Rom wurden aber die entgegengesetzten Bedenklichkeiten, die sich in anderen katholischen Staaten erhoben, beseitigt. Namentlich in den bedeutendsten Ländern, welche der alten Kirche treu geblieben waren: in den katholischen Staaten Deutschlands, in Spanien und vor Allem in Frankreich hatte die päbstliche Bestätigung nicht sofort auch die Unzufriedenheit mit manchen Beschlüssen niederzuschlagen vermocht. In Frankreich wurde die Frage wegen Anerkennung der Beschlüsse zur Parteifrage in den Kämpfen, welche die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts ausfüllten. Wie tief aber der Gallikanismus selbst innerhalb der Guisenpartei Wurzel geschlagen hatte, kann man am deutlichsten daraus sehen, daß selbst in der Zeit, wo Heinrich's III. Tod die gesammte politische Macht, wie es den Anschein hatte, in die Hände der Guisenpartei gegeben hatte, eine von dem Herzog von Mayenne 1593 berufene Ständeversammlung auf den Bericht des Präsidenten le Maitre hin die Annahme des Concils verweigerte, und es in der tumultuarischen Zeit erst noch der tumultuarischen Versammlung vom 6. Aug. 1593 bedurfte, um die Annahme durchzusetzen (s. Conrayer in dem Anhange zur Uebersetzung Sarpi's Nr. 18). Aber eine solche ausschließliche Parteithat konnte für geordnete Zustände nicht maßgebend seyn. Die bis zur Ermüdung wiederholten Versuche des römischen Hofs und des französischen Episkopats, die Könige zur Annahme zu bringen, hatten bis auf den heutigen Tag keinen Erfolg (vgl. über die ganze Geschichte der Annahme des Concils Conrayer in dem genannten Anhang; Köllner, Symb. der kathol. Kirche §. 23).

Was die Literatur betrifft, so sind zu erwähnen die Ausgaben der canones et decreta von Gallemart, le Plat, Streitwolf u. Klener und die neueste von Richter, Leipzig 1853. vgl. Köllner a. a. O. §. 22. — Von den auf die Geschichte des Concils bezüglichen Werken sind die von Sarpi und Pallavicini immer klassisch. Bekanntlich haben sie selbst wieder eine eigene Literatur hervorgerufen. Das Umfänglichste indessen, was über den Gegensatz beider Geschichtschreiber geschrieben wurde — das Buch von Brischar: zur Beurtheilung der Controversen zwischen Sarpi und Pallavicini, 1844, ist im Wesentlichen nicht mehr als eine advokatenhafte Vertheidigung Pallavicini's ganz in der Weise, wie sie dieser dem Concil zu Theil werden läßt. Die erste italienische Ausgabe von Sarpi ist durch de Dominis besorgt. Am besten ist indeß die französische Uebersetzung von le Conrayer (nach der oben durchaus citirt ist), mit Noten 1736; deutsche Uebersetzung von Rambach 1761. — Pallavicini's Werk von Giattino lateinisch übersetzt anno 1760 (wornach oben citirt ist). Vergl. über Sarpi und Pallavicini Köllner a. a. O. S. 48 ff. und Ranke, Gesch. der röm. Päbste, Bd. II. S. 237 ff.

u. III. Anhang S. 33. Würdig schließt sich an sie an Salig, Gesch. des Tridentinischen Concils, mit Ergänzungen von Baumgarten, auch als letzter Theil seiner Geschichte der Augsburg. Confession. Unter den neueren ist zu nennen: Wessenberg, Geschichte der großen Kirchenversammlungen des 15. und 16. Jahrh. — Das neueste Werk von Bungener hat den Werth einer guten populären Bearbeitung.

Jemehr Sarpi und Pallavicini durch die bestimmten Standpunkte, die sie einnehmen, zum Mißtrauen veranlassen, destomehr mußte man auf Urkunden zurückzugreifen sich veranlaßt fühlen. Den dürftigen Auszug, welcher unter dem Namen Acta Massarelli die anfänglich verheißene Veröffentlichung der Originalakten ersetzen sollte, ergänzte am meisten Raynaldus in seiner Fortsetzung der annales ecclesiastici des Baronius. Aus ihm sind großentheils die Dokumente genommen, die Jodocus le Plat in seine collectio monumentorum ad historiam concilii Trid. spectantium Bd. I—VII. aufgenommen hat. Im 7. Bande befindet sich auch eine Anzahl von Privatakten. Die für die Geschichte des Concils so wichtigen Schreiben und Aufzeichnungen des spanischen Gesandten Vargas hat le Vasseur im J. 1699 gesammelt*), die Briefe des Nuntius Visconti Aymon herausgegeben, Amsterdam 1719. — Endlich hat Mendham (London 1834) Memoirs of the concil of Trent veröffentlicht. — Nachdem schon Salig im 3. Theile seiner Geschichte, Bd. XV. S. 10. eine historia literaria und polemica der Tridentinischen Synode gegeben und Baumgarten dazu eine „Ergänzung und Fortsetzung der gelehrten Geschichte der tridentinischen Kirchenversammlung" gefügt hatte, hat Köllner in seiner Symbolik mit großer Akribie §. 6—13. S. 8—60. die einschlägige Literatur gesammelt. Auf diese Sammlung mag hier umsomehr verwiesen werden, als nicht nur der Raum ein specielleres Eingehen verhindert, sondern auch die neuere Zeit außer der trefflichen Darstellung Gieseler's in seiner Kirchengeschichte III, 2, S. 503—569 kaum Bemerkenswerthes brachte, durch das Köllner zu ergänzen wäre. **H. Schmidt.**

Trienter Glaubensbekenntniß, s. Professio fidei Tridentinae.

Trier. Unter den drei geistlichen Staaten des heiligen römischen Reichs deutscher Nation, welche an die Spitze aller übrigen kirchlichen Territorien traten und deren Regenten mit ihrer ausgedehnten Metropolitangewalt zugleich die hervorragende politische Stellung als Kurfürsten vereinigten, nimmt Trier den Ruhm für sich in Anspruch, die älteste Kirche zu seyn. Als solche bezeichnet sie bereits Otto der Große im Jahre 947: „Nam quia antiquitate ac vetustate praecedit alias nostri regni ecclesias, gratuletur se specialiter accepisse privilegium" (Hontheim, hist. diplom. Trevir. I. p. 282.; Beyer, Urkundenbuch zur Gesch. des Mittelrheins, S. 247 a. E.). Deshalb kann es auch nicht auffallen, daß man, wie im Alterthume, so in der Gegenwart mit noch viel größerem Eifer bemüht gewesen ist, die Stiftung dieser Kirche in die apostolische Zeit zu verlegen, als dieß für Köln und Mainz geschehen ist (vergl. die Artikel Bd. VII. S. 774 f. VIII, 697 f.). Wie schon die alten Gesta Trevirorum cap. 2. (ed. Waitz in Pertz monumenta Germ. X, 130) berichten, führt das sogen. rothe Haus am Markte in Trier über seinem Thorbogen die Inschrift: „Ante Romam Treviris stetit annis mille trecentis", veranlaßt durch die spätere Sage über die Abstammung der Trevirer von dem Sohne des Ninus, Trebeta, eine eben so willkürliche Dichtung des zwölften Jahrhunderts (s. Waitz in den Monumenta cit. Fol. 118, not. 56), als die Sage vom trojanischen Ursprunge der Franken (s. Braun, die Trojaner am Rhein. Bonn 1856. 4.). Die ersten sicheren Nachrichten haben wir von Julius Cäsar in seinen Berichten über die von ihm besiegten Trevirer (die einzelnen Zeugnisse sind genau von Waitz zu den Gesta Trev. cap. 9—13. nachgewiesen). Es war ein kräftiger keltischer Volksstamm in dem oberen Gebiete der Mosel, wo schon die Naturverhältnisse den Umfang jeder sich hier bildenden Herrschaft bestimmen müssen (vgl. Kohl, der Rhein. Bd. II. Leipz. 1851. S. 39 f.). Die anmuthige Lage der Stadt und die leichte Ver-

*) Dem Verfasser ist nur die oben im Text citirte lateinische Uebersetzung zugänglich geworden.

bindung mit dem Rhein machten diesen Ort sowohl zu einer wichtigen Militärstation, als zu dem Aufenthalte hoher Beamten vorzugsweise geeignet. Als seit dem Ende des dritten Jahrhunderts für den abendländischen Theil des römischen Reichs eigene Kaiser gewählt wurden, schlugen dieselben hier ihre Residenz auf, und als Constantin das ganze Reich in vier Präfekturen theilte, wurde Trier der Sitz des Praefectus Praetorio von Gallien und blieb dies bis zur Verlegung desselben am Anfange des 5. Jahrhunderts (s. Böcking, Notitia dignitatum in partibus Occidentis, p. 162). Hier residirte zugleich der Vikarius der sieben gallischen Provinzen (a. a. O. S. 470 f.), sowie der Präses der Provinz Belgica prima, deren Metropolis Trier war (a. a. O. S. 472).

Wenn Irenäus (adversus haereses lib. III. cap. 3.) die kirchliche Bedeutsamkeit Roms durch die Bezugnahme auf die politische Stellung der Stadt und ihre centrale Macht schon treffend zu erklären vermag, so paßt dies, wenn schon in geringerem Maße, doch im Wesentlichen auch auf Trier, welches für den Norden des Weltreichs eine ähnliche Stelle einnahm, wie Rom selbst für den Süden. Der lebhafte Verkehr mit Rom und mit den Gebieten, in welchen das Christenthum bereits seit dem 2. Jahrhundert Wurzel gefaßt hatte, erklärt wohl zur Genüge, daß auch in Trier sich schon zeitig Bekenner Christi finden mußten und daß, seitdem die Stadt die hohe politische Bedeutung erhalten hatte, das Evangelium weiter befestigt wurde. Daß im zweiten Decennium des 4. Jahrhunderts hier bereits ein Bischof stand, unterliegt keinem Zweifel. Mit dieser Annahme ist jedoch denjenigen nicht gedient, welche, wie für Gallien überhaupt, so für Trier im Besonderen, den apostolischen Ursprung der Trierschen Kirche unmittelbar durch apostolische Mission behaupten und sich zum Beweise dafür auf Zeugnisse berufen, deren Entstehung gewiß erst dem 9. Jahrhundert oder noch späterer Zeit angehört (vgl. Waitz in der Einleitung zu den Gesta Trevirorum, Fol. 113. Rettberg, Kirchengesch. Deutschl. Bd. I. S. 73 f. 180 f.). Nach den Gesta Trev. cap. 14. u. Anderen hat Petrus im J. 50 aus den 70 Jüngern drei ausgesondert, welche er zur Verpflanzung des Evangeliums jenseits der Alpen absendete, **Eucharius**, **Valerius**, **Maternus**. Der erstgenannte habe sich Trier zum Bischofssitze gewählt und denselben 25 Jahre inne gehabt; nach ihm habe Valerius 15 Jahre diese Stelle verwaltet und darauf einige Zeit Maternus bis zu seinem Uebergange nach Köln (s. den Artikel Bd. VII. S. 775). Hierauf seyen von Maternus (angeblich um das Jahr 128 gestorben) bis auf Agritius (im Jahre 314) 23 andere Bischöfe gefolgt, deren Namen anzuführen wir uns überheben können, da sie sämmtlich unverbürgt sind. Schon in alten Verzeichnissen der Bischöfe von Trier wird gleich nach Maternus als vierter Bischof Agritius genannt, wie in einem wohl dem 11. Jahrh. angehörigen Kataloge aus dem Kloster des heil. Gislanus im Hennegau (s. Mabillon, Annales ordin. Benedict. lib. XV. nr. 58. Hontheim, hist. dipl. T. I. praef. XXV. Waitz l. c. Fol. 120. not. 98), desgl. in den Akten des Erzbischofs Bruno aus dem Anfange des 12. Jahrh. (Gesta Trevir. ed. Wyttenbach et Müller I, 182) und in dem Berichte des Probstes Friedrich Schwarz im Kloster St. Paulin am Ende des 14. Jahrhund. (Gesta cit. Additio I. p. 42. 43) angegeben ist. Die Sage bekämpfen demnächst die Magdeburgischen Centuriatoren (Centuria I. lib. II. cap. 2), Launoi (s. d. Art. Bd. VIII, 231), Calmet (histoire de Lorraine. Nancy 1728. Fol. T. I. Preuves p. 2. 3.), Hontheim (hist. dipl. T. I. diss. praelim. p. IX sq.; prodromus hist. Trev. p. 64—68), die Bollandisten (Acta Sanctorum. Septembr. vol. IV. p. 354 sq. an. 1761) u. Andere. Dagegen trat für die ältere Tradition, besonders gegen Hontheim, auf: Maurus Hillar, vindiciae historiae Trevirensis sive historia Trevir. de tribus primis Trevirorum episcopis, Euchario, Valerio, Materno S. Petri apostoli discipulis ab eodem Treviros ablegatis, vindicata contra impactam recentius crisin. Metis 1763. 4. Die Unhaltbarkeit der sagenhaften Berichte ist seitdem am gründlichsten nachgewiesen von Rettberg a. angef. O., dem sich auch, jedoch ohne seiner, als eines Protestanten, zu erwähnen; J. Marx, Geschichte des Erzstifts Trier. Abth. I. Trier 1858. S. 39 f., anschließt.

Gegen die neuesten Forschungen erhebt sich in völlig kritikloser Weise P. F. Schreiber: „Ein freundschaftliches Gespräch zwischen Alt- und Neutrierern über die Ansicht des Herrn Weihbischoffs von Hontheim, das ursprüngliche Alter der drei Bisthümer Trier, Cöln und Lüttich betreffend, mit Rücksicht auf Herrn Prof. Marx Geschichte von Trier." Trier 1859.

Die Geschichte Triers bleibt bis zum Anfange des 9. Jahrhund. im Allgemeinen dunkel und fragmentarisch. Die Hauptquelle auch für einen Theil der nächstfolgenden Zeit sind die Gesta Trevirorum, welche allmählich entstanden sind. Vom 10. bis zum Anfange des 12. Jahrhunderts haben Mönche des Klosters des heil. Eucharius (seit dem 12. Jahrh. Matthias) zuerst einzelne Abschnitte bearbeitet und dabei ächte Materialien mit unbegründeten Traditionen mit einander verbunden (vgl. Rettberg a. a. O. S. S. 79. 80. Waitz a. a. O. Fol. 114 f. Marx a. a. O. Abth. II. Bd. I. [Trier 1860]. S. 193 f.). Eine neue Tradition und Fortsetzung folgte noch im Jahre 1132. Monographische Arbeiten, wie die Gesta Albero's u. a., wurden abgekürzt der fortlaufenden Darstellung eingefügt. Die erste Ausgabe der Gesta besorgte nach einem Codex von St. Corneli Lukas d'Achery (Spicilegium ed. 1675. T. XII. p. 196 sq. ed. nov. II, 208 sq.) bis 1122. Dann folgte die Edition bis 1132 durch G. W. Leibnitz (in den accessiones historicae vol. I. 1698. p. 1—124) und von 1132—1159 durch Joh. Georg Eccard (in corpus historiae medii aevi. 1723. T. II, 2197 sq.). Bis in's 13. Jahrh. geht die Ausgabe von Calmet in der histoire de Lorraine, 1728, u. ed. II. 1745 bis 1455 (aus einem Codex von St. Matthias) von Martène und Durand, 1729 (veterum scriptorum amplissima collectio T. IV, 141—452), bis 1733 von Hontheim (in Prodromus hist. II, 746 sq., aus einem Codex von St. Maximin und Clausen), bis 1794 Wyttenbach und Müller (Trier 1836—1839. 3 vol. 4., mit Hinzufügung anderer Materialien). Die beste, mit vorzüglicher Kritik überarbeitete, die Quellen im Einzelnen nachweisende Ausgabe bis 1152 ist von Waitz in den Monum. Germaniae vol. X. (scriptorum VIII.) Fol. 130 sqq. Ueber die Handschriften ist vollständige Auskunft ertheilt Fol. 123 ff. — Anderes wichtiges Quellenmaterial bieten **Urkunden**, nämlich bei Hontheim, Günther (Codex Rheno-Mosellanus. 5 Bde. Coblenz 1822—1826), Lacomblet (für den Niederrhein), Beyer (Urkundenbuch zur Geschichte des Mittelrheins. Bd. I. bis 1169. Coblenz 1860. Man s. die daselbst in der Einleitung aufgeführten Diplomatarien) u. a. m.; vgl. Adam Görz, Regesten der Erzbischöfe zu Trier von 1814—1503. Trier 1859. 4. Abth. I. bis 1418. 1860. Abth. II. bis 1503. Aus der sonstigen sehr reichen Literatur, von welcher Monographieen an den gehörigen Stellen angeführt werden sollen, mögen hier im Allgemeinen hervorgehoben werden: Christoph. Broweri annales Trevirorum. Colon. 1670. Fol. Jacob. Masenii annalium Trevir. epitome. Trevir. 1676. 8 Christoph. Broweri et Masenii metropolis ecclesiae Trevericae, quae metropolitanae ecclesiae originem, jura, decus, officia . . . . per archidioecesin in Trevir. complectitur . . . . . edidit Chrn. de Stramberg. Confluent. 1855. 1856. 2 vol. 8. Wyttenbach, Versuch einer Geschichte von Trier. Im Trierschen Kalender von den Jahren 1810—1822. Schannat, Eiflia illustrata. Aus dem Lateinischen . . . von G. Bärsch. Cöln 1824 — Trier 1854. 8 Bde. 8. Jacobson, Geschichte der Quellen des evangel. Kirchenrechts der Provinzen Rheinland und Westfalen. Königsberg 1844. Scotti, Sammlung der Gesetze im vormaligen Churfürstenthum Trier von 1310—1802. Düsseld. 1832. 3 Bde. 8. Blattau, statuta synodalia, ordinationes et mandata archidioecesis Trevirensis. Aug. Trevir. 1844—1860. 9 vol. 4. (888—1859). v. Kamptz, die Provinzial- und statutarischen Rechte in der preußischen Monarchie. Theil III. (Berlin 1828). S. 222—271.

Der erste Bischof von Trier, welcher sicher nur in seiner Beziehung zum Concil von Arles 314 erwähnt wird, ist **Agritius**. Alle anderen zum Theil sehr speciellen Nachrichten über ihn sind spätere Sagen. Die dem Lambert de Legia beigelegte vita Agritii ist zwischen 1050—1070 geschrieben (s. Waitz in den Monum. Germ. cit. p. 114

art. 28. vgl. Rettberg a. a. O. I, 182 f.). Unerweislich ist die Angabe, er sey früher Patriarch zu Antiochia gewesen und auf den Wunsch der Kaiserin Helena, welche seit dem 9. Jahrhundert für eine geborne Trierin erklärt wurde (zuerst bei Almann, Mönch zu Hautvillers, in der vita Helenae um 880, Acta Sanctorum Bolland. 18. August Tom. III. pag. 580 sq.), durch Pabst Sylvester nach Trier gesandt, wohin er viele heilige Reliquien, darunter auch den ungenähten Rock Christi, gebracht habe (s. die Urkunde, das später sogenannte privilegium Sylvestri in den Gesta Trevir. c. 18., bei Beyer nr. 1). Von besonderem Interesse wird die Geschichte Triers während des vierten Jahrhunderts durch die Theilnahme der dortigen Bischöfe an den damaligen Streitigkeiten über das Dogma. Dieß gilt zuvörderst von Maximin, welcher wohl der Nachfolger von Agritius (seit wann?) seyn dürfte und dem wir seit 336 auf dem Stuhle zu Trier als beharrlichem Vertheidiger des Nicänischen Bekenntnisses begegnen. Im Jahre 336 floh nämlich Athanasius zu ihm, und beide wirkten nun vereinigt gegen den Arianismus. Von seinen Gegnern wird Maximin als einer der Urheber der Synode von Sardika bezeichnet, und daß er persönlich an derselben Theil genommen habe, berichtet Athanasius selbst in seiner Apologie gegen die Arianer. Auch wirkte er für die Wiedereinsetzung des Paulus in Constantinopel, gegenüber dem Arianer Macedonius. Nicht minder thätig für die orthodoxe Lehre erscheint sein Nachfolger Paulinus, den wir wohl zuerst im J. 349 als Bischof finden (vgl. Rettberg a. a. O. I, 190), und der auch das Urtheil der Synode zu Sirmium gegen Marcellus und Photinus im J. 351 unterschrieb. Dafür traf ihn aber 353 die Verurtheilung des Kaisers Constantius, der zufolge er nach Phrygien verbannt wurde, worauf er 358 im Exil starb.

Auch an die Geschichte der beiden zuletzt genannten Männer ist später wieder viel Sagenhaftes geknüpft worden; jedenfalls gehören ihre Namen zu denjenigen, welche fortwährend in der Kirche Triers vor Allen hochgefeiert wurden und auf welche auch die Gründung religiöser Institute, wie besonders in der Stadt Trier selbst zweier bedeutender Klöster erfolgte. Darüber, welche Kirchen in Trier die ältesten seyen, ist man nicht einig. Athanasius erzählt in seiner Apologie, daß während seines Aufenthalts in dieser Stadt noch an Kirchen gebaut worden sey. Man hat später hieraus anf den Dom St. Petri geschlossen, so wie auf die Kirche des Evangelisten Johannes, deren Titel nachher in den des heiligen Maximin übergegangen, auch auf die Kirche des heiligen Eucharius, in der späteren Vorstadt St. Matthias u. a. m. Auf Constantin führt in dem Streite mit den Erzbischöfen die Abtei St. Maximin ihre Stiftung zurück, indem der Kaiser und seine Mutter Helena einen ihnen zugehörigen Palast mit einem Tempel des Apollo dem Bischof Agritius geschenkt hätten, woraus dann nach Beisetzung der Leiche des heiligen Maximin 352 die seinen Namen führende Abtei hervorgegangen sey (vgl. Beyer a. a. O. nr. 2). Die Gründung der Kirche St. Paulin wird dem Bischof Felix 386 beigelegt, und zwar an der Stelle, wo man Märtyrer der Thebäischen Legion bestattet gefunden haben wollte (s. Gesta Trevir. c. 22 nebst den Anmerkungen von Waitz, verb. Rettberg a. a. O. I, 107. 108. 475).

Als den Nachfolger Paulin's nennen die Verzeichnisse einen Freund des heil. Hieronymus Bonosus, dessen Episkopat jedoch nicht wohl erweislich ist (s. Rettberg a. a. O. I. S. 192); dagegen erscheint mehr verbürgt Brito (Britannicus), dessen auf einer gallischen Synode zu Valençe 374 und einer römischen unter Damasus 382 Erwähnung geschieht (Mansi Coll. Concil. III, 494. 581), und nach ihm Felix, von welchem später erzählt wird, er habe sich 398 in das Kloster B. Mariae Virginis (nachmals St. Paulin) zurückgezogen. Unter ihm wurde zu Trier über die Ketzerei Priscillian's verhandelt und derselbe 385 dort hingerichtet (vgl. Gesta Trevir. c. 20. und d. Art. „Priscillian" Bd. XII. S. 193).

Die politische Stellung eines Ortes ist für die hierarchische nicht ohne wesentlichen Einfluß. Da nun Trier die Metropolis im ersten Belgien war, konnte ihr leicht auch das Metropolitanrecht über die kirchlichen Institute der Provinz beigelegt werden, und

es fehlt daher nicht an Schriftstellern, welche als selbstverständlich annehmen, daß diese Autorität den dortigen Bischöfen schon im 4. Jahrh. zustand (s. Gundling, ausführlicher Discours von Chur-Trier. Sect. I. §. 10. S. 394). Fragen wir aber nach Zeugnissen, aus welchen auf die Uebung erzbischöflicher Rechte geschlossen werden kann, so vermag man dergleichen nicht anzugeben, und daß überhaupt mit dem bischöflichen Stuhle von Trier erst viel später die Metropolitanwürde verbunden worden sey, wird aus der späteren Darstellung hervorgehen.

Seit dem Ende des 4. Jahrhunderts wurde Trier wiederholentlich den Angriffen der vordringenden Germanen ausgesetzt, was die Verlegung der Präfektur nach Arles zur Folge hatte. Die oben genannten Kataloge der Bischöfe (vgl. Gesta Trev. c. 23) enthalten die Namen derselben in dieser Ordnung: Mauritius (398), Leontius, Auctor, Severus (435, vgl. Baronii Annales ad h. a. 447), Cyrillus (454), Jamblichus (nach Anderen Jamnerius, 467), Emerus, Marus, Volusianus (467), welcher das angeblich zur Zeit des Agritius verliehene Privilegium des Pabstes Sylvester (s. oben) erneuern ließ (Gesta cit. cap. 18. 23), Miletus, Modestus (486), Maximianus, Fibicius, Abrunculus, Rusticus (527), Nicetius (527—566). Die Nachrichten über dieselben gehören der späteren Zeit an und sind meistens legendenartig. Zwar haben auch die Berichte über Nicetius dergleichen eingemischt, wie daß er mit der Tonsur zur Welt gekommen sey u. a.; indessen sind dieselben doch im Ganzen sicherer. Gregor von Tours beruft sich (de vitis patrum c. 17.) seinetwegen auf die Mittheilungen des Aredius, Abts von Limoges, eines Schülers desselben; auch haben wir von ihm selbst noch Briefe und liturgische Schriften (de vigiliis servorum Dei, de psalmodiae bono, bei d'Achery spicilegium I, 221 sq.). Er erscheint thätig für den Bau von Kirchen, weßhalb er von Venantius Fortunatus (lib. III. poem. 9; Hontheim, hist. dipl. I, 41) gepriesen wird, für Uebung kirchlicher Zucht, welche er selbst den Großen des Reichs, ja den Königen Theodebert und Chlothar I. gegenüber entschieden anwendet, für Erhaltung der reinen Lehre und Bekämpfung der Häresieen. An den damaligen Synoden betheiligte er sich vielfach, wie seine Unterschriften zu Clermont 535, Toul 540, Orleans 549, Paris 555 u. a. ergeben. Ein Schüler des Nicetius und Freund Gregor's von Tours, Magnericus (c. 570—596), welcher in Trier folgte, nahm gleichfalls erfolgreich die Interessen der Kirche wahr und erwarb sich durch Gründung von Kirchen und Klöstern ein besonderes Verdienst, wie in Pays de Vaivre, Carden, St. Martin in Trier. (Die Nachrichten in den Gesta Trev. cap. 24. sind aus einer vita des Magnericus von Eberwyn im 10. Jahrh. geschöpft; vgl. Monum. Germ. cit. Fol. 208).

Nach der Vernichtung der römischen Herrschaft in Gallien nahm die Kirche mit der Zeit germanische Elemente in sich auf, welche von den aus dem fränkischen Klerus hervorgehenden Bischöfen besonders gefördert wurden. Unter diesen nennen uns die ältesten Verzeichnisse Gundericus (die Gesta a. a. O., Gangericus, den Zögling des Magnericus, der aber Bischof von Cameracum war), Sebandus, Severinus, Modoald (622—640). Von dem letzteren haben wir eine Lebensbeschreibung Stephan's von Lüttich, nach dem Jahre 1107 (Acta Sanctorum, Mai III, 51 sq.). Er wird als ein Schwager Pipin's I. bezeichnet, und ihm wird, im Verein mit dem König Dagobert, die Stiftung mehrerer Kirchen und Klöster zugeschrieben, wie Orreum (Oeren, nachher St. Irmin genannt), Tholey, Megine (Mainfeldt), St. Symphorian (wo Modoald's Schwester, die heilige Severa, erste Aebtissin wurde) u. A. (vgl. Gesta cit. cap. 24. Rettberg I. 480 f. Marx, Geschichte cit. II. I, 423 f.). Die Urkunden, welche über diese Stiftungen vorhanden sind, bei Hontheim, Beyer nr. 7. u. a. tragen den Stempel der Unächtheit an sich. Ueberhaupt knüpfen sich an den Namen Modoald's nicht wenige falsche Dokumente, namentlich auch zwei Erlasse Dagobert's von 634, durch welche dem Bischofe alle Rechte und Güter der Kirche von Trier bestätigt und die Immunität ertheilt wird (Broweri Annal. Trevir. I, 351. Lünig, spicileg. eccles. I, 192. Hontheim, hist. dipl. I, 76. Beyer a. a. O. nr. 4. 5.). Nicht minder unächt ist das

Privilegium für das Kloster St. Theodat in den Vogesen (s. Hontheim I, 82), welches von dem nächstfolgenden Bischofe Numerian (640—666?) um 664 geschrieben seyn soll. Unverbürgt ist aber der in den Katalogen nicht aufgeführte Bischof Hidulph (666—671?), welcher bald als Successor Numerian's genannt, bald erst in die Mitte des 8. Jahrhunderts versetzt wird (Rettberg a. a. O. I, 467—469). Als Nachfolger Numerian's erwähnen die Gesta u. A. Basinus (671—695?), dann dessen Neffen, nämlich den Sohn seines Schwagers Gerwin, Herzogs von Austrasien, Ludwin, angeblich Gründer des Klosters Metlach an der Saar 696 (vgl. Marx a. a. O. II. I, 388 f.). Ehe Ludwin (vgl. die Notizen aus seiner von Nithard oder Nizo, Abt von Metlach, im 11. Jahrhundert geschriebenen Biographie, Acta Sanctorum. Mart. I, 314. 319) den geistlichen Stand wählte, war er verheirathet und hatte einen Sohn, Milo, welcher 713 durch Karl Martell zum Bisthum Trier und Rheims befördert wurde. Die Gesta Trev. cap. 24., welche aus Hincmar schöpfen (s. Waitz a. a. O.), berichten von ihm, daß er anfangs den Grundsätzen seines Vaters gefolgt sey, später aber „tirannus effectus est nihilque in eodem de clericali honore vel vita nisi sola tonsura enituit" — „Cuius infelici tempore de his ecclesiis multa sunt ablata, et res ab episcopis divisae, domus religiosorum destructae, ecclesiastica disciplina disperdita, adeo ut clerici, sacerdotes, monachi et monicales sine lege ecclesiastica viverent et refugia indebita haberent" etc. Bonifacius versuchte vergebens seinem Unwesen zu steuern (cf. epistolae ed. Würdtwein 87), bis er 753 durch einen Eber getödtet seyn soll. Die Gesta Trevir. cap. 25. nennen hier als seinen Nachfolger Hidulph (s. vorhin), während die anderen Kataloge Weomad (bis 791) anreihen, auf dessen Person mehrere Immunitätsprivilegien Pipin's von 761 (s. Hontheim I, 120. Beyer nr. 12) und Karl's des Großen von 773 (vergl. Hontheim I, 132. Beyer nr. 24. 26.) zurückgeführt werden, deren Authentie jedoch mit Recht beanstandet wird, was auch bei den Urkunden, durch welche Karl der Große 775—776 das Kloster Metlach Trier zuspricht (Beyer nr. 27), und wenigstens der Form nach auch bei der Verleihung von Carvia und Serviacum 802 (Hontheim I, 153. Beyer nr. 40) der Fall ist. In diese Zeit fällt die Gründung des Klosters Prüm 762 durch Pipin und seine Gattin Bertrada, eine Anstalt, welche nach und nach eine der reichsten in Deutschland wurde (vgl. Hontheim I, 122. Rettberg I, 479. Marx I. I, 257 f., auch die Uebersicht der Urkunden bei Bayer a. a. O. S. 727. 730).

Ueber die folgenden Bischöfe Richbod (bis 804, vorher Abt von Lorsch und von Karl d. Gr. nach Trier befördert), Waso (Wazzo 804—809), Amalharius (809 bis 814) enthalten die Annalen über jene Zeit mannichfache Mittheilungen, aus welchen aber ihre Wirksamkeit für Trier weniger bestimmt erhellt. Amalhar ist häufig mit dem späteren gleichnamigen Chorbischof von Metz verwechselt, so daß ihm die Schrift de divinis officiis mit Unrecht beigelegt worden ist; wohl aber rührt von ihm, außer verschiedenen anderen Schreiben (bei d'Achery, spicilegium III, 330 sq.), eine epistola de caerimoniis baptismi her (bei Canisius lectiones antiquae II. II, 543 sq. Hontheim I, 158 sq. die entgegengesetzte Ausführung in der Trierischen Chronik 1822. S. 87. 1829. S. 319 und in den adnotatt. der Gesta ed. Wyttenbach et Müller, I, 24. 25. beweisen nichts).

Bis in diese Zeit nimmt das Stift Trier in der kirchlichen Hierarchie noch nicht eine herrschende Stelle ein; von einer Metropolitangewalt über andere Diöcesen ist noch nicht die Rede. Die an das sogenannte privilegium Sylvestri (s. die oben cit. Gesta cap. 18.) nachher angelehnten Verse: Accipe post Alpes primatum, Trevir. u. s. w. gehören dem 12. Jahrh. an (vgl. Gesta Trev. in den Monum. Germ. X, 192) und die Dichtung, der Bischof Volusianus habe 465 vom Pabste Hilarius die Würde eines Metropoliten und Primas von Gallien erhalten, sind völlig grundlos (Rettberg I, 182. II, 598). Die Unterschrift des Nicetius auf der Synode zu Orleans 549: consensum meum vel domnorum meorum (Mansi Coll. Conc. IX, 135) wird eben da auch von

einem anderen einfachen Bischofe gebraucht (Rettberg II, 464 Anm. 27). Die Anrede in dem Briefe eines Abtes: Nicetio Archiepiscopo — oder in einem Gedichte: Archisacerdos (a. a. O. II, 599) ist eben so wenig zum Beweise hinreichend, als die Bezeichnung in unächten Urkunden, wie 634 für Modoald, 761, 775 für Weomad und Andere (s. die oben cit. Dokumente). Von einem constanten Gebrauche ist überdieß gar keine Spur und eben so wenig von der Uebung wirklicher Metropolitanrechte über andere Bischöfe bis zum Anfange des 9. Jahrh. Daß noch unter Amalharius Trier keine Suffraganbischöfe hatte, erhellt aus einer Verhandlung jenes Bischofs mit Karl dem Großen (Rettberg II, 600). Ueber andere hierarchische Einrichtungen bis zu jenem Zeitpunkte fehlen uns die Nachrichten. Erst mit dem bisherigen Abte von Metlach, Hetti (Hetto, seit 814? — 847) lichtet sich die Geschichte Triers, die Urkunden werden zuverlässiger und die Berichte vollständiger. Die Stellung desselben zu Ludwig dem Frommen, der ihn zum Missus ernannte (s. Urkunde von 817 bei Hontheim I, 169. Capitular Aquisgran. a. 825. missorum cap. I. bei Pertz, Monum. Germ. III, 246) und ihm ein Immunitätsprivilegium ertheilte (d. d. 27. August 816, bei Hontheim I, 167, Beyer nr. 50), so wie die Befestigung des Kirchenwesens durch die Einführung der vita canonica nach der regula Aquisgranensis mußten für Trier von entscheidendem Einfluß werden. Jetzt tritt auch die Metropolitangewalt bestimmt zu Tage, wie gegen Frotharius, Bischof von Toul, welcher 819 von Hetti den Befehl erhält, die vita canonica in seiner Diöcese einzuführen (Hontheim I, 171). Von nun an begegnen wir auch bestimmteren Daten über Erwerbungen der Kirche von Trier, wie 842 der Rückgabe von Metlach, 846 des von Prüm eingetauschten Effilaivesroth (Beyer nr. 69. Hontheim I, 185. Beyer nr. 75). Im J. 847 bestätigte König Pipin II. die aquitanischen Besitzungen von Trier (Beyer nr. 78). Hetti weihte 836 die von ihm erbaute St. Castorskirche in Coblenz ein. Nach dem Nekrolog derselben starb er am 27. Mai, und zwar nach der Angabe Regino's (Pertz, Monum. Germ. I, 568) im Jahre 847, nach Anderen erst 851, wohl nicht richtig. Ihm folgte Tietgandus (nach der Original-Urkunde bei Beyer nr. 80 Diekoz). Wegen der Ehescheidungssache des Königs Lothar von der Tietberga, in welcher er eine dem Pabste Nikolaus I. widrige Entscheidung gegeben hatte, war er 863 nach Rom geladen und entsetzt worden (die Sentenz hat Gratian in's Dekret aufgenommen c. 10. Cau. XI. qu. III.). Vergebens verwendet sich der König bei Nikolaus selbst und 867 bei Hadrian II. für seine Restitution, so daß bis zu seinem Tode (29. Aug. 868) der Bischofsstuhl erledigt blieb. Hierauf besetzte denselben Karl der Kahle mit dem Neffen des Bischofs Advventitius von Metz, Bertulf (869 bis 10. Febr. 883). Als der Bischof von Metz, Walo, sich des Palliums bedienen wollte, machte Bertulf dagegen sein Metropolitanrecht geltend (Gesta Trevir. c. 27). Mit demselben Bischofe vereinigt, kämpfte er 882 gegen die Normannen, welche ins Trierische Gebiet eingefallen waren und die Stadt Trier selbst verheert hatten. Walo fiel dabei, während Bertulf sich durch die Flucht rettete, die er aber nicht lange überlebte (Gesta Trev. c. 28). Der Klerus und das Volk wählten darauf den Abt von Metlach, Radbod (8. April 883 bis 30. März 915), unter dessen Regierung sich das Erzbisthum zu einer bei weitem höheren Bedeutung und Selbstständigkeit emporschwang: denn es erlangte dasselbe zuerst 893 eine Bestätigung der bisherigen Besitzungen (Günther, Cod. I. nr. 6. Beyer nr. 132), sodann das Recht einer eigenen Grafschaft, indem König Zwentebold 898 der Kirche die Freiheit von allen Abgaben bewilligte, mit Ausnahme von sechs jährlich zu stellenden Pferden, „nec amplius requiri censuimus, quia comitatum de eo (episcopis) factum esse dinoscitur" (Hontheim I, 236. Beyer nr. 143). Im folgenden Jahre befreite der König die Leute des heil. Petrus in Trier von der Verpflichtung zur Beherbergung des königlichen Gefolges, und die Villen von der Gerichtsbarkeit der königl. Richter (Hontheim I, 239. Beyer nr. 148). König Ludwig IV. (das Kind) restituirte sodann 902 die bisher vom Erzbisthum getrennten, zu einer Grafschaft gemachten Münze, Zoll, Zinsleute u. s. w. (s.

Hontheim I, 253. Beyer nr. 150), schenkte auch 908 die bisher von Rothard besessenen Güter in Enkirch (Günther, Codex I, nr. 10. Beyer nr. 152), wie Siock und Onsrell (Gesta Trev. cap. 28), und König Karl III. (der Einfältige) sanktionirte 913 das freie Wahlrecht des künftigen Erzbischofs durch Klerus und Volk (Hontheim I, 262. Beyer nr. 157). Zu den von Radbod gemachten Erwerbungen gehört auch die vom Könige Arnulf 889 geschenkte Abtei Servatii in Mastricht (Hontheim I, 229. Beyer nr. 129). Für die Hebung der kirchlichen Ordnung hatte der Erzbischof schon 888 durch Abhaltung einer Provinzialsynode in Metz Sorge getragen (Blattau, statuta I. nr. 1. Beyer nr. 127). Um allgemeiner in seinem Sprengel die Zucht zu fördern, veranlaßte er den Abt Regino (s. d. Art. Bd. XII. S. 596), für die Abhaltung der Senden eine besondere Instruktion zu bearbeiten und die dahin gehörigen Kirchengesetze zu sammeln. So entstand das Werk: de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis, welches der Praxis einen trefflichen Anhalt bot. In diese Zeit fällt auch wohl bereits die Anstellung von Archidiakonen zur Uebung der Sendgerichtsbarkeit und sonstigen Jurisdiktionalia: denn in einer Urkunde von 924 (Beyer nr. 164) erscheinen schon vier Archidiakonen im Capitel. Der Nachfolger Radbod's, Rutger (915 bis 27. Januar 930), war gleichfalls bemüht, durch eine Sammlung kirchlicher Gesetze, welche er einem 922 oder 927 zu Trier gehaltenen Provinzialconcil vorlegte, den Rechtszustand zu befestigen (vgl. Wasserschleben in Richter's krit. Jahrbb. für deutsche Rechtswissensch. Jahrg. 1838. S. 485 f. und desselben Beiträge zur Geschichte der Vor-Gratianischen Rechtsquellen. Leipzig 1839. nr. I.). Im Jahre 928 erwarb er vom Herzog Giselbert Burtz, Burgen, Güls und Thalfang (Hontheim I, 271. Beyer nr. 169). Ihm selbst, wie dem auf ihn folgenden Rotbert (931—956), lag demnächst vor Allem daran, die Wunden zu heilen, welche dem Lande durch die neuen Einfälle der Normannen geschlagen waren. Im Jahre 936 assistirte Rotbert bei der Krönung Otto's I. in Aachen und beanspruchte als Bischof der sedes antiquior das Recht der Krönung. Dieses Alterthum der Kirche von Trier erkannte übrigens Otto als ein wichtiges Moment an, da er im Jahre 947 die Immunität und Zollfreiheit des Erzbisthums aufs Neue bestätigte (Hontheim I, 282. Beyer nr. 185; vergl. die Stelle im Anfange dieses Artikels). Hierauf erhielt ein Verwandter des Kaisers Heinrich I. (956 bis 3. Juli 964) das Erzbisthum, wozu Johann XII. ihm 957 das Pallium ertheilte (Beyer nr. 202). Im J. 963 begleitete er Otto nach Italien und nahm an der Versammlung Theil, in welcher der Pabst entsetzt wurde; als er darauf 964 nach Deutschland zurückkehrte, starb er unterwegs. Nun folgte der bisherige Domprobst von Mainz, Theodericus I. (965 bis 5. Juni 977). Johann XIII.. der ihm alsbald das Pallium übersendet hatte (Beyer nr. 222), ertheilte ihm, als er sich nach Rom begeben, um die verloren gegangenen Urkunden über die Rechte des Stifts erneuern zu lassen, 969 ein besonderes Privilegium (Hontheim I, 305. Beyer nr. 232. verb. Görz, Regesten. Ergänzungen S. 387 beim Jahr 969) für die Kirche von Trier, worin es unter Anderem heißt: „— ut quandocunque a nostra principali et apostolica sede episcopus . . . . . sive quilibet ordinarius legatus pro ecclesiasticae utilitatis causa seu pro agenda sinodo in Galliam Germaniamve destinatus fuerit, Treverensis praesul post eundem apost. legatum primum inter alios pontifices locum obtineat, et si missus Romanae ecclesiae defuerit, similiter post imperatorem sive regem sedendi, sententiam edicendi et sinodale iudicium canonice promulgandi primatum habeat; utpote in illis partibus vicarius nostrae sedis apost. merito constitutus" . . . . . Diesen Primat rechtfertigt der Pabst damit, da . . . „illius ecclesiae honor in illis partibus sub ipso apostolorum principe sit primitivus". Benedikt VII. erneute dieses Privilegium wörtlich im Jahre 976 (Hontheim I, 312. Beyer nr. 246) mit weiteren Ausführungen und der Hinzufügung neuer Ehren, wie sie auch die Kirche von Ravenna besitze, nämlich: „in missarum sollemniis celebrandis; in equitando cum nacco per stationes (ein erst später Köln und Mainz verliehenes Recht, s. Bd. VII. S. 777. VIII. S. 705) et in omni honore . . . .

Crux ante eundem sicut et ante Ravennatem archipraesulem ubi ubi geratur. Cardinales quoque presbiteri fratre nostro Theodorico archiep. missam celebrante dalmaticis et diaconi una cum presbiteris sandaliis utantur; ebdemadariis quoque presbiteris ad S. Petrum missam celebrantibus suae dilectionis intuito dalmaticis uti permittimus —". Zugleich schenkte derselbe Pabst dem Erzbischof und seinem Nachfolger die Cella quatuor coronatorum in Roma (Hontheim I, 314. Beyer nr. 247). Nicht geringerer Gunst erfreute sich Theoderich beim Kaiser. Schon 961, da er noch die Probstei in Mainz verwaltete, hatte er von demselben confiscirte Güter des Lantbert und Megingozzo im Nahegau erhalten (Hontheim I, 292. Beyer nr. 208), welche auf Trier übergingen und den Anfang der Herrschaft am rechten Rheinufer bildeten. Dazu fügte Otto I. 966 Güter der räuberischen Brüder Megingald und Reginzo in derselben Gegend (Hontheim I, 304. Beyer nr. 225. verb. Günther I, nr. 19); auch gab derselbe das Kloster Oeren für die Abtei St. Servatii in Mastricht (Günther I. nr. 21. Beyer nr. 229), welche jedoch Otto III. im J. 993 Trier restituirte (Hontheim I, 331. Beyer nr. 266). Otto II. bestätigte dem Stifte seine alten Rechte und Besitzungen 973 (Hontheim I, 310. Beyer nr. 240), so wie das Münzrecht zu Ivoy und Longuira (vgl. Hontheim I, 312. Beyer nr. 242). Theoderich fand seine Ruhestätte in der von ihm gestifteten Basilika des heil. Gangolph zu Mainz, worauf ihm in Trier **Egbert**, Sohn des Grafen Theoderich von Holland, folgte (977 bis 9. Dezember 993). Otto III. erneute ihm das Immunitätsprivilegium seines Großvaters 988 (Günther I. nr. 26. Beyer nr. 259), er selbst aber beschenkte die Kirche mit vielen Gewanden und Geräthschaften (Gesta Trev. c. 29), stellte die zerstörten Klöster her und begabte sie aufs reichlichste (Hontheim I, 320. Beyer nr. 250 f.). Dagegen hatte sich bereits unter seinen Vorgängen das gemeinsame Leben der Stiftsherren aufgelöst, wie Tritheim (Chronicon Hirsavgiense ad a. 977) berichtet: „Anno isto moritur Theodoricus archiepiscopus Trevir., sub quo canonici maioris ecclesiae ibidem abiecta regulari vita, quam hucusque in eadem ecclesia maiores eorum continuaverant, desinunt esse regulares et facti sunt nomine et conversatione seculares. Quorum exemplo malo canonici quoque S. Paulini Trevir. et S. Castoris in Confluentia . . . . . regularem vitam abiecerunt." Nach der friedlichen Regierung **Ludolf**'s (994 bis 7. April 1008), welcher durch Schenkung Aschebach erhielt (Günther I, nr. 30. Beyer nr. 277), begann wegen der Nachfolge ein heftiger Conflikt, indem der Schwager Heinrich's II., **Adalbero**, gewählt wurde, während der König selbst den Domprobst von Mainz, **Megingaud** (1008 bis 23. Dezbr. 1015), zum Erzbischof ernannte, mit den Waffen in der Hand auch seinen Willen durchsetzte und seinem Candidaten die Bestätigung Johann's XVIII. erwirkte (Beyer nr. 286). Indessen war Megingaud dem kriegerischen Adalbero nicht gewachsen, und dieser behauptete sich in dem oberen Theile der Diöcese fortwährend, so daß nach jenes Tode darauf Bedacht genommen werden mußte, einen kräftigen Mann auf den erzbischöflichen Stuhl zu erheben. Heinrich II. hatte deshalb seinem Schwager erklärt: „Talem virum debeo dirigere, qui tuae vesaniae sufficiat resistere" (Gesta Trev. c. 30. verb. Thietmar in Monum. Germ. vol. V, 844), und erkor den Probst von Bamberg, **Poppo**, Sohn des Markgrafen Luitpold von Oesterreich (1016 bis 16. Juni 1047), welchem Benedikt VIII. sogleich das Pallium verlieh (Beyer nr. 289). Dem neuen Erzbischof gelang es auch, den Gegner aus dem Felde zu schlagen und dem während der letzten Jahre schwer heimgesuchten Lande wieder aufzuhelfen. Die Gunst des Kaisers leistete dabei den erforderlichen Beistand und es verdankte das Erzstift derselben neuen Aufschwung. Heinrich II. schenkte ihm 1018 den Königshof in Coblenz und die Abtei im Tonchirgau (St. Florian; s. Hontheim I, 354. Beyer nr. 293), sowie im J. 1023 das ausschließliche Jagdrecht zwischen der Quint, Kyll und Engelbach (Günther I, nr. 43. Beyer nr. 298). Viel bedeutender war aber der Erwerb der Graffschaft Marfels (Marivelis) im Einrichgau, einer Gabe Conrad's II. 1031 (Günther I, nr. 45. Beyer nr. 304), welche Heinrich III. im Jahre 1039 aufs

Neue bestätigte (Hontheim I, 374. Beyer nr. 211). Der letztere ertheilte auch dem Stifte ein vollständiges Immunitätsprivilegium 1045 (Honth. I, 382. Beyer nr. 322). Durch anderweitige Schenkungen und Verträge wuchsen ebenmäßig die Güter der Kirche (vgl. Honth. I, 356. Beyer nr. 305. 320. nr 307. 315. 324). Im J. 1028 hatte der Erzbischof eine Wallfahrt nach Jerusalem unternommen und von hier den heiligen Simeon nach Trier gebracht, welcher sich in die porta nigra daselbst einschließen ließ und bis zu seinem am 1. Juni 1035 erfolgten Tode darin verweilte (Gesta Trevir. additam. I. in den Monum. cit. X, 177). Schon 7 Jahre später ward derselbe von Benedikt IX. kanonisirt und sein Geburtstag zu einem allgemeinen Feste der ganzen Kirche erhoben (Honth. I, 373. 377. Beyer nr. 316. 317). Gleichzeitig bewilligte der Pabst den Antrag Poppo's, welcher zur Unterstützung in seinem Amte um einen Coadjutor gebeten hatte, und schickte ihm einen solchen „ut solatietur vobis in necessitatibus vestris tam scilicet in opere consecrationis, quam etiam in unctione confirmationis et siquid in necessitatibus aliis deo favente valebit pro libitu vestrae sanctae fraternitatis" (Hontheim I, 376. Beyer nr. 317). Poppo selbst ward neben dem heil. Simeon in der porta nigra begraben (Gesta cit. fol. 181. Gesta ed. Wyttenb. et Müller T. I. animadv. p. 34). Ihm folgte der von Heinrich III. unter Zustimmung des Klerus und des Volks ernannte und von Clemens II. in Rom selbst confirmirte (Günther I. nr. 51. Beyer nr. 327) und mit der mitra Romana consekrirte (s. die Urk. v. 1049) Domprobst von Worms, Eberhard, Sohn des Grafen Ezzelin von Schwaben (28. Juni 1047 bis 15. April 1066). An Bemühungen für Erweiterung der Besitzthümer der Kirche ließ auch er es nicht fehlen (Gesta cit. 131. Honth. I, 392. 407. Beyer nr. 338. 361), wichtiger war es aber für das Erzstift, daß Leo IX. im J. 1049 demselben die alten Vorrechte erneute (Honth. I, 386. Beyer nr. 329—331. Görz, Ergänzungen S. 329 oben), was dann Victor II. im J. 1057 wiederholte (Günther I. nr. 58. Beyer nr. 350). Noch zwölf Jahre überlebte Eberhard Heinrich III., nachdem er durch vielfache Stiftungen zu seinem Gedächtniß verschiedene Kirchen und das Domcapitel (Beyer nr. 354) reichlich begabt hatte. Die Minderjährigkeit Heinrich's IV. und die Herrschaft Anno's von Köln (s. Bd. VII. S. 778) äußerte sofort wie im Allgemeinen, so auch auf Trier einen nichts weniger als vortheilhaften Einfluß. Als man hier dem Herkommen gemäß bei der Wahl des neuen Erzbischofs eine bestimmte Mitwirkung in Anspruch nahm, ward ohne Rücksicht darauf durch Anno's Vermittelung sein Neffe Cono (Conrad) von Pfullingen, Domprobst von Köln, destinirt, jedoch auf dem Wege nach dem Bischofsitze von Söldnern des Grafen Theoderich von Trier am 1. Juni 1006 erschlagen (Gesta Trev. c. 33. u. additam. cap. 9. in den Monum. cit. Fol. 174. 182. und die vita et passio Conradi von dem Mönch Theoderich v. Tholey in den Monum. cit. Fol. 212 sq.). Nunmehr folgte aus der Wahl des Klerus und des Volks Udo, Domherr in Trier, Sohn des Grafen Eberhard von Nellenburg (1066 bis 13. Nov. 1078), bestätigt von Alexander II. (Beyer nr. 365). Bei den damaligen Streitigkeiten zwischen Staat und Kirche stand er auf römischer Seite und wurde in dieser Parteistellung durch den Besuch der ewigen Stadt 1076 noch mehr befestigt. Bald nachher begegnen wir ihm aber in dem Heere des Königs, als dieser nach dem Süden zog, und hier fand er seinen Tod im Lager vor Tübingen (Gesta Trevir. cit. Fol. 103). Die erledigte Stelle besetzte der König persönlich in Trier mit Egilbert, Grafen von Ortenburg, Domprobst von Passau, welcher sich als seinen treuen Genossen bewährt und den Bann zugezogen hatte (6. Januar 1079 bis 5. Sept. 1101). Vergebens bemühte er sich, die päbstliche Confirmation zu erlangen (vergl. das Schreiben bei Hontheim I, 430. und in den Gesta cit. 186, aus dem J. 1080), und ließ sich von dem durch den König dazu überredeten Bischof Theoderich von Verdun, der selbst mit dem Pabste zerfallen war, im J. 1084 zu Mainz consekriren (Gesta cit. 185. 186), erhielt auch vom Gegenpabste Clemens III. das Pallium (a. a. O. S. 187 a. E.), während ihm seine Suffraganen beharrlich den Gehorsam versagten. Nach seinem Tode

ernannte Heinrich IV. auf Bitten des Klerus und des Volks von Trier den dortigen Domprobst **Bruno**, Grafen von Lauffen (6. Januar 1102 bis 25. April 1124). In den noch fortdauernden Conflikten nahm er eine vermittelnde Stellung ein, erhielt aber nicht die päbstliche Bestätigung. Als ihn im J. 1106 Heinrich V. nach Italien schickte, mußte er auf dem zu Guastalla von Paschalis II. gehaltenen Concil zuvörderst auf das Erzbisthum verzichten, da er es aus der Hand eines Laien empfangen, worauf der Pabst es ihm unter Auferlegung besonderer Pönitenzen nach drei Tagen nebst dem Pallium verlieh (Gesta cit. 192). Bruno stand in allgemeiner Achtung und wurde bei der Jugend Heinrich's V. von den Reichsfürsten zum Statthalter am königlichen Hofe gewählt. Im J. 1107 hielt er zur Ordnung der Verhältnisse von Trier, insbesondere zur Berathung über die erforderliche Gesetzgebung, eine Versammlung der Großen des Landes, an welcher, als abhängig vom Erzstift, der Obervogt Pfalzgraf Siegfried, Ludwig Graf von Limburg, Emicho von Schmidtburg, Ludwig von Arnstein, Gerlach von Romersdorf, Adalbero von Daun, Hermann von Virnenburg, Simon und Adalbero von Malteh u. A. Theil nahmen. Als später der Bischof von Metz, Stephanus, ein Neffe des Pabstes, nach Erlangung des Palliums sich seiner Metropolitangewalt zu entziehen suchte, begab er sich an den päbstlichen Hof und erlangte von Calixt II. 1126 die wiederholte Anerkennung der hergebrachten Rechte, im Besonderen „ut Trevirensis ecclesia super tres civitates Metim, Tullum et Virdonum metropolis habeatur", sowie die Befreiung seiner Person von der Gewalt jedes Legaten, ausgenommen eines a latere abgeordneten (Hontheim I, 504. Beyer nr. 439. 440. verb. Gesta Trev. 196. 197). Er selbst restaurirte verfallene Kirchen und Klöster, stiftete 1107 die Abtei Springinsloch im Contelwalde (Hontheim I, 483. Beyer nr. 415. verb. 418. 458), im Jahre 1110 ein Hospital an der St. Florianskirche in Coblenz, welches nach einer Bestimmung vom J. 1117 unter der ausschließenden Verwaltung des jedesmaligen Erzbischofs stehen sollte und das auf seinen besonderen Wunsch Calixt II. bei seiner Anwesenheit in der Curie bestätigte und unter besonderen Schutz nahm (Günther I. nr. 79. 80. Beyer nr. 419. 435. 441). Andere folgten seinem Vorbilde. Die unter seinem Vorgänger 1093 vom Pfalzgrafen Heinrich bei Rhein begonnene Gründung der Abtei Laach wurde 1112 aufs Neue fundirt und bestätigt (Hontheim I, 441. 492. Günther I. nr. 72. 83. 84. 120. Beyer nr. 388. 421. 425 u. A.; vergl. Wegeler, das Kloster Laach. Bonn 1854). Zum Nachfolger Bruno's wurde durch Vermittelung Heinrich's V. der schon bejahrte Dekan des Capitels, **Godfried**, bestimmt (2. Juli 1124 bis 17. Mai 1127, † 14. November 1128). Den schwierigen Verhältnissen der Zeit, der Zwietracht unter den Geistlichen, dem Uebermuthe der weltlichen Herren war er aber nicht gewachsen und entschloß sich schon nach drei Jahren zum Verzichte, als man auf einem in Worms gehaltenen Concil eben damit umging, seine Absetzung zu beschließen (s. Hartzheim, Concilia Germaniae. III, 299; verb. Gesta Godefredi in den Monum. Germaniae. X, 200 sq.). An seine Stelle trat **Meginher**, Graf von Vianden (Juni 1127 bis 1. Oktober 1130), der sich im folgenden Jahre in Rom selbst die Bestätigung holte (Günther I. nr. 100. Beyer nr. 459). Durch zu große Strenge gegen den Klerus machte er sich bald verhaßt, und als er im päbstlichen Auftrage den Gegenkönig Heinrich's VI., Conrad, in den Bann that, ward er von demselben gefangen, nach Parma gebracht und endete hier bald sein Leben. Wegen der Wahl des Nachfolgers entstanden nunmehr Schwierigkeiten. Das Capitel erkor nämlich am 7. Dezember 1130 aus seiner Mitte den Neffen des 1124 verstorbenen Erzbischof Bruno, den Probst zu Coblenz, Bruno, welcher aber wegen der Aussicht auf das Erzstift Köln, das er auch im folgenden Jahre erhielt, die Wahl ablehnte (Gesta Trev. cit. 199. verb. 249). Darauf entschied man sich für Adalbero (Albero) von Montreuil, Primicerius von Metz. Dagegen verlangte der Obervogt Pfalzgraf Ludewig und sein Anhang den Domprobst Gottfried, und suchte die Einsetzung Adalbero's gewaltsam zu verhindern. Da die Sache zur Entscheidung an die päbstliche Kurie kam, erklärte sich Innocenz II. auf einem im Oktober 1131 zu

Rheims gehaltenen Concil für Adalbero, den er auch selbst zu Vienne weihte und unter Androhung harter Strafen aufzunehmen befahl (vgl. Hontheim I, 517. Beyer nr. 473. vgl. die Gesta Alberonis in den Monum. Germ. X, 234 sq.). Indem der König hierauf dem Erzbischofe die Regalien ertheilte, fügte man sich diesen Autoritäten. Adalbero erscheint seitdem meistens im Gefolge des Königs und begleitete ihn auch 1136 auf seinem Zuge nach Italien, wo ihm der Pabst die hergebrachten Primatialrechte und sonstigen Gerechtsame der Kirche von Trier wiederum bestätigte (d. 1. Oktober 1137; Günther I. nr. 115. Beyer nr. 492), ihn persönlich aber zum Legaten in den Kirchenprovinzen von Trier, Mainz, Köln, Bremen und Magdeburg ernannte (den 2. Oktober 1137; d. 17. Juli 1138. Hontheim I, 536. Günther I. nr. 116. Blattau I, nr. 3. Beyer nr. 493. 497). Mit dem Wachsthum der kirchlichen Autorität stieg auch der politische Einfluß des Erzbischofs, welcher sich bereits sowohl bei der Wahl und Krönung Conrad's III., als während der Regierung desselben sehr entschieden äußerte. Der Kaiser ließ es denn auch nicht an Zeichen seines Wohlwollens fehlen. Zu den reichsten Klöstern der Erzdiöcese gehörte schon seit lange die Abtei St. Maximin, welche dem Erzbischof gegenüber völlige Immediatät in weltlichen und geistlichen Angelegenheiten für sich in Anspruch nahm, während der Erzbischof dieselbe nicht anerkennen wollte. Der Streit darüber entbrannte heftig im Jahre 1138 und kam an den apostolischen Stuhl. Conrad III. trat nun im J. 1139 förmlich Albero die Abtei ab (Hontheim I, 541. Beyer nr. 510. 511). Zwar erklärte Innocenz II. am 6. Mai 1140 (Hontheim I, 544. Beyer nr. 516) dagegen die Exemtion, revocirte dieselbe jedoch auf Vorstellen des heiligen Bernard d. 20. Dezember (Hontheim I, 547. Beyer nr. 518), worauf auch späterhin die Abhängigkeit wiederholt bestätigt wurde (vgl. Hontheim I, 556. 577. u. A.). Indessen war dieser Streit nicht für immer beendet (s. unten beim Jahre 1495); damals entbrannte aber zugleich eine Fehde wegen der Vogtei über St. Maximin, welche dem Grafen von Namur zustand und wegen deren König Conrad 1147 eine Vereinbarung herbeiführte, welche auch vom Pabste bestätigt wurde (Hontheim I, 554. 556. Beyer nr. 543. 547), nach welcher der Graf mit der Vogtei von Trier belehnt ward. Einen neuen Vasallen gewann Albero an dem Grafen Friedrich von Vianden, welchem er einen Theil der eine Zeit lang dem Stift entzogenen und wieder erlangten Burg Arras verlieh, wogegen dieser ihm das jus aperturae in allen seinen Burgen zugestand und den Dienst gegen Jedermann, außer gegen Prüm, dessen homo ligius er war, zu leisten versprach a 1148 (Hontheim I, 557. Beyer nr. 551). Durch Schenkung erwarb 1136 das Stift Güter zu Acteville (Beyer nr. 487). Den kirchlichen Verhältnissen widmete Albero besondere Sorgfalt. Er gründete das Kloster Himmerode 1138 und ließ es durch Innocenz II. 1140 bestätigen (Hontheim I, 538. 548. Beyer nr. 505. 519), wirkte auch bei der Stiftung anderer Klöster (Arnstein, Lonnich 1142; s. Hontheim I, 548. Günther I, nr. 130 143. Beyer nr. 525. 526. 542 u, a.) und Kirchen wesentlich mit. Für Hebung der Ordnung und Sittlichkeit beim Klerus, über deren Abnahme geklagt wurde, trug er auf besondere Erinnerung Eugen's III. 1147 (Beyer nr. 548) ebenfalls Sorge. Im November 1147 kam der Pabst selbst nach Trier und verweilte daselbst, begleitet von einer großen Zahl kirchlicher Würdenträger, bis zum Februar 1148 (Gesta Trevir. fol. 254. 255). Durch Albero hatte das Erzbisthum neuen Aufschwung genommen, in nicht geringerem Maße geschah dieß durch seinen Nachfolger, den bisherigen Dombechanten Hillin von Fallemaigne (28. Jan. 1152 bis 23. Okt. 1169). Gleich nach seiner Wahl begab er sich im Auftrage Friedrich's I. an den päbstlichen Hof, um demselben die Neuwahl des Königs anzuzeigen, und erhielt bei der Gelegenheit seine eigene Confirmation, sowie die Bestätigung der alten Rechte von Trier, insbesondere der Ansprüche an St. Maximin und am Schlosse Treis (Günther I. nr. 153. Beyer nr. 562), wie dieselben auch nachmals Hadrian IV. 1155 u. 1157 (Günther I. nr. 165. Beyer nr. 590. 602), Victor IV. 1161 (Beyer nr. 624. 625) und der Kaiser 1157 (Hontheim I, 577. Beyer nr. 598) anerkannten. Der letztere

nennt ihn bei anderer Gelegenheit (Hontheim I, 582 von 1157): Primas cis Alpes et cor regni. Auch der Karakter eines päbstlichen Legaten für Deutschland wurde ihm 1155 und 1161 wieder beigelegt (Hontheim I, 580. Günther I. nr. 171. Blattau I. nr. 8. Beyer nr. 593. 623); desgleichen wurde die alte Gewohnheit für ihn bestätigt, das Erzstift alle vier Jahre zu bereisen und dafür den Zehnten oder jedes Jahr ein Viertheil desselben zu erheben 1155 (Günther I. nr. 166. Beyer nr. 592). Bald nach Antritt seiner Regierung trugen ihm die Grafen von Sayn ihre gleichnamige Burg zu Lehn auf 1152 (Hontheim I, 569. Beyer nr. 571). Dann erwarb er durch Tausch mit dem Domcapitel zu Worms die Burg und den Hof zu Nassau 1158 (Hontheim I, 585. Günther I. nr. 170. Beyer nr. 605. 606. 626) und belehnte damit die Grafen von Luxemburg (Hontheim I, 586. Beyer nr. 610). In demselben Jahre verlieh der Kaiser ihm alle Silbergruben des Erzstifts (Hontheim I, 588. Günther I. nr. 169. Beyer nr. 611). Durch Belehnung mit der Burg Mussy wurde im Jahre 1160 auch der Bischof von Verdun sein Vasall (Hontheim I, 590. Beyer nr. 619). Nachdem mit dem Pfalzgrafen bei Rhein wiederholt Streitigkeiten entstanden waren, vermittelte der Kaiser im Jahre 1161 den Frieden zwischen dem Grafen Conrad und Hillin (inter familiarissimos . . . principes nostros, Hontheim I, 593. Beyer nr. 627), worauf jener als Stiftsvogt den Bürgern von Trier alle Neuerungen gegen die erzbischöflichen Gerechtsame untersagte (Hontheim I, 595. Beyer nr. 628). Auch der Streit mit Friedrich von Merzig wurde 1163 durch Vergleich beendet (Günther I. nr. 180. Beyer nr. 641). Der Kampf mit den Archidiakonen, welche wir seit dem ersten Drittel des 10. Jahrhunderts im Trierischen finden (s. oben) und deren seit Hillin fünf in der Erzdiöcese genannt werden (s. Broweri et Masenii Metropolis I, 99) war in dieser Zeit hier bereits begonnen, denn schon Hadrian IV. fand sich veranlaßt, auf Bitte des Erzbischofs (zwischen 1157—1159) zu verordnen, daß die Archidiakonen, da sie ihre Concession vom Ordinarius erhalten, dieselben nicht mißbrauchen und ohne erzbischöfliche Genehmigung keine Investitur eines Geistlichen vollziehen sollten (vgl. Günther I. nr. 164. Beyer nr. 601).

Auf den Wunsch des Kaisers wählte nach Hillin's Abgange das Capitel den Probst des Stifts S. Andreas in Köln Arnold I. von Valencourt (1169 bis 25. Mai 1183). Seine eifrigen Bemühungen für das Wohl des Stiftes wurden theils durch Fehden mit Friedrich und Simon von Lothringen u. A., theils durch die wiederholten Züge nach Italien, wo er auch 1179 dem Lateranconcil beiwohnte, gehemmt. Nach seinem Tode kam es zu einer zwiespaltigen Wahl, indem ein Theil des Capitels sich für den Domprobst Rudolf Grafen von Wied, ein Theil dagegen für den Archidiakonus Folmar, Grafen von Bliescastel entschied. Der erstere wurde von Friedrich I. begünstigt, während Urban III. dem letzteren seine Gunst zuwendete und am 31. Mai 1386 zu Verona die Consekration ertheilte. Der Conflikt wurde erst durch einen Vergleich zwischen dem Kaiser mit Clemens IX. gehoben, nach welchem Folmar nach Rom citirt und, da er nicht erschien, am 26. Juni 1189 für abgesetzt erklärt wurde (Günther, Codex I. nr. 221 und über die Thatsachen die Gesta bei Hontheim im Prodromus fol. 786 sq. und ed. Wyttenbach et Müller I. 272 sq.). Es folgte demnach eine neue Wahl bei der Anwesenheit des neuen Königs Heinrich's VI. in Trier und traf nach dem Vorschlage desselben seinen Kanzler Johannes I. (1190 bis 15. Juli 1212), dem auch der Pabst sogleich die Confirmation gewährte (Günther I. nr. 228). Nicht leicht hätte man einen geeigneteren Mann finden können, welcher der inneren Verwirrung ein schnelles Ende machte und der Erzdiöcese bedeutende Vortheile verschaffte. Dazu gehört vornehmlich, daß er den Pfalzgrafen Conrad vermochte, auf die Obervogtei über das Erzbisthum gänzlich zu verzichten (vergl. Urk. vom 6. April 1197 bei Lünig, specileg. seculare. Contin. II, 122. Hontheim I, 629). Es war dieser Vorgang, wenn er auch unter den damaligen Verhältnissen dem Erzstifte nicht gerade besondere materielle Vortheile brachte, doch principiell sehr wichtig und für die Aufhebung anderer Vogteien und Lasten im

ganzen Sprengel maßgebend (vgl. Günther, Cod. I. nr. 247. II. nr. 8. 10. 11. 18. 26. u. A.). Die Erzbischöfe selbst übernahmen die bisher von den Vögten geübte Vertheidigung, als wesentlichen Bestandtheil der späteren vollendeten Landeshoheit, und verboten die neue Annahme von Vögten, wie schon 1215 für Laach, 1226 für Vallendar Johann's Nachfolger (s. Wegeler, Kloster Laach II, 22. Günther II. nr. 60). Die wachsende Macht der Erzbischöfe bot wie der Kirche, so auch den weltlichen Großen einen solchen Schutz, daß sie durch Lehnauftragungen desselben theilhaftig zu werden suchten, wie die Grafen von Virnenburg mit der gleichbenannten Grafschaft; die Herren von Isenburg mit Aldenburg und Covern; Sponheim mit Starkenburg, Hamm u. A.; Vianden mit Dudeldorf und Garlanz; Calw mit Engenburg; von der Leyen mit Leyen u. A. (s. Hontheim I, 628. 630. Günther I. nr. 217 u. A.; vergl. Weisthum, die öffentlichen und gutsherrlichen Rechte des Erzbischofs von Trier im Anfange des dreizehnten Jahrhunderts, in Lacomblet's Archiv für Geschichte des Niederrheins, Bd. I. Düsseldorf 1832. S. 297 f.). Von den unter Mitwirkung Johann's zu Stande gekommenen neuen Fundationen sind bemerkenswerth: die Abtei Sayn (Hontheim I, 641), die Kapelle auf Oberwerth 1210 (Günther II. nr. 19. 20) und die mannichfachen Legate, welche er selbst in seinem Testamente ausgesetzt hatte (a. a. O. nr. 21. Blattau I. nr. 7). Auf der Grundlage der nunmehr vorhandenen Herrschaft konnte der Nachfolger Johann's, Oberchorbischof zu Trier und Probst zu St. Paulin, Theodericus (Dietrich II.), Graf von Wied (1212 bis 28. März 1242) um so entschiedener den sich erhebenden Gegnern Widerstand leisten. Gleich anfangs von einem Anhänger Otto's IV., dem Grafen von Nassau, überfallen, hatte er aber das Unglück, in Gefangenschaft zu gerathen, aus welcher er erst 1214 befreit wurde. Hierauf stellte er im Domcapitel 1215 das gemeinschaftliche Leben der Capitularen wieder her (Günther II. nr. 28), begab sich zu dem von Innocenz III. gehaltenen Lateranconcil und errichtete nach seiner Rückkehr gegen Nassau die Burg Montabaur (Mons Tabor). Im Jahre 1221 unternahm er eine Wallfahrt nach dem gelobten Lande, dann aber war er besonders bemüht, die kirchlichen und weltlichen Zustände seines Sprengels zu verbessern. Zu dem Zwecke hielt er zwei Provizialsynoden 1227 und 1238 (Hartzheim, Concilia Germaniae III, 526. 558 sq. Blattau I. nr. 9. 11). Damit er seine Pflichten gegen die Kirche besser erfüllen könnte, wünschte er eine Verkleinerung des Erzbisthums und bat Gregor IX. 1236, dasselbe durch Errichtung eines eigenen Bisthums in Prüm zu theilen. Nachdem der Pabst dies aber abgelehnt (cf. Maurique, Annales Cisterc. ad a. 1236. c. 3. Marx, Trier I. I, 233. 234) erbat er sich wenigstens einen Gehülfen zur Verrichtung der Pontifikalien und hatte als solche Hermann von Apolderen, Bischof von Leal, und Heinrich von Luxemburg, Bischof von Oesel, welcher letztere 1241 während einer Krankheit des Erzbischofs die neue Kirche auf dem Beatusberge bei Coblenz consekrirte (cf. Holzer, de proepiscopis p. 17). Neue Vasallen erwarb Theoderich für Luxemburg und Arlon 1223 (Hontheim I, 699), für Vallendar 1231 (a. a. O. 709), für Dietz, Lahnstein, Montabaur, Hochheim, Hoilbach u. a. 1235 (a. a. O. 716). Durch Verpfändung erhielt er Ansprüche auf die Vogtei zu Münster-Mainfeld 1229, die Höfe zu Ellenz, Kilburg, Stedeim, Hunkel (Günther II. nr. 68. 81) und kaufte 1230 den Hof zu Eller und die Patronate zu Edigen und Lutzerath (a. a. O. nr. 71) 1233. Nach seinem Tode wählte der größere Theil des Capitels seinen Neffen, den Domprobst Arnold II. Grafen von Isenburg (1242 bis 5. Nov. 1259). Die Minderheit des Capitels hatte sich für Rudolf de Ponte, Probst von St. Paulin, entschieden, welchem auch König Conrad IV. sogleich die Regalien verlieh. Nachdem der hierauf entstandene Krieg durch Rudolf's Verzicht bald endete, ertheilte Innocenz IV. 1243 Arnold das Pallium (Hontheim, Prodrom. 801); indessen war damit die ersehnte Ruhe nicht eingekehrt, da in den Kämpfen der deutschen Gegenkönige der Erzbischof, ein Anhänger von Wilhelm und Alphons, mit deren Gegnern im Sprengel fortwährende Streitigkeiten hatte. Hierbei erlag er jedoch nicht, wehrte vielmehr den Gewaltthätigkeiten der

Nachbaren, wie des pfälzischen Pflegers Zorno (1248 Friede von Thuron, bei Günther II. nr. 126), vollendete die von seinem Vorgänger begonnenen Mauern von Trier und Coblenz, erbaute Stolzenfels (vgl. Günther II. nr. 193) und nahm auf die Vermehrung des erzstiftischen Gebiets Bedacht. Im J. 1253 kaufte er von Welmann und Otto von Nassau die Vogtei über Coblenz und Pfaffendorf nebst einem Hofe zu Vallendar auf Wiederkauf (Kremer, origines Nassov. II, 292. verb. Günther II. nr. 158) 1255 von der Abtei Laach die Höfe zu Weiß, Leudesdorf und Maischeid (Wegeler a. a. O. II, 35), 1258 die Güter zu Risant durch Lehnauftragung (Urkunde in Coblenz). Auch nach Arnold's Ableben wiederholte sich der Zwiespalt der Wahl im Capitel, indem von der einen Partei der Archidiakonus Arnold von Schleiden, von der anderen der Archidiakonus Heinich von Bolanden aufgestellt wurde. Die beiden Competenten brachten ihre Sache persönlich an den Pabst, vermochten denselben aber nicht für sich günstig zu stimmen, vielmehr ernannte Alexander IV. selbstständig den gerade damals bei der Kurie für den Bischof Walter von Straßburg beschäftigten Dekan von Metz, Heinrich II. von Vinstingen (1260 bis 24. April 1286); doch erhielt derselbe nicht sogleich das Pallium, da er die dazu erforderliche Summe nicht besaß. König Richard verhieß dazu einen Beitrag (Günther II. nr. 192) und der Pabst selbst bewilligte ihm für die Beschaffung des Geldes auf 5 Jahre die Annaten von allen während dieser Zeit zur Erledigung gelangenden Beneficien der Erzdiöcese. Der neue Erzbischof gerieth aber bald durch mannichfache Willkür in Fehden mit seinen Vasallen, beschwerte auch den Klerus, indem er an denselben nicht zu rechtfertigende Forderungen stellte und Unfolgsame in's Gefängniß werfen ließ, verletzte auch die Kirchengesetze, indem er solche Akte verwaltete, deren Vollziehung vor Erlangung des Palliums ihm nicht freistand. Es wurde ihm daher in der Kurie der Proceß gemacht, zu dessen Erledigung er persönlich vor Clemens IV. erschien. Da er sich aber von den ihm vorgeworfenen Anschuldigungen nicht reinigen konnte, sprach der Pabst über ihn die Suspension aus und übertrug dem Nuntius Bernardus de Castaneto die Administration des Erzstifts den 19. Dezember 1267 (Hontheim I, 784 f. Gesta Trev. ed. Wyttenbach II, 90 sq.). Heinrich suchte nunmehr die von ihm verübten Ungerechtigkeiten wieder gut zu machen, und so gelang es ihm 1272, bei Gregor X. die Aufhebung seiner Suspension zu erwirken (Hontheim I, 795 f. verb. Martene, coll. ampliss. IV, 256 sq.). Die ihm noch bescheerte Lebenszeit verwendete er möglichst zum Wohle des Landes. Nachdem er 1273 wesentlich zur Beendignng des Interregnums durch Wahl und Krönung Rudolf's von Habsburg beigetragen (vgl. Günther II. nr. 252. 255), suchte er dem 1269 zu Worms beschlossenen Landfrieden im Verein mit Köln und Mainz möglichst Vorschub zu thun. Am 9. April 1276 gründete er das Collegiatstift zu Kyllburg (Orig.-Urk. in Coblenz) und um dieselbe Zeit entstand das Beguinenkloster in Coblenz (Günther II. nr. 277). Das Gebiet erweiterte er durch den Erwerb von Molsberg, Bischofsstein (1273), Elaynges und Beoanges (1275), Kempenich, Kärlich (1277), die Vogtei von Münster-Mainfeld (1278), Mailberg und Wittlich (1279), Berncastel, Monteville, Hunolstein (1280), Covern 1281), Manweiler (1283) u. a. (vergl. Hontheim I, 801 f. Günther II. nr. 281. 284. 289 (verb. 322). 302 u. a. v. Stramberg, rheinischer Antiquarius I, 4, 557 f). Ein Jahr vor seinem Tode erkrankte er an einer Lähmung und unternahm im März 1286 eine Pilgerfahrt nach St. Josse sur mer bei Montreuil in Artois, von welcher er aber nicht mehr zurückkehrte. Die Umstände waren damals sehr schwierig, denn dem Stifte drohte ein Kampf mit dem Grafen Heinrich von Luxemburg, wozu der Erzbischof, nachdem der zehnte Theil aller Einkünfte von Kirchen und Beneficien für die Kreuzzüge bereits in Beschlag genommen waren, noch vor Antritt der Reise den zwanzigsten Theil der Gefälle für ein Jahr gefordert hatte (Blattau I. nr. 22). Selbst im Angesichte dieser Gefahr ließ sich das Capitel bei der Wahl eines neuen Oberhauptes nicht zur Einigkeit bestimmen. Der größere und einsichtsvollere Theil erkor seinen Probst, Archidiakonus und Primicerius von Metz, Boemund von Warnes-

berg zu Dachstuhl, die übrigen Capitularen gaben ihre Stimme dem Cantor Ekbert von Vilbreche (Felbrich) und dem Archidiakonus Johannes von Sirk. Nachdem der letztere resignirt hatte, begaben sich die beiden anderen nach Rom, um die Bestätigung zu erlangen. Während der Verhandlungen starb Ekbert, und der Boemund nicht geneigte Theil des Capitels wählte statt desselben den Archidiakonus Gerhard v. Eppstein, der nun ebenfalls nach Rom ging, als bald nachher auch das Capitel von Mainz ihn zum Erzbischof erkoren hatte (s. den Art. Bd. VIII. S. 710). Pabst Nikolaus IV. confirmirte Gerhard für Mainz und **Boemund** für Trier (6. März 1289 bis 9. Dez. 1299; vgl. Honth. prodromus 811. Gesta ed. Wyttenbach II, 130 sq. Dominicus, das Erzstift Trier unter Boemund von Warnesberg und Diether von Nassau. Coblenz 1853. (Gymnasial-Programm.). v. Stramberg a. a. O. I, 4, 565 f.). Im September 1289 hielt der neue Erzbischof seinen feierlichen Einzug in Trier und nahm sofort darauf Bedacht, die kirchliche Ordnung durch den Erlaß neuer Statuten zu befestigen. Zu dem Behufe hielt er im November 1289 und im Juni 1290 zwei Provinzialsynoden (die Beschlüsse s. bei Blattau I. nr. 23). Das Capitel war inzwischen mit der Kurie zerfallen, da dieselbe den Arzt des Königs Rudolf, Peter Aichspalter, zum Domprobst und den Freund Boemund's, Magister Johannes, Official von Trier, zum Domcantor ernannt hatte, weil beide bürgerlichen Standes waren, das Capitel aber auf der statutenmäßigen Bedingung der Ritterbürtigkeit bestand. Die Domherren weigerten sich deshalb, den Gottesdienst in der Kathedrale zu halten, und derselbe blieb während der Regierung Boemund's ausgesetzt (s. Honth. prodromus 812. Gesta ed. Wyttenbach II. 138—140). Für seine Zustimmung zur Wahl Adolf's von Nassau ließ Boemund sich nicht nur die älteren Besitzungen von Trier bestätigen, sondern auch sonstige Vortheile und Entschädigungen zusichern (s. Günther II, nr. 344. 346. 348. 349. 354. Hontheim I. 828). Adolf selbst schenkte ihm auch sein besonderes Vertrauen und bediente sich unter anderem 1297 seiner als Gesandter nach Flandern, um mit den Königen von England und Frankreich wegen des Friedens zu unterhandeln (Günther II. nr. 374. Boehmer, Reg. Imp. ad h. a.). Auch auf die Wahl Albrecht's von Oesterreich im folgenden Jahre übte er großen Einfluß und ließ bei der Gelegenheit wiederum dem Erzbisthum die alten Privilegien bestätigen, desgleichen den Besitz von Thuron zusichern, das ihm vor vier Jahren verpfändete Schloß Corheim als Eigenthum abtreten und vollständigen Ersatz der Wahlkosten zahlen (vergl. die Urkunden bei Hontheim I, 829. Günther II. nr. 377. 380. 381). Um das Land erwarb er sich besonderes Verdienst durch Befestigung der Burgen, Gewinn neuer Vasallen, wie der Grafen und Herren von Vianden, Zweibrücken, Diez, Manderscheid, Blankenheim, Kahl, Maarburg, Malberg, Vorburg, Meysenburg, Brandenburg, Saarbrücken, der Rheingrafen u. A. und durch Acquisition von Retzelroth und Grimaldroth (1292), Wiltberg (1293), Cochem und Clothen (1294 1298), der Vogtei von Mayen (1297) u. a. (vgl. Gesta ed. Wyttenbach II, 142 sq.). Zum Nachfolger Boemund's wählte das Capitel Heinrich von Virnenburg. Bonifaz VIII. versagte ihm aber die Bestätigung und ernannte selbstständig den Grafen **Diether** III. von Nassau, Dominikanermönch und Bruder des Königs Adolph, da er als Gegner des Königs Albrecht demselben einen neuen Feind entgegenstellen wollte (1300 bis 22. Nov. 1307). Diese Verfügung des Pabstes war dem Lande höchst verderblich. Zwar fehlte es nicht an Solchen, welche Diether wider Albrecht Hülfe leisteten (Günther III. nr. 7), indessen war doch die Mehrzahl auf Albrecht's Seite, darunter die Städte, welche mit einander von Albrecht gebilligte Einigungen schlossen (Günther III. nr. 6. 15), um ihre Freiheiten zu schützen. Nachdem im November 1302 der König nach einer Belagerung von Trier den Erzbischof zur Unterwerfung genöthigt hatte, sah dieser sich auch gezwungen, den Städten ihre Forderungen zu bewilligen (Günther III. nr. 16. 19). Auch mit dem eigenen Capitel war Diether in Streit gerathen, welcher 1303 damit endete, daß jener das Versprechen gab, sich nicht mehr in die Ernennung der Domherren zu mischen und die Gerechtsame

des Stifts stets anzuerkennen (Blattau I, nr. 24). Durch die Oblation von Wunnenberg und den Kauf von Ochtendung (Günther III. nr. 20. 25) war ein geringer Vortheil erlangt, welcher nicht in Betracht kommt, wenn man den höchst verwirrten Zustand erwägt, in welchen das Erzstift durch diesen Mann gebracht war. Nachdem derselbe wenige Tage nach Errichtung seines Testamentes (Günther III. nr. 29) verewigt worden (v. Stramberg a. a. O. I, 4, 570 f.), versammelte sich das Capitel am 7. Dezbr. 1307 zur Wahl des neuen Erzbischofs. Die Erkenntniß, daß dem völligen Ruin des Erzstifts nur durch einen kräftigen und einflußreichen Arm vorgebeugt werden könne, bewog die Capitularen, ihre Blicke auf den Probst, den Grafen Baldewin, Sohn Heinrich's von Lützelburg und der Beatrix von Avesnes, zu richten. Erst 22 Jahre alt, hielt er sich Studien halber damals zu Paris auf und konnte, da ihm noch die Priesterweihe fehlte, nur postulirt werden. Durch Verordnung seines bei der Kurie viel vermögenden Bruders, des Grafen Heinrich, gelang es, Clemens V. günstig für den Candidaten zu stimmen. Er ertheilte Baldewin den nöthigen Dispens und consekrirte ihn am 11. März 1308 zu Poitiers, nachdem er am vorhergehenden Tage zum Presbyter ordinirt worden (vgl. überhaupt die Gesta Baldewini in den Gesta von Wyttenbach II, 184—271. verb. Honth. Prodromus 816—839. Görz, Regesten S. 64—90). Baldewin vergalt zunächst seinem Bruder die ihm erwiesene Liebe durch Erwirkung seiner Wahl zum deutschen Könige am 27. Novbr. 1308, worauf dieser nach Verleihung der Regalien 1309 die Verordnung Rudolf's von 1276 erneuerte, daß die Trierischen Vasallen innerhalb eines Jahres ihre Lehen muthen sollten, und die alten Privilegien des Stifts bestätigte (Hontheim II, 37. Günther III. nr. 34. 36). Hierauf nahm der Erzbischof vor Allem darauf Bedacht, die vielen Feinde des Landes zu versöhnen, um in Fällen der Noth ihrer Hülfe sicher zu seyn. Er verglich sich mit der Stadt Trier (Hontheim II, 35), mit Ludwig von Kirkel, Boemund von Dachstuhl u. A. (a. a. O. S. 41) und sorgte für die kirchlichen Bedürfnisse durch ausführliche Bestimmungen einer zum 28. April 1310 berufenen Provinzialsynode (s. deren Statuten bei Hartzheim, Concilia Germaniae IV, 127 sq. Hontheim II, 42 f. Blattau I. nr. 25. Scotti I. nr. 1. u. A.). So waren die Verhältnisse in kaum 3 Jahren bereits so geordnet, daß Baldewin ohne Bedenken seinen Bruder auf dem Zuge nach Italien im Herbste 1310 begleiten und bis zum Frühling 1313 entfernt bleiben konnte (s. Barthold, der Römerzug Heinrich's von Lützelburg. Königsb. 1830. 2 Bde. 8.). Am 19. März nahm er Abschied von ihm, ohne ihn wieder zu sehen, da er bereits am 24. Aug. d. J. starb. Ihm selbst aber war seitdem eine lange und thatenreiche Regierung beschieden, glänzender als die irgend eines seiner Vorgänger und kaum übertroffen von irgend einem seiner Nachfolger, so daß man ihn als den eigentlichen Gründer und Befestiger der Trierischen Herrschaft betrachten kann. Wenn man die Urkunden, durch welche sein Bruder, dann Ludwig von Bayern 1314, 1332 und Karl IV. 1346 dem Erzbischof die Regalien ertheilten (Hontheim II, 91. 118. 162. 164. Günther III. nr. 60. 183. 332. 333) und in denen die zur Erzdiöcese gehörigen Besitzungen aufgeführt sind, mit den späteren Verleihungsinstrumenten vergleicht, so erkennt man, daß im Wesentlichen der „principatus pontificalis" des Stifts von Trier bereits geschlossen und beinahe der Höhepunkt des Territoriums erreicht war. Das frühere Recht auf Zölle resp. Befreiung von denselben ward erweitert (Günther III. nr. 41. von 1310. Hontheim II, 92. 140 von 1314. 1339), die Avocation an das kaiserliche Hofgericht beseitigt (Günther III. nr. 43. 61. von 1310. 1314) und nur bei Appellation in Lehnsachen an dasselbe gefordert (Hontheim II, 176 von 1354), das Münzrecht zugestanden (Hontheim II, 87 von 1310. Günther III. nr. 359 von 1349 u. A.), die Verleihung der preces imperiales und der Freigerichte bewilligt (Hontheim II, 90. 94 von 1314) u. a. m. Seit dem Jahre 1314 hat der Erzbischof auch die Würde eines Erzkanzlers durch Gallien und im Königreich Arelate (s. Hontheim, diss. ad sec. XIII. 62. T. I. p. 632. 633. II. p. 93. Nach den Gesta Trev. ed. Wyttenbach II, 170 seit 1299.

Der Schwabenspiegel, herausg. von Wackernagel, Art. 110., legt ihm auch schon diesen Karakter bei (bei v. Laßberg, Art. 30., fehlt dieselbe; vgl. noch Vitriarius illustratus I, 1050. III, 747 sq.). Das Recht, den König zu Aachen zu krönen, sobald der Erzbischof von Köln abwesend ist, wird ihm 1315 zugesprochen (Hontheim II, 95). Die von den Vorgängern überkommenen Besitzungen erweiterte er in ausgedehntem Maße, zunächst durch neue Lehnauftragungen von Sporkenberg und Dentzenrode 1309 (Hontheim II, 37), Pomern 1313, Franken, Kettig 1318, Luxem u. a. 1326 (bei Günther a. a. O.), Senheym, Schloß und Stadt Simmern, Neuenburg, Cottenheim 1323 (vgl. Hontheim II, 101. Günther III. nr. 116. 118. 119), Beilstein, Schmiedburg 1324 (Hontheim II, 102. Günther III. nr. 126. 131), Baldeneck, Reef, Brohl, Winterburg, Schwarzerden nebst Eichenberg und Königsau 1325 (Hontheim II, 107. Günther III. nr. 129. 132. 133. 135.), Sinzig, Schrumpf 1326, Merl 1328 (a. a. O. nr. 138. 146. 153), Reyweiler und Grimburg, Sommerau u. a. 1329 (Hontheim II, 113. 114), Wildenburg, Alt-Simmern 1330 (Günther nr. 166. 170), Helferstein 1331, Geißbusch 1332, Perl und Oberluke 1334, Eller, Edigen, Arras u. a., Calbenborn 1335, Bell 1336, Illerich, Dill und die Stadt Trarbach 1338, Virnenburg, Nachtsheim u. a. 1339 (sämmtlich bei Günther a. a. O.), Alken 1340 (Urk. in Coblenz), Benndorf, Hochstetten und Johannsberg 1342, Diebelich 1343, die halbe Stadt Limburg, Betzing, Gondorf 1344, Waldeck 1345. Dreckenach und Oberfell, Clotten 1347, Mengerskirchen 1352 (a. a. O.) u. v. a. Außerdem wurde in vielen Burgen das jus aperturae erworben (vgl. z. B. bei Günther III. nr. 90. 117. 144. 176. 245. 321. 329). Durch Kauf kamen theils als Lehn, theils als Allod dazu Breidenbeil, Hottenbach (Hontheim II, 97. 123), Lutzerath, der Brühl in Mayen, der Wald Schwarzerden, die Güter Windeck und Molkenrath u. a., die hohen Gerichte zu Huntheim u. s. w., zu Münster-Mainfeld u. s. w., nebst Hatzenport, Betzing, Laufersweiler u. a., Brenn und St. Aldegund, Dickenscheit, Hennweiler, Oberhausen, Guntzenerlenberg, Rode u. a., Huntheim und Grynkamp, Vogtei zu Bruttig, Theile von Covern (für 4000, 17000 Gulden) u. a. m. (sämmtliche Urkunden bei Günther III. a. a. O.). Nicht minder bedeutend waren die Erwerbungen, welche mit dem Recht des Wiederkaufs dem Erzstift verpfändet, meistens aber nicht wieder ausgelöst wurden. Dazu gehört die Reichsstadt Boppard, welche, seit dem Jahre 1312 verpfändet, 1327 vollständig unterworfen wurde (Günther I. nr. 53. 62. 64. 92—95. 148. vgl. v. Stramberg, rheinischer Antiquarius II, 5, 569 f.), desgleichen Stalberg, Staleck, Braunshorn, Bacherach, Steg, Rheinböllen und andere Pfandstücke der Könige Ludwig von Bayern und Johann von Böhmen 1322, die Stadt Bockenheim bei Saarwerden, die halbe Burg und das Dorf St. Laurentii und Wachten-Limpach 1336, Kleynich 1338, Freudenberg 1342, Bittburg, Remig und Grevenmachern 1346, die Graffschaft Lützelburg und die Markgraffschaft Arlons (Würdtwein, nova subsidia dipl. XII, 74), die Stadt Hillesheim in der Eifel 1353 (nach Urkunden bei Hontheim, Günther und im Coblenzer Archiv). Im J. 1332 hatte König Ludwig auch sein Recht auf die Abtei Prüm dem Erzbischofe verpfändet und der Abt Diether hatte mit Zustimmung des Convents, unter Genehmigung Karl's IV., die Administration des ausgedehnten Prümer Territoriums demselben förmlich 1447 übertragen (cf. Broweri et Masenii Metropolis I, 474. Die Original-Urk. vom 18. Juni 1347 in Coblenz). Am 18. März 1339 hatte der König Eduard von England, welcher im Kriege gegen Frankreich 1338 mit Baldewin einen Subsidien- und Allianztraktat geschlossen (Günther III. nr. 239), demselben sogar auf ein Jahr die Krone Englands verpfändet (Hontheim II, 136. 141). Mit den Reichspfandschaften war nach besonderer Concession Ludwig's vom J. 1321 (Günther III. nr. 108) auch das Recht verbunden, die Beneficien zu besetzen, wozu der Eigenthümer der Pfandschaften befugt ist. Zur besseren Verwaltung ließ der Erzbischof drei Exemplare eines ordentlichen Landbuchs (Balduineum) mit vollständiger Abschrift aller Urkunden verfertigen (s. Hontheim II, 8. 9. Beyer, Urkundenbuch Vorrede S. III. IV.) und war nun auch bemüht, die Besitzungen

und Rechte des Erzstifts gegen Jedermann aufrecht zu halten. Wo es möglich war, lebte er in Frieden und suchte vorgekommene Irrungen durch Vereinbarung zu erledigen. Wer seine Verpflichtungen gegen ihn nicht erfüllte, den nöthigte er dazu oder entzog ihm die ihm verliehenen Güter. So ließ er 1342 in einer Gerichtssitzung im Palaste zu Trier dem Herzog von Brabant, dem Landgrafen von Leuchtenberg, den Grafen von Wertheim und einigen Anderen ihre erzstiftischen Lehen absprechen (Hontheim II, 148; vgl. auch Günther III. nr. 318. 322). Als der Graf von Sayn Eigenthumsrechte der Trierischen Kirche verletzte, zog der Erzbischof gegen ihn und seine Genossen zu Felde und ruhte nicht, bis die bestrittenen Rechte wieder anerkannt wurden (Hontheim, Prodromus Fol. 838. Gesta ed. Wyttenbach II. 268). Bei solcher Gesinnung wurde Baldewin in vielfache Händel verwickelt, wie 1324—1326 gegen Metz, 1327 gegen Hessen u. a. Im J. 1328 wurde er im Streite mit der Gräfin Loretta zu Sponheim auf deren Befehl von der Starkenburg aus gefangen genommen und nicht ohne Opfer ausgelöst (Günther III. nr. 155. Honth. Prodr. Fol. 833. Gesta ed. Wyttenbach II, 247). Dann folgten Kämpfe mit Daun, Sponheim, Virnenburg, Elz u. A. (vgl. die Sühnebriefe bei Günther III. nr. 160. 162. 198. 227 u. v. a.). Zum Theil handelte es sich dabei um allgemeine Interessen, die Erhaltung des Landfriedens, den Schutz für wehrlose Pilger und Kaufleute, denen Sicherheit auf den Straßen zu Wasser und zu Lande verschafft werden mußte. Für diesen Zweck schloß Baldewin besondere Bündnisse mit den Nachbaren 1331, 1334 (Günther III. nr. 172. 177. Lacomblet, Urkundenbuch III, 231), zugleich auch behufs Schlichtung der Streitigkeiten durch Austräge, wie die 1334, 1337 und seitdem von Jahr zu Jahr erneuten Verträge ergeben (Günther III. nr. 202. 229. 238 u. v. a.). Noch im Jahre 1352 mußte er wegen Straßenraubes die Burg Daun in der Eifel zerstören (Honth. Prodr. 839. Gesta ed. Wyttenb. II, 266. 267). Da er den Frieden wünschte, vermittelte er so viel als möglich in Person, so zwischen Fulda und Ziegenhain 1331 (Sahannat, hist. Fuld. p. 246), zwischen Dachstuhl und Schwarzenberg (Urk. in Coblenz), zwischen den Herzogen von Bayern 1332 (Böhmer, Wittelsbach. Regesten S. 119), zwischen Veldenz und Daun 1338, zwischen dem Kaiser und Böhmen 1339, zwischen Köln und Nassau 1340 (Lacomblet III, 276) u. a. Auch den Interessen des deutschen Reichs widmete er seine ganze Theilnahme, und er ließ es an nichts fehlen, was dazu dienen konnte, die Freiheit des deutschen Volks zu befestigen. In solcher Gesinnung verband er sich mit Heinrich von Mainz, Walram von Köln und mehreren weltlichen Fürsten zu Lanstein, die angegriffenen Ehren, Rechte und Gewohnheiten Deutschlands aufrecht zu erhalten, schloß am folgenden Tage zu Rense den Kurverein (Günther III. nr. 237) und machte Benedikt XII. davon ehrerbietige Anzeige, aber auch entschiedene Vorstellungen (s. Ficker, zur Geschichte des Kurvereins zu Rense. S. 38). So wie er sich hier eifrig für den Kaiser Ludwig verwendete, sagte er sich auch später auf Befehl des Pabstes von demselben los, als er die Gesetze der Kirche verletzte (s. Brower, Annales II, 216. Mai 1346) und trat für seinen Großneffen Karl IV. in die Schranken.

Die große Achtung, welche Baldewin allgemein genoß, und die Tüchtigkeit, welche er in der Verwaltung an den Tag legte, erregte auch in anderen Diöcesen den Wunsch, sich seiner Leitung erfreuen zu können. Als am 10. Sept. 1328 der Erzbischof von Mainz, Matthias von Bucheck, gestorben war, postulirte ihn das Capitel zum zweitenmal (zuerst 1320), und er administrirte die Erzdiöcese und Provinz zu deren großen Vortheil bis 1337 (vgl. den Art. „Mainz“ Bd. VIII. S. 711 f.). Ebenso übernahm er auf Bitte des Bischofs Walram von Veldenz 1332 die Pflege des schwer gedrückten Bisthums Speyer (s. Remling, Geschichte der Bischöfe von Speyer. I, 593) und übergab dieselbe im Mai 1337 an Gerhard von Ehrenberg, Walram's Nachfolger (s. Remling a. a. O. S. 596; verb, Urkundenbuch I, 526. II, 1 f.). Außerdem hatte er eine Zeit lang auch die Vormundschaft für die Diöcese Worms übernommen (s. Schannat, hist. episcop. Wormat. I, 394 sq. II, 768) und administrirte Prüm seit dem J. 1347

(s. oben). Uebelwollende deuteten diese Vereinigung so vieler Kirchensprengel in der Hand Eines Mannes nichts weniger als günstig, Baldewin selbst aber rechtfertigte sich dagegen und äußerte: „Deus scit, quod non ex ambitione, sed intentione pura est de dictis ecclesiis mihi cura, nimia namque fierent in his partibus disturbia, si non tegeret vel regeret dictas ecclesias manus mea" (s. Joh. Vitodurensis in Eccard, corp. hist. I, 1802, ed. Wyss. p. 89. Petrus Zittav. bei Dobner V, 474). Der Umfang der Geschäfte und Schwierigkeiten (Fehden mit den Mainzern, Thüringern u. s. w.), welche dem Erzbischof durch diese Cumulation der Aemter auferlegt waren, verhinderten ihn indeß keineswegs, der nächsten Hirtenpflicht gegen seine eigene Diöcese und das Territorium zu genügen. Es erhellt dieß aus den vielen neuen Fundationen, wie 1315 des Collegiatstifts auf dem Beatusberge bei Coblenz (s. Günther III. nr. 67), verschiedener Kirchen und Klöster (Gesta bei Hontheim 835, ed. Wyttenbach II, 250 u. A.), wie aus der reichen kirchlichen Gesetzgebung (Hontheim II, 73 f. Blattau I. nr. 26 f.). Für den Cultus publicirte er insbesondere ein Brevier 1345 (ordinarius perfectus secundum ecclesias et dioec. Trevir. per totum annum tam de tempore quam de sanctis), desgleichen einen ordinarius missarum und einen tractatus, quibus vestium coloribus uti debeat in officio divino (s. Chronik von Trier 1829. S. 316 f.). Da er unmöglich alle ihm obliegenden Geschäfte in Person wahrnehmen konnte, bediente er sich zur Abhaltung der Synoden besonderer Vertreter (1338. 1341. Hontheim II, 84. 86) und zur Verwaltung der Pontifikalien der Vikare in spiritualibus (s. von 1344, 1347. Holzer, de proepiscopis p. 37. 42). Um die Administration des Landes in weltlichen wie geistlichen Sachen besser führen zu können, theilte er die Erzdiöcese in das Ober- und Niederstift. Jenes umfaßte den südlichen Theil, die Mosel entlang bis an die Eltz, welche zwischen Carden und Kern in die Mosel fließt, mit dem Hauptorte Trier, dieses den nördlichen Theil mit Coblenz. Für die bürgerlichen Verhältnisse wurde das Land in Aemter (satrapiae) getheilt und diesen wurden die einzelnen Gemeinden untergeben. Für die geistliche Administration erhielt das Stift im Anschlusse an die bisherigen Einrichtungen fünf Archidiakonate, welche in Archipresbyterate (Ruralcapitel) zerfielen, nämlich: 1) der Archidiakonat zum heiligen Petrus in Trier mit den Capiteln zu heiligen Petrus (Burdekanat), Bittburg, Kylburg, Piesport; 2) der Archidiakonat zum heiligen Lubentius in Dietkirchen mit Dietkirchen, Wetzlar, Kirberg, Marienfels, Heiger und Cunostein-Engers; 3) der Archidiakonat St. Castor zu Carden mit Zell, Ochtenbung, Boppard; 4) der Archidiakonat St. Agatha zu Longuion mit Longuion, Luxemburg, Ivoy, Carignan, Bazeille, Jurigny, Arlon, Mersch; 5) der Archidiakonat zum heiligen Mauritius in Tholey mit Perl, Remig, Merzig, Wadrill (vgl. Broweri et Masenii Metropolis I, 81 sq.). Den Archidiakonen wurde die ordentliche Visitation ihres Sprengels aufgetragen, wozu in besonderen Fällen noch eine strenge außerordentliche kam (s. z. B. für den Archidiakonat Longuion nach Verordnung vom 21. März 1340). Die Gerichtsbarkeit übten in strittigen und Disciplinarsachen die Archidiakonen unter dem Official schon seit dem 13. Jahrhundert, während sie andere Funktionen im Auftrage des Bischofs vollzogen (vgl. Citate bei Hontheim, diss. ad saec. XIII. §. VIII. ad saec. XIV. §. 11. in der hist. dipl. I, 639. II, 8). Nach der Eintheilung in das Ober- und Niederstift wurden zwei Officiale bestellt.

Nachdem Baldewin nach Weinachten 1353 an dem Reichstage Karl's IV. zu Mainz Theil genommen und unterm 8. Januar 1354 die Bestätigung verschiedener Privilegien, darunter auch die Befugniß, die Reichslehen im Erzstift und eine Meile umher zu vergeben, erhalten hatte (s. Hontheim II, 176 f.), starb er drei Tage nach seiner Rückkehr in Tours am 21. Januar und hinterließ seinem Nachfolger das Erzstift in dem blühendsten Zustande, zu welchem er es aus der schwierigsten Lage erhoben hatte. Das Capitel erkor am 3. Februar Boemund II., Herrn von Saarbrücken-Ettendorf, Archidiakonus zu Trier und Eleemosinarius zu Metz. Derselbe begab sich sofort an den

päbstlichen Hof und erhielt von Innocenz VI. die Confirmation, obschon die Curie sich eigentlich die Besetzung der Trierischen Stelle schon bei Lebzeiten Baldewin's für die nächste Vakanz vorbehalten hatte. Boemund war bereits im höheren Alter, von gereifter Einsicht und Rath Karl's IV., der, wie früher, auch jetzt sich seiner fortwährend zu den Reichsverhandlungen bediente. Die Machtstellung, welche Trier nunmehr eingenommen, fand nicht wenige Neider, so daß der Erzbischof in viele Fehden verwickelt wurde, aus denen er aber um so mehr siegreich hervorging, als er nicht nur die alten Bündnisse festhielt, sondern durch neue vermehrte (vgl. die Dokumente bei Hontheim II, 182 f.). Zwar bestellte er sich gleich anfangs Nikolaus von Arle, Bischof von Accon, zum Generalvikar für die Pontifikalien (s. a. a. O. S. 181), doch wurde ihm überhaupt das Amt zu schwer und er ernannte deshalb am 4. April 1360 (nach den Original-Urkunden zu Coblenz) den Domherrn von Mainz, Cuno von Falkenstein, welcher schon seit 1346 unter Erzbischof Heinrich von Virnenburg 9 Jahre das Erzstift Mainz verwaltet hatte, zu seinem Coadjutor und resignirte zu dessen Gunsten zwei Jahre später. Nachdem am 8. Aug. 1362 die Competenz für ihn festgestellt war, begab er sich nach Saarburg, wo er bis zu seinem Tode (10. Febr. 1367) seinem Nachfolger mit seinem weisen Rathe diente (s. Gesta Trev. ed. Wyttenbach II, 271 f.; v. Stramberg, rheinischer Antiquarius II, 5, 26 f.). Cuno (1362 bis 21. Mai 1388), bisher nur Diakonus, erwarb gemäß päbstlicher Erlaubniß vom 30. Mai 1362 die Priesterweihe und die Consekration und unterzog sich sodann der Regierung mit eben so entschiedener Energie, als günstigem Erfolge. Die allgemeinen Interessen des Reiches nahm er im Bunde mit den beiden anderen geistlichen Kurfürsten, deren gegenseitiges Verhältniß durch die goldene Bulle 1356 näher bestimmt wurde, aufs lebhafteste wahr. In Bezug auf Trier erkannte das Gesetz als herkömmlich an, daß der Erzbischof von Trier bei der Königswahl zuerst seine Stimme abzugeben habe u. A. (vgl. den Art. „Mainz" Bd. VIII. S. 713; verb. Vitriarius illustratus III, 750 sq.). Auch die Union wegen Erhaltung des Landfriedens wurde erneuert und erweitert und gegen Störer desselben ohne Ansehen der Person mit allem Ernste eingeschritten. Ueber den Herzog Wenceslaus von Lützelburg und seine Amtleute, welche den Klerus drückten, ließ er ohne Weiteres den Bann verhängen (den 24. Febr. 1376. Urk. in Coblenz). Im Jahre 1371 zwang er den Grafen Wilhelm von Wied, den den Kaufleuten durch Räubereien zugefügten Schaden wieder zu ersetzen und, bis dieß geschehen, ihm die Herrschaft Dyrdorf zum Pfande zu geben (Hontheim II, 251). Zur Förderung des Handels ertheilte er Lombarden, welche sich in Oberwesel niederließen, ein Schutz- und Handelsprivilegium im Jahre 1376 (Hontheim II, 276) und untersagte dem Grafen Wilhelm von Katzenelbogen, den vor seinem Schlosse zu Goarshausen errichteten Rheinzoll zu erheben, 1378.

Die Besitzungen des Erzstifts waren zwar im Laufe der Zeit weit ausgedehnt, aber keineswegs innerhalb seiner Gränzen geschlossen. Cuno suchte daher so viel als möglich zu ergänzen und erwarb theils durch Kauf, theils durch Auflassung, Verpfändung u. s. w. Theile der Herrschaft Beilstein 1363, Molsberg 1365, Renten der Herrschaft Valendar 1366, Gappenach 1368, Ulmen 1371, Bridel, Theile von Covern, Arenfels und Hoyngen 1372, Kirchpurg, Hoenstaden, Mayensfelden, Arweiler, Dausenau 1373, Rechte in Münster-Mainfeld, Thombe, Londhe und Bovenheimer-Berg nebst Pollenz, Limburg 1374, Senheim, Königstein, Neufalkenstein, Hofheim und Norings 1375, einen Theil von St. Wendel und Liebenburg, St. Goar, Schweich und Mähring zur Hälfte 1381, Schöneck (um 34000 Gulden vom Herzog von Luxemburg verpfändet) 1384, einen Theil von Neumagen 1385. Die mit der Stadt Trier aufs Neue entstandenen Streitigkeiten wurden 1365 und 1377 schiedsrichterlich gehoben; gegen die jährliche Abgabe von 3000 Pfund hatte außerdem 1367 der Erzbischof die Vertheidigung der Stadt übernommen. Die treffliche Verwaltung Cuno's erkannte man allgemein an, so daß 1363 der apostolische Stuhl ihn zum Administrator von Köln ernannte, 1366 Erzbischof Engelbert ihn zum Coadjutor erkor und nach desselben Tode das Ca-

pitel ihn 1368 zum Prokurator und General-Administrator in spiritualibus et temporalibus erwählte, als welchen Urban V. ihn 1369 und 1370 bestätigte. Bis zum 2. Juli 1371 blieb er in dieser Stellung (vgl. noch den Art. „Köln" Bd. VII, 782 a. E. 783). Im Februar 1371 hatte ihn auch das Domcapitel zu Mainz zum Nachfolger des Erzbischofs Gerlach erkoren (s. d. Art. „Mainz" Bd. VIII. S. 713 a. E.), doch lehnte Cuno diese Stelle ab. Die Abtei St. Maximin hatte er bereits 1367 gemäß Vertrags vom 11. Februar übernommen, auch war 1376 und 1380 die Vereinigung wegen Incorporirung des Fürstenthums Prüm mit den Tafelgütern erneuert worden. Für die bessere Dotation der vorhandenen, für die Stiftung neuer Kirchen und Beneficien war der Erzbischof während seines ganzen Lebens aufs eifrigste bemüht, wie aus zahlreichen noch vorhandenen Urkunden erhellt. Als das große Schisma in der Kirche entstand, trat derselbe auf die Seite Urban's VI. und vermochte den König Wenzel und die Stände des Reichs auf dem am 27. Februar 1779 zu Frankfurt geschlossenen Verein sich für denselben und gegen Clemens VII. zu erklären (s. Hontheim II, 286 f.). Kränklichkeit bewog ihn endlich, beim päbstlichen Stuhle auf Entbindung von seinem Amte anzutragen. Am 6. Januar 1388 genehmigte Urban VI. seinen Rücktritt und beauftragte den Erzbischof Friedrich von Köln und die Aebte von St. Maximin und St. Marien bei Trier, mit ihm deßfalls zu verhandeln. Er selbst bezeichnete seinen Großneffen W e r n h e r von Falkenstein, Archidiakonus, Probst von St. Florin zu Coblenz und St. Paulin zu Trier, als seinen Nachfolger und starb bald, nachdem derselbe die Regierung angetreten (3. April 1388 bis 4. Oktober 1418). Man vergl. über Cuno die Gesta im Prodromus 840 sq.; bei Wyttenbach II, 273 f.; v. Stromberg a. a. O. II, 4, 34 f.; und über Wernher Prodromus 847; bei Wyttenbach II, 289 f.; v. Stramberg a. a. O. II, 4, 153 f. — Die Verhältnisse, unter welchen Wernher dem Erzstift vorstand, waren höchst schwierig, die Zustände in Kirche und Staat unsicher und zerrüttet. Fehde folgte auf Fehde, und die dagegen geschlossenen Bündnisse mit den benachbarten Fürsten konnten die fortwährenden Verletzungen des Landfriedens nicht verhindern. Das Capitel, ohne dessen Mitwirkung der Erzbischof gefolgt war, erklärte sich mit seiner Verwaltung unzufrieden, behauptete, daß derselbe wegen Krankheit und Geistesabwesenheit nicht im Stande sey, dieselbe weiter zu führen, und wendete sich 1399 an Bonifacius IX. mit der Bitte, den Bischof Friedrich von Blankenheim von Utrecht zum Coadjutor zu bestellen (Hontheim II, 311; vgl. 338), nachdem derselbe unterm 3. März d. J. versprochen hatte, für den Fall seiner Annahme die Briefe, welche das Capitel ihm vorlegen werde, zu acceptiren und vor dem Antritt des Amtes zu vollziehen (Urk. in Coblenz). Diese Verhandlungen blieben aber ohne Erfolg, denn Wernher verwaltete das Stift, wie bisher so auch ferner und nahm ebenso an den politischen wie kirchlichen Zeitbegebenheiten persönlich lebendigen Antheil. Im Jahre 1400 war er bei den Vorberathungen mit thätig, welche behufs Erledigung der Gebrechen von Staat und Kirche zu Frankfurt gepflogen wurden (Gudenus, Codex III. p. 652), fehlte auch nicht bei der zu Lahnstein ausgesprochenen Absetzung des Königs Wenzel, bei der Wahl Ruprecht's, 1410 bei der Wahl Sigismund's, der ihn im folgenden Jahre selbst zu seinem Vertreter in Reichsangelegenheiten ernannte und im J. 1414 ihm alle bisherigen Vorrechte und Besitzungen confirmirte (Günther IV. nr. 66), wie auch Gregor XII. ihm am 23. Juni 1412 (Orig.-Urkunden in Coblenz) die Legation in der Trierischen Kirchenprovinz wieder auftrug. Im Mai 1417 bestätigte er auch mit den übrigen Kurfürsten das Bündniß, welches Sigismund mit Heinrich von England wegen Ausrottung der Ketzerei und Reformation der Kirche abgeschlossen hatte. Das seit Alters im Trierischen hergebrachte jus spolii am Nachlaß der Geistlichen (vgl. die Urkunde von 1152 bei Beyer S. 620), auf welches durch Ertheilung der erzbischöflichen Licenz zur Errichtung eines Testaments zu Gunsten einzelner Kleriker fortwährend verzichtet worden war, nahm unter Wernher ein Ende, indem auf seinen Antrag Bonifacius IX. am 27. Mai 1397 jenen Mißbrauch aufhob (Hontheim II, 302.

Blattau I. nr. 44.) und er selbst unter 6. Februar 1398 dem gesammten Klerus des Stifts die Befugniß zur Errichtung von Testamenten schlechthin ertheilte und am 11. März 1402 näher deklarirte (Hontheim II, 303. Scotti I. nr. 11. Blattau I. nr. 45. 47.). Auch erwarb er sich ein Verdienst durch Erlaß einer neuen und verbesserten Gerichtsordnung für das weltliche Gericht zu Trier den 25. August 1400 (Hontheim II, 312). Die bisherigen Besitzungen des Landes erhielten unter ihm neuen Zuwachs durch Marenfeld, Bettenfeld, den Wald Hoynscheid 1388, die Hörigen von Bliescastel, ein Viertel von Dussenau, Nieder-Selters, Bertrich u. a. 1391, drei Theile von Valendar 1392, Theile von Daun nebst der Vogtei zu Cröv, Ryl, Kynheim, Kynheimerburen, Bengel und Kynnel 1398, Stadt und Herrschaft Limburg 1408, ein Viertel von Eltz 1410, Wildenburg 1411 u. a. Dagegen wurden die dem Erzstift früher pfandweise überlassenen Gerichte zu Münster-Mainfeld, Tombe u. s. w. 1412 wieder, freilich nur auf wenige Jahre, eingelöst (Günther IV. nr. 49. 88). Ueber Ulmen, Wernhersed und Andernach kam im Jahre 1409 ein Vergleich mit dem Erzbischof von Köln zu Stande (Hontheim II, 350).

Zum Nachfolger Wernher's wählte das Capitel den Neffen desselben, den Dompropst Otto von Ziegenhain (13. Oktober 1418 bis 13 Februar 1430), verpflichtete denselben aber durch eine Wahlcapitulation zur Sicherung seiner eigenen und des Landes Rechte (Günther IV. nr. 82). Nachdem Otto 1423 zur Ergänzung der Statuten Baldewin's auf einer Provinzialsynode die erforderlichen Festsetzungen getroffen (Hontheim II. 367 f. Hartzheim, Conc. germ. V, 223. Blattau I. nr. 48.) und ohne Wissen des Capitels 1415 eine Wallfahrt nach Jerusalem unternommen (Gesta bei Wyttenbach II, 312. 313), entstanden zwischen ihm und dem Capitel Conflikte, welche zur Cassation der Wahlcapitulation durch den päbstlichen Legaten Cardinal-Bischof Heinrich von Winchester 1426 und zur Aufstellung einer neuen Ordnung 1428 führten (Blattau I, 245). Das Territorium wurde 1421 und 1424 durch den Kauf der Hälfte von Sinzig und Remagen erweitert (die andere Hälfte erwarb Köln 1425, weshalb beide 1426 einen Burgfrieden deshalb beschlossen (s. Günther nr. 102. 120. 128), so wie durch den Georgenhof zu Hönningen, Güter zu Hammerstein und Irrlich 1421, das Dorf Schmitt 1428, Güter und Gerichte zu Edinger, Eller, Urschmitt u. s. w. 1429. Im Auftrage Martin's V. und Otto's confirmirte Joh. Rhode, Abt von St. Matthias (seit 1421) die Klöster des Erzstifts, hielt einen Convent zu St. Maximin, dem 58 Aebte der Rheinlande, Frankreichs und der Niederlande beiwohnten, und entwarf die Reservationspunkte, welche die Grundlage für die Bursfelder Corporation bildeten (vergl. Gesta im Prodromus 848, bei Wyttenbach III, 315; s. d. Art. Bd. II, 462; Gieseler, Kirchengeschichte II, 4, 274, und über Otto überhaupt auch v. Stramberg a. a. O. II, 4, 163 f.). Acht Tage nach Otto's Tode wurde die vom Capitel neu redigirte Wahlcapitulation bei der Chur eines neuen Erzbischofs zum Grunde gelegt. Das Capitel einigte sich aber nicht über die Person, indem ein Theil sich für Udalricus von Manderscheid, Domdechanten von Köln und Trierischen Archidiakonus zu Tholey, ein anderer für Jacob von Sirk, Domscholasticus zu Trier und Dompropst zu Würzburg, entschied. Obgleich der letztere die Majorität der Stimmen gewonnen hatte, gelang es doch dem ersteren, vom Erzbischof von Köln, Dietrich von Mörs, Philipp von Burgund, den Grafen von Virnenburg u. A. kräftig unterstützt, die Verwaltung des Stifts zu erhalten, zumal Jacob sich bereit erklärte, gegen eine bestimmte Abfindung zurückzutreten. Um die Sache zum Abschluß zu bringen, begaben sich beide Competenten zum Pabste Martin V., der ihnen jedoch die Bestätigung versagte und Raban von Helmstedt, Bischof von Speyer, zum Erzbischof ernannte (April 1430 bis 17. April 1439). Man s. Remling, Geschichte der Bischöfe von Speyer. Bd. II. S. 6 u. flg. Jacob fügte sich dieser Entscheidung, weshalb Eugen IV. ihm eine jährliche Pension zuwies (Hontheim II, 379 von 1432), dagegen nicht Udalricus, der vielmehr mit seinen Bundesgenossen, denen er noch besondere Gunst auf Kosten des Landes erwies (vergl.

z. B. Günther IV. nr. 152. 159.), das Erzstift schwer heimsuchte (vergl. den Bericht in den in Münster befindlichen Kindlinger'schen Handschriften Bd. I. LIII. Fol. 42 sq. und die Trierische Chronik von 1824. S. 32 f. 49 f. 97 f.). Der Pabst und der Kaiser, wie der Kurfürst von der Pfalz, waren auf Raban's Seite, für den sich endlich auch das von beiden Parteien um seine Entscheidung angegangene Concil von Basel erklärte (Hontheim II, 377. 380 f.). Der Pabst schritt gegen die Anhänger des Udalricus im Capitel ein, Raban selbst sprach über Alle, die demselben ferner Hülfe leisten würden, den Bann aus, und so gelang es endlich im J. 1436, den Streit durch einen Schiedsspruch der Erzbischöfe von Mainz und Köln und des Bischofs von Worms zu beendigen (s. Würdtwein, nova subsidia diplom. II. 52 sq.). Raban wurde als Erzbischof anerkannt, Udalricus mit einer Pension abgefunden; doch starb er noch in demselben Jahre. Die Regierung Raban's selbst war aber dem Lande nichts weniger als ersprießlich. Schon 1435 hatte er, um sich Gehülfen zu verschaffen, die Brüder von Schöneck mit der 1424 nach erfolgter Apertur dem Stift incorporirten Herrschaft Kempenich belehnt (vgl. Günther III. nr. 156), dann erkaufte er von den heftigsten Feinden, den Grafen von Virnenburg, den Frieden für 30000 Gulden (s. a. a. O. nr. 167.) und bürdete dem Lande überhaupt während der drei Jahre seiner Regierung eine Schuldenlast auf, deren Betrag bis auf 400000 Goldgulden veranschlagt wird, zu deren Deckung er Stiftsgüter verpfändete. Vom Bischof Johannes von Lüttich hatte er eine Anleihe von 60000 Gulden gemacht, zu deren Tilgung sich dieser 1438 die Coadjutorie in weltlichen Sachen ausbedungen, welche auf Raban's Antrag auch der Pabst bestätigte. Indessen mußte Johannes doch auf dieses Amt verzichten, da Raban selbst mit Genehmigung des Pabstes (s. Remling, Urkundenbuch zur Geschichte der Bischöfe von Speyer 2, 214) resignirte und Jacob I. von Sirk (April 1439 bis 28. Mai 1456) mit seiner und des Capitels Zustimmung succedirte, nachdem ihm selbst noch eine ausreichende Pension bewilligt war (vgl. Gesta von Wyttenbach II, 319 f.; v. Stramberg a. a. O. II, 4, 174 f.). In jeder Beziehung waren die Umstände, unter welchen Jacob die Regierung antrat, höchst schwierig. Da das Land so schon verschuldet war, sah sich der Erzbischof genöthigt, wiederholte Schatzungen auszuschreiben, was ihn sehr unbeliebt machte, doch verfuhr er dabei in Uebereinstimmung mit dem Capitel, dessen Majorität auf seiner Seite stand. An eine Tilgung der Schulden war nicht zu denken; nur die Pfandschaft auf Hammerstein vermochte er 1455 zu lösen (Günther IV. nr. 250. verb. nr. 239), und außerdem brachte er die Herrschaft Kempenich ans Stift zurück, indem Johann von Schöneck 1453 darauf verzichtete (a. a. O. nr. 244; verb. 246), auch wurde die Herrschaft Schöneck, welche 1384 nur mit dem Rechte des Wiederkaufs erlangt war, definitiv erworben (Hontheim II, 419). Die Irrungen innerhalb der Kirche selbst und die Conflikte mit dem Staate nahmen Jacob völlig in Anspruch. Er betheiligte sich zunächst an dem Kurverein vom 11. November 1439, der durch die Spaltung zwischen Eugen IV. und dem Concil von Basel veranlaßt war (Günther IV. nr. 178; Lacomblet, Urk. IV, 277) und stand auf der Seite des Concils (vergl. das Schreiben des Concils von 1441 bei Hontheim II, 390) gegen Eugen IV. Daher entschied er sich auch für Felix V., welcher ihm 1443 seine Gunst durch Ueberreichung von 10000 Gulden aus den Zehnten und anderen Einnahmen Sachsens an den Tag legte (Hontheim II. S. 396), auch das alte Privilegium wegen Besetzung des Stuhles von Trier durch freie Wahl erneuerte (Blattau I. nr. 55). Dagegen dekretirte Eugen IV. am 9. Febr. 1445 seine und des Erzbischofs Dietrich von Köln Absetzung (Hontheim II, 406) und ernannte Johann von Cambray zum Nachfolger Jacob's. Die Folge davon war ein neuer Kurverein 1446 (Günther IV. nr. 217; verb. Gudenus, Codex diplom. IV, 290) und nach fortgesetzten Verhandlungen die Restitution der entsetzten Erzbischöfe. Am 5. Februar 1447 (Hontheim II, 408) hatte schon Eugenius IV. dazu die Hand geboten, doch kam es erst unter Nikolaus I. zur Ausführung (s. Urkunden vom 9. Sept. und 4. Dezember 1447 in Coblenz; vgl. Görz, Regesten S. 186). Bei Gelegenheit

des Jubiläums im J. 1450 begab sich Jacob nach Rom, wo ihm Nikolaus V. mannichfache Gnaden erwieß (Hontheim II, 408 f.), auch später die Genehmigung zur Errichtung einer Universität in Trier ertheilte (am 2. Februar 1454. Hontheim II, 417). Mit Kaiser Friedrich III. stand der Erzbischof von Anfang an in gutem Vernehmen. Im Jahre 1442 ertheilte ihm jener die Regalien und bestätigte zehn Jahre darauf, nachdem er die Kaiserwürde empfangen, die alten Rechte und Privilegien des Erzstifts (Hontheim II, 393. Günther IV. nr. 240). Aus der Regierungszeit Jacob's verdienen noch die 1449 erlassene geistliche Gerichtsordnung, wie die neuen Statuten des Domcapitels und des Collegiatstifts St. Castor zu Coblenz von 1451 erwähnt zu werden (s. Blattau I. nr. 58. 60. verb. 56. 57). Beim Herannahen des Todes des Erzbischofs schlossen die mit seinen und des Capitels Schritten unzufriedenen Adeligen und Städte am 10. Mai 1456 eine Union (s. Lünig, spicileg. eccles. Contin. I, 233. Hontheim II, 423), nach welcher dieselben, gegenüber der einseitigen Wahlcapitulation des Capitels, „keinen neuen Herrn empfangen und aufnehmen" wollten, „er enhab dan zuvor geredt, gelobd und geswʋoren nach alter löblicher Gewohnheit und Herkommen alle Manne, Getreue und Untersassen des Stiffts, geistliche und werentliche, edelen und unedelen bei Rechten und bei herbrachten löblichen Freyheiten und guten Gewohnheiten zu lassen und zu handhaben — — —, sollen noch wollen wir keinen vor unsern Herrn uffnehmen, wir ansein dann zuvor glaublich unterweiset, daß er sich dem Domcapitul und anderen nit forter verbonden habe, mit Eyden, Geloben oder einigen anderen Versicherungen, dann zu Nutze, Heil und Wolfahren des Stiffts und seiner Undersassen." Als nach dem Abscheiden Jacob's das Capitel nach Beseitigung Diether's von Isenburg durch Compromiß **Johannes** II., Markgraf von Baden, postulirt hatte (21. Juni 1456 bis 9. Februar 1503), cassirte der Kaiser am 18. April 1457 die Union der Stände, als im Widerspruche mit der goldenen Bulle (Hontheim II, 428), und dasselbe that auch Calixt III. (Lünig l. c. 236), der den erst 22 Jahre alten Erkorenen dispensirte und genehmigte, daß er nach vollendetem 27. Jahre zum Erzbischof consekrirt werden dürfe. In Folge einer neuen Dispensation Pius II. von 1461 verschob er übrigens die Consekration bis nach zurückgelegtem 30 Jahre (s. Görz, Regesten S. 221). Im J. 1458 ertheilte der Kaiser ihm die Regalien (Günther IV. nr. 265), befreite die Trierischen Unterthanen von den westfälischen Freigerichten, genehmigte die Appellation von den Untergerichten an ein zu begründendes Trierisches Hofgericht und sicherte ihm die erledigte Reichslehn bis zu 3000 Gulden zu (Hontheim II, 432 f). Johann selbst nahm nun darauf Bedacht, seine Kräfte durch Bündnisse mit den Nachbaren zu erhöhen (mit Köln, Burgund, Jülich, Berg, Hessen u. A.), frühere Differenzen zu erledigen und die eingerissenen Unordnungen im weltlichen wie kirchlichen Regimente zu beseitigen. Die unter seinem Vorgänger genehmigte Stiftung der Universität Trier kam 1472 zur Vollziehung, und auf Antrag des Erzbischofs ertheilte Sixtus IV. am 26. Mai 1474 derselben besondere Privilegien und genehmigte die Incorporation verschiedener Stiftspräbenden und Pfarreien zu ihrem Unterhalte (s. Trierische Chronik von 1829 S. 88—94). Für den Gottesdienst ließ er ein neues Missale und Breviarium ausarbeiten, von denen jenes 1498 zu Köln, dieses 1501 und 1502 zu Basel im Drucke erschien. Schon im Jahre 1458 hatte Nikolaus Cusanus das Hospital zu Cues gegründet (Hontheim II, 435 f. Blattau II. nr. 1.). Vorzüglich kam es aber nun darauf an, die seit Raban erfolgte Schmälerung der Besitzungen wieder aufzuheben. Durch Kauf, Tausch und Einlösung von Pfandschaften ward dem theilweise entsprochen (vgl. die Urkunden bei Günther IV. und die Uebersicht in der Vorrede daselbst S. 49, so wie die Nachweisungen bei Görz a. a. O.). Die Stadt Boppard, welche den Gehorsam aufgesagt hatte, ward 1497 vollständig unterworfen (Hontheim II, 501 f.). Auch Maximilian ertheilte gleich nach der Annahme der Königswürde 1486 die Erneuerung der alten Privilegien (Günther IV, 671 Anm.), über das Recht bei der Königswahl selbst einigte sich der Erzbischof mit dem von Köln 1488 (Hontheim II, 474). Im Jahre 1499 nahm Johann

seinen Großneffen Jacob II. von Baden zum Coadjutor an (Hontheim II, 497), wofür die Kosten in Rom, 20000 Gulden, im J. 1500 geborgt werden mußten (s. a. a. O. S. 525). Man vergl. noch überhaupt Gesta im Prodrom. 853 sq. bei Wyttenbach II, 336 f. v. Stramberg a. a. O. II, 5, 577 f. 650 f. Görz a. a. O. beim 15. December 1499, 16. Januar, 30. Juni 1500, 21. Januar 1503). Als Johann gestorben war, entstand wegen der Nachfolge noch Bedenken, indem ein Theil der Capitularen Georg, Pfalzgrafen bei Rhein und Domprobst zu Köln, begehrte; doch trug Jacob den Sieg davon (3. März 1503 bis 27. April 1511).

Bereits ein Jahr vorher, am 4. März 1502, hatten Adel und Städte ihre 1457 für nichtig erklärte Union erneuert (Hontheim II, 556 f.). Die Folge davon war, daß der Pabst selbst die Wahlcapitulation und den dem Capitel zu leistenden Eid des Erzbischofs einer Revision unterwerfen ließ und theilweise änderte (a. a. O. II, 568 f.; verb. diss. ad saeculum XV. §. VII. a. a. O. 323. 324. Marx, Geschichte I, 294 f.). Die Bemühungen Jacob's, der noch immer schwer gedrückten Lage des Landes wieder Abhülfe zu verschaffen, hatten nur geringen Erfolg. Der Heimfall der Herrschaft Schöneck brachte auch keinen Vortheil, da dagegen die Herrschaft Kempenich verpfändet werden mußte (Günther V. nr. 47). Unter dem folgenden Erzbischofe Richard Greiffenklau von Volrats, bisher Domcantor (14. Mai 1511 bis 13. März 1531) dauerten die Schwierigkeiten fort und wurden durch die reformatorischen Bewegungen im Stifte, jedoch mehr in politischer als in kirchlicher Hinsicht, nicht wenig vergrößert. Der Katholicismus befand sich beim Beginn der Reformation in vollster Herrschaft. In den Jahren 1512 und besonders 1515 hatte die öffentliche Verehrung des heiligen Rockes unter einer Betheiligung von mehr als 100000 Pilgern in Trier stattgefunden, nachdem Leo X. denjenigen, welche sich zur Ausstellung der Reliquien dorthin begeben würden, große Indulgenzen verheißen hatte (vgl. die Bulle vom 26. Januar 1514 bei Brower. Hontheim, hist. Trev. II, 591. Blattau II. nr. 9. verb. Günther V. nr. 72). Kaiser Maximilian war selbst nach Trier gekommen (vgl. v. Stramberg, rheinischer Antiquarius I, 2, 343 f.), erließ aber von Innsbruck den 7. März 1515 an den dortigen Magistrat die Verfügung, daß kein Geld für Indulgenzen verabfolgt werden solle, wozu der Kaiser nicht seine besondere Einwilligung gegeben haben würde (s. Trierische Chronik von 1820 S. 23). Durch den Ablaß sollten nämlich die Mittel gewonnen werden, um die, großer Reparaturen bedürftige Domkirche herzustellen, und besondere Commissarien waren für diesen Zweck bestellt, um die Indulgenzen zu verkünden (vgl. Günther a. a. O. S. 181 Anm.). Gleichzeitig mit der Ertheilung der Ablaßbulle gab der Pabst eine Bulle zur Confirmation der alten Privilegien, Statuten und Gewohnheiten der Trierischen Kirche (Hontheim II, 593. Blattau II, nr. 10.) und 1515 erwies er sich dem Erzbischof gnädig, indem er den Tafelgütern desselben die Probstei von Münster-Mainfeld und die Gefälle des aufgelösten Nonnenklosters Marienburg bei Zell einverleibte (Hontheim II, 599. 604. Günther V. nr. 79—81). Außer der streng römischen Gesinnung stand der Einführung der evangelischen Reformation hindernd entgegen, daß das Interesse der Mächtigeren im Lande das Fortbestehen der alten Religion und Verfassung wünschenswerth machte. Der Adel hatte als solcher allein die Anwartschaft auf die Stellen im Capitel (noch 1514 bestätigte Leo X. das bisherige feste Herkommen; s. Hontheim II, 593) und damit zur erzbischöflichen Würde selbst; auch waren ihm die höchsten Aemter in der geistlich-bürgerlichen Verwaltung des kirchlichen Staates vorbehalten. Durch die Aufhebung der geistlichen Regierung wäre ihm dieser Vorzug verloren gegangen. Anders stand es freilich bei einem Theile der Bürgerschaft, welche aber dem energischen Erzbischofe gegenüber nicht mächtig genug war, um sich besondere Vortheile zu erringen. Richard war mit Luther auf dem Tage zu Worms in persönliche Berührung gekommen, aber beide waren einander fremd geblieben und die Grundsätze des Reformators hatten auf den Erzbischof keinen gewinnenden Eindruck gemacht. Ihm drängte sich auch sogleich die Nothwendigkeit auf, die an die Reformation sich an-

lehnenden politischen Bewegungen zu unterdrücken, wie die Angriffe des mit ihm mütterlicherseits verwandten Franz von Sickingen 1555 (vergl. Broweri Annales lib. XX. nr. 81—104. Gesta edd. Wyttenbach II, 356 sq. nebst den dazu gehörigen Anmerkungen im Anhange des 2. Bandes; Günther V. nr. 86.; Trier. Chronik Jahrg. 1820 S. 81 f. 134 f. 153 f. 178 f.), die Aufstände der Bauern 1515 und die noch nach größerer Freiheit strebende Stadt Trier 1527. Die von der letzteren verlangte Aufhebung der Steuerfreiheit der Güter des Klerus wurde zwar nicht ausgesprochen, doch suchte Richard, schon um nicht in den Einnahmen zu sehr verkürzt zu werden, für die Zukunft den Erwerb von Grundstücken seitens der todten Hand zu beschränken (s. Edikt vom 15. Juli 1528 bei Hontheim II, 619. Scotti I. nr. 58). Was in dem eigenen Stiftsgebiete möglich war, ließ sich jedoch in den Herrschaften, die nur der geistlichen Autorität des Erzbischofs unterlagen, nicht durchsetzen. (Man vgl. wegen der Details Jacobson's Geschichte der Quellen des Kirchenrechts von Rheinland und Westfalen. Königsb. 1844.) Hier drang vielmehr die Reformation bald durch, wie namentlich in Hessen, in Nassau-Weilburg, wo seit 1527 der Erzbischof vergebens die Entlassung des evangelischen Hofpredigers forderte, und anderwärts. Vor der Neuwahl nach Richard's Tode mußten die Mitglieder des Capitels beschwören, daß jeder von ihnen, der etwa gewählt würde, an folgendem Satze festhalten werde: „Novam religionis sectam in diocesim inducendam nulla ratione aut persuasione permittemus", und nach der Wahl leistete der bisherige Domprobst Johannes III. von Metzenhausen (vom 27. März 1531 bis 27. Juli 1540) zugleich den Eid: „Item in reformationibus ecclesie Romane vel causse scismatis nulli partium adherebo, nisi prius capitulo requisito." Das Bedürfniß der Reformation selbst, welche er im Sinne des mit ihm befreundeten Erzbischofs Hermann von Köln (s. den Art. Bd. V. S. 763 f.) auszuführen nicht abgeneigt schien, vermochte er jedoch nicht zu befriedigen. Zu dem am 25. Juni 1540 zu Hagenau zu eröffnenden Religionsgespräche hatte er sich noch eingefunden, starb hier aber plötzlich an einem Schlaganfalle. Dem Lande erwarb er im Jahre 1534 durch Kauf die hessische Hälfte von Diez, Eller, Alten-Weilnau, Kamberg und Rosbach, auch verwendete er gemachte Ersparungen zu bedeutenden Bauten. Um die Universität Trier zu heben, ließ er von Clemens VII. die alten Privilegien bestätigen (8. Oktober 1532; s. Hontheim II, 628) und gewann als tüchtige Lehrer die Dominikaner Ambrosius Pelargus, Justinus Gobler u. A. Auch um die geistliche wie weltliche Rechtspflege machte er sich durch den Erlaß mehrerer Verordnungen verdient (s. Scotti I. nr. 66. 68. Blattau II. nr. 16—18); bemerkenswerth ist auch die Festsetzung von 1532, daß römische Briefe nicht vollzogen werden sollten, ehe er dieselben approbirt habe (Hontheim II, 626. Scoti I. nr. 63. Blattau II. nr. 15).

Unter Johannes IV., Ludwig von Hagen, Domprobst (9. August 1540 bis 23. März 1547) fiel ein Viertel der Herrschaft Diez und die Herrschaft Monreal an das Stift zurück, auch erlangte dasselbe durch Vertrag mit dem Kurfürsten Friedrich von der Pfalz 1545 die Trierischen Lehen auf der linken Moselseite, namentlich die ganze Pellenz, welche die (im Jahre 1546 ausgestorbenen) Grafen von Virnenburg von ihm zu Afterlehen trugen, für 22000 Gulden (Günther V. nr. 133. verb. nr. 136). Die Reformation beschränkte der Erzbischof auf Kirchengebete und ein Edikt über die Verbesserung der Sitten des Klerus (20. März 1542; Hontheim II, 684. Scotti I. nr. 71. Blattau II. nr. 20 f.) und Absendung des Professors Pelargus als Bevollmächtigten zum Concil von Trient 1546. Dieses selbst, das Interim und die demselben folgenden Ereignisse nöthigten dagegen Johannes V. von Isenburg, vorher Chorbischof (20. April 1547 bis 18. Febr. 1556) zu entschiedenerem Eingreifen. Er begann mit einer allgemeinen Visitation und hielt nach derselben 1548 eine Diöcesan- und 1549 eine Provinzialsynode (s. Jacobson's Geschichte a. a. O. S. 451; verb. mit dem daselbst citirten Blattau II. nr. 27. 29. 30). Im Jahre 1551 begab er sich zum allgemeinen Concil, eilte aber schon im März 1552 nach seiner Diöcese, wo nach dem

Passauer Vertrage und dem Einfalle Albrecht's von Brandenburg seine Anwesenheit dringend nöthig wurde. Die großen Drangsale, denen das Land nun ausgesetzt war, nöthigten zur Aufnahme neuer Schulden, gegen Verpfändung der Aemter Bliescastel, Hunolstein und St. Wendel, des Schlosses Schöneck 1553. Dazu kam anhaltende Krankheit des Erzbischofs, welche ihn zur Annahme eines Coadjutors (22. Oktober 1555) zwang, der ihm auch im folgenden Jahre succedirte (vergl. v. Stramberg a. angef. O. III, 1, 500 f. I, 2, 560 f.), Johannes VI. von der Leyen (25. April 1556 bis 9. Februar 1567). Bei aller Anstrengung war es doch nicht möglich, das alte Bekenntniß im Stifte ungeschmälert zu erhalten. In den linksrheinischen Distrikten war der Abfall nicht so bedeutend, wie am rechten Rheinufer. Durch die französische Occupation der drei Suffraganbisthümer, welche die erzbischöflichen Rechte im Allgemeinen unverändert fortbestehen ließ, ward die katholische Religion nicht gefährdet, dagegen wurde in den in Gemeinschaft mit anderen Herren besessenen Territorien (s. Jacobson a. a. O. S. 459 f.), so wie in den übrigen Nassauischen, Sayn'schen, Wild- und Rheingräflichen, Pfälzischen und anderen Gebieten, wie auch in der Stadt Wetzlar und Umgegend der Protestantismus in mehr oder weniger bedeutendem Umfange befestigt (über die Details s. Jacobson a. a. O. bei den einzelnen Herrschaften selbst). Demnach wurde der Archidiakonat St. Petri, Longuion und Tholey weniger verkürzt, als Dietkirchen, wo von den sechs bisherigen Landcapiteln vier fast vollständig eingingen und die beiden übrig bleibenden (Engers und Dietkirchen) große Einbuße erlitten, eben so wie im Archidiakonat Carden die Landcapitel Zell und Boppard. Von Veldenz aus drang das evangelische Bekenntniß auch ins Cröverreich ein, wo dasselbe indessen nicht Wurzel fassen konnte. Bewegungen in Coblenz, welche 1566 mehr durch äußere Rücksichten hervorgerufen wurden, vermochte der Erzbischof niederzuschlagen, und hier wie anderwärts ergingen Verordnungen zur Befestigung des Katholicismus (s. Jacobson am angef. O. S. 452). In Trier waren dagegen religiöse Motive in den Vordergrund getreten, als 1559 Caspar Olevian (s. d. Art. Bd. X. S. 597 f.) daselbst bedeutenden Anhang fand. Indessen wurden auch hier bleibende Resultate nicht gewonnen und durch Einführung der Jesuiten, so wie strenge Visitationen weitere Fortschritte der Reformation verhindert. Der Stadt Wetzlar gelang es aber, sich in ihrer freien Religionsübung zu behaupten, welche auch durch Vergleich vom 6. Oktober 1568 förmlich bestätigt wurde (s. Jacobson a. a. O. S. 755). Von der Erlaubniß Pius IV., Priester zu deputiren, welche den Laien das heilige Abendmahl in beiderlei Gestalt ertheilen konnten (d. 16. April 1564; Hontheim II, 882), scheint Johann nicht besonderen Gebrauch gemacht zu haben. Sein Nachfolger, der bisherige Domdechant Jakob III. von Eltz (7. April 1567 bis 4. Juni 1581) unterschied sich von ihm, der nicht einmal die Priesterweihe empfangen, und den anderen Vorgängern durch einen strengeren klerikalen Karakter, welchen er auch seiner ganzen Verwaltung aufzudrücken suchte. Gleich nach seiner Consekration ließ er das Tridentinische Concil feierlich verkündigen (21. April 1569), in allen Pfarreien, dann im Domcapitel und in den Collegiatkirchen publiciren (v. Stramberg a. a. O. I, 2, 296. 297). Vom 17. Juli 1569 bis 13. Aug. 1570 veranstaltete er eine allgemeine Visitation der ganzen Erzdiöcese (die Akten derselben befinden sich in der Bibliothek des Domcapitels zu Trier) und erließ nach derselben besondere Statuten für einzelne Dekanate, welche zur Befestigung des Katholicismus dienten. Die großen Dienste, welche ihm die Jesuiten bei den Visitationen geleistet, anerkennend, errichtete er für dieselben Collegia in Trier (1569) und Coblenz (1580) und traf sonstige Vorsorge zur Befestigung des Katholicismus. Da Jacob der Verwaltung seines ganzen Sprengels sich gewachsen fühlte, bedurfte es nach seiner Ansicht nicht einer Verkleinerung desselben. Als nun im Jahre 1572 Philipp II. von Spanien den Vorschlag machte, die Maßregel, welche zur Bewältigung der Häresien in den Niederlanden ausgeführt war, indem die dortigen vier Bisthümer in vierzehn getheilt wurden, auf das Erzstift Trier zu übertragen und aus den zu demselben und sechs anderen

Diöcesen gehörigen Ephorien Luxemburg's ein besonderes Bisthum zu errichten, widersetzte sich der Erzbischof im Verein mit dem Bischof von Lüttich diesem Plane und verhinderte dessen Ausführung (s. Bertholet, histoire de duché de Luxembourg. Vol. VII. p. 40—49. Marx, Geschichte von Trier I, I, 234—239). Durch große Sparsamkeit und durch Bewilligungen der Stände seit 1575 gelang es Jacob, die Besitzverhältnisse des Landes zu verbessern. Er kaufte im Jahre 1570 für 8050 Gulden die Rechte in dem Kirchspiel und den drei Dörfern Heimbach, Weiß und Gladbach (s. Günther V. nr. 768) und verglich sich 1576 mit Salentin von Köln, als Grafen von Isenburg, über die gemeinschaftliche Landeshoheit in dem genannten Kirchspiel und über das Dorf Metternich (a. a. O. nr. 183), einigte sich auch 1573 mit den Mitherren von Ulmen über die Rechte dieser Herrschaft, indem er Trier die Landeshoheit vorbehielt (a. a. O. nr. 178). Sodann löste er die Burg Esch ein 1571, das Haus Covern 1572, das Kirchspiel Langenfeld, die Herrschaft Hammerstein 1574, Kamberg 1578, Bliescastel 1580, und kündigte Kapitalien, welche von Johann V. und VI. aufgenommen waren (s. v. Stramberg a. a. O. I, 2, 305). Ein günstiges Ereigniß war in dieser Zeit auch der dauernde Gewinn von Prüm. Nachdem unter Baldewin und Boemund eine Union dieser Abtei bereits erfolgt war (s. oben), dauerte dieselbe doch nachher nicht fort; auch war die Erneuerung derselben unter Johann II. nach der Bestimmung Pabst Sixtus IV. 1471 und Karl's IV. 1473 (s. Hontheim II, 459) nur eine vorübergehende. Die Verluste, welche seit der Reformation Trier betroffen, und die Besorgniß der Häresie bewogen nun, nachdem auf dem Kurfürstentage 1558 eine Berathung darüber stattgefunden, Gregor XIII., auf Grund eines speciellen Berichts vom 1. Februar 1574 (Hontheim III, 32—38), durch Bulle vom 24. August d. J. die ewige Union mit den Tafelgütern des Erzbischofs von Trier zu bestimmen, welche auch der Kaiser am 28. November 1575 bestätigte (a. a. O. S. 44), worauf 1576 die Besitzergreifung erfolgte und am 1. Sept. 1579 die nochmalige päbstliche Confirmation ausgesprochen wurde (a. a. O. S. 94—98). Der Erzbischof von Trier trat seitdem in die Stelle des Abts von Prüm und dieses hatte außerdem zur unmittelbaren Leitung nur einen Prior (vgl. Gesta edd. Wyttenbach III, 46. Marx I, 1, 266 f.). Die erneuten Versuche der Abtei St. Maximin und der Stadt Trier, sich von der Landeshoheit des Erzstifts frei zu machen, glückten auch jetzt nicht. Vielmehr wurde durch Urtheile des Reichskammergerichts von 1570 die Abtei und von 1580 die Stadt verurtheilt, sich der Hoheit zu fügen (Hontheim III, 22. 30. 102 f. 136 f.). Unterstützt von einigen Jesuiten, bearbeitete Jacob eine neue Agende für Trier (gedruckt in zwei Bänden, Trier 1574 und 1576; vgl. Blattau II. nr. 42.) und gab den weltlichen und geistlichen Gerichten neue Instruktionen 1569, 1574, 1576 (Hontheim III, 16 f. 40 f. 45 f. Scotti I. nr. 116. Blattau II. nr. 46; vergl. Blattau nr. 42. und andere Verordnungen daselbst nr. 34 f.).

Die Hauptthätigkeit des nächsten Erzbischofs, des bisherigen Domprobstes Johannes VII. von Schönenberg (31. Juli 1581 bis 11. März 1599) war gleichfalls auf Befestigung des Katholicismus gerichtet. Zu dem Behuf dotirte er das von seinem Vorgänger gestiftete Jesuitencollegium in Coblenz und übertrug demselben den Unterricht in den Schulen der Stadt 1582 (Günther V. nr. 191. Hontheim III, 148) und gab dem Amtmann daselbst 1584 strenge Befehle gegen die dort auftauchenden Ketzereien (Scotti I. nr. 132). Nachdem, wie erzählt wird, der Versuch gemacht war, den Erzbischof durch einen Zaubertrank zu vergiften, verfiel er in einen Trübsinn, der ihn nicht mehr verließ und ihn unzugänglich machte 1587. Um so strenger wurde er in den Anordnungen wegen der regelmäßigen Abhaltung der Sendgerichte in allen Kirchspielen, für welche auch eigene Sendgerichtsordnungen erlassen wurden (vgl. die Nachweisungen bei Jacobson a. a. O. S. 455. verb. Blattau II. nr. 61. 64. 65. 71). Unter den Fragen findet sich auch die, ob von allen Kirchspielsgenossen um die Osterzeit gebeichtet werde und ob Personen vorhanden seyen, welche nicht regelmäßig dem Amt der Messe

und der Predigt beiwohnten. Insbesondere ist die Verordnung vom 18. Dezbr. 1591 über Inquisition und Hexenprocesse ein Ausfluß der krankhaften Stimmung des Erzbischofs (Hontheim III, 170 f.). Zur besseren Ausbildung der Geistlichkeit errichtete er das Seminar zum heiligen Banthus am Dom in Trier (Blattau II. nr. 104—107) und ein Priesterseminar zu Coblenz 1585 (Günther V, nr. 194. Blattau II. nr. 66. 67. vgl. Marx I, 2, 417 f. v. Stramberg a. a. O. I, 4, 590 f.). Unter der Regierung Johann's VII. war nicht nur die Sicherheit des Landes durch Söldner und Räuber gefährdet, sondern auch das Finanzwesen, zumal bei dem fortwährenden Mißwachs, vollständig zerrüttet worden. Die nächste Sorge Lothar's von Metternich, welcher vom Domscholaster zum Erzbischof erhoben wurde (7. Juni 1599 bis 7. Sept. 1623), war daher dahin gerichtet, das Steuerwesen zu ordnen und von den Ständen neue Bewilligungen zu erwirken (vgl. Stramberg a. a. O. II, 1, 236 f.); auch gelang ihm 1600 und 1601 der Erwerb des Isenburg'schen und Sayn'schen Theils von Heimbach, so wie von Rheinbrohl (Günther V. nr. 210—212). Darauf suchte er durch bessere Ordnungen dem Gewerbwesen aufzuhelfen. Vor Allem bemühte er sich aber um die Förderung und Vermehrung der religiösen Anstalten (Blattau III. nr. 1 f.). Im J. 1602 stiftete er das Noviciat der Jesuiten in Trier und vermehrte die Klöster (1612 Beurich für Franziskaner, 1615 Trier für Kapuziner u. a.). Durch neue Statuten für die Landcapitel (statuta ruralia) 1618, durch allgemeine kirchliche Constitutionen 1622 (Blattau III. nr. 9.) und durch verschiedene einzelne Verordnungen suchte er die inneren kirchlichen Verhältnisse zu regeln, auch verbot er am 15. Sept. 1622, in Civilsachen an den apostolischen Nuntius zu appelliren (Hontheim III, 274. Scotti I, 188). Gleich anfangs war er der heiligen Liga beigetreten und wurde dann auch in den 30jährigen Krieg hineingezogen, der indessen für ihn und das Territorium zuvörderst keine besonderen Nachtheile herbeiführte. Unter Lothar's Nachfolger Philipp Christoph von Sötern, Domprobst von Trier und Bischof von Speyer (25. September 1623 bis 7. Febr. 1652) dagegen wurde derselbe um so verderblicher, als auch der innere Friede im Lande aufs heftigste erschüttert wurde (vgl. Gesta edd. Wyttenbach III, 71 sq. v. Stramberg a. a. O. II, 1, 288 f.). Durch Einlösung der seit 1435 verpfändeten halben Herrschaft und Stadt Limburg 1624, den Erwerb der nach dem Urtheile des Kammergerichts von der Herrschaft Freußburg abhängigen Kirchspiele Daden, Fischbach, Gebertshain und Kinhan 1626 (Hontheim III, 283. 284), die Einlösung von Bliescastel u. s. w. beförderte Philipp Christoph den Wohlstand des Territoriums, doch untergrub er denselben durch seine Streitigkeiten mit dem Domcapitel, mit den Landständen, mit den ersten Familien der Ritterschaft, mit den Unterthanen im Ganzen, mit dem Könige von Spanien und dem Kaiser. Seine Verbindung mit Frankreich führte zu einer Trennung von der Liga und zu einer Hinneigung zu Schweden, weshalb er 1635 von den Spaniern gefangen, nach Wien gebracht und daselbst bis 1645 festgehalten wurde. Der ihm mit Unrecht gemachte Vorwurf, als ob er selbst die Ketzerei begünstige, wurde vom Pabste als unhaltbar anerkannt und seine Freilassung durch denselben vermittelt. Nach seiner Rückkehr erneute der Erzbischof, auf Rache sinnend, den noch nicht ausgeglichenen Conflikt mit dem Domcapitel, dessen Statuten er vollständig zu vernichten trachtete und wobei er zuletzt den Kürzeren ziehen mußte. Den Evangelischen im Stifte war das im westfälischen Frieden festgesetzte Normaljahr 1624 in Folge der Restitution von Pfalz, Simmern, Sayn, Solms, der Rheingrafen günstig (Instrum. pacis Osnabrug. art. IV. §. 6. 19—22. 30—36), doch wurde mehrfach im Widerspruche mit dem Frieden der erst nach dem Normaljahr durch Gegenreformation eingeführte katholische Cultus aufrecht gehalten, wie in der niederen Grafschaft Katzen-Ellnbogen, in Hadamar, in dem mit Nassau-Dillenburg gemeinschaftlichen Amte Werthheim u. a. (s. Moser, Staatsrecht von Trier. Kap. XI. §. 16). Die Metropolitanrechte Triers über die drei Suffraganen erkannte das Instrumentum pacis Monaster. Art. XI. §. 70. förmlich an und Frankreich hinderte die Ausübung desselben nicht.

Uebrigens erklärte sich Philipp Christoph erst am 1. Aug. 1650 für die Annahme des Friedens überhaupt (Hontheim III, 659). Nachdem sich, mit Ausnahme zweier Capitulare, das ganze Domcapitel dem Erzbischof gegenüber gestellt hatte, konnte der Versuch des letzteren wider Willen jenes, sich einen Coadjutor und Nachfolger zu bestellen, nicht einen günstigen Erfolg haben. Am 3. August 1649 vereinigten sich das Capitel und die Stände von Trier, daß sie keinen neuen Erzbischof anerkennen würden, welcher nicht kanonisch gewählt wäre, die Aufrechthaltung der ständischen Gerechtsame verheißen und die kaiserliche Bestätigung erhalten haben würde (Hontheim III, 630; bei Hontheim finden sich auch die übrigen den ganzen Streit betreffenden Dokumente). Der einseitig vom Erzbischof erkorene Coadjutor Hugo Eberhard Graf von Cratz wurde deshalb auch vom Kaiser nicht anerkannt (Hontheim II, 652), dagegen der vom Capitel gewünschte und von den Ständen empfohlene Carl Kaspar von der Leyen, ungeachtet des Widerspruchs des Erzbischofs, zugelassen (a. a. O. S. 658. 660 f.) und am 19. Januar 1651 zu Rom confirmirt. Der Reichs-Commissarialreceß vom 25. August 1650 stellte die Ordnung wieder her, bestätigte die althergebrachten gegenseitigen Gerechtsame und erkannte die Wahlcapitulation auch ferner als norma et regula der kurfürstlichen Regierung an. Aller Einwirkung auf die Stiftsverhältnisse bar, überlebte Philipp Christoph nicht lange seine Niederlage und es folgte Karl Caspar von der Leyen (12. März 1652 bis 1. Juni 1676), vom Lande freudig aufgenommen. Sein eifriges Streben, die dem Territorium geschlagenen Wunden durch Wiederaufbau der zerstörten Städte und Dörfer zu heilen, hatte wenig Erfolg, da die Franzosen in dem Kriege mit Spanien sich fortwährend im Trierischen aufhielten und ihren Unterhalt erpreßten. Obschon den Franzosen nichts weniger als zugethan, konnte er dieß doch nicht verhindern und mußte überdieß darauf Bedacht nehmen, andere wichtige Interessen seines Sprengels nicht aufzuopfern, wie namentlich das Metropolitanverhältniß zu den drei französischen Bisthümern, welches 1657 und 1661 durch specielle günstige königliche Erlasse anerkannt und näher bestimmt wurden (Hontheim III, 721 f. 723. 738. 743). Die Drangsale wiederholten sich in dem Kriege Frankreichs gegen die Niederlande seit 1672, in Folge der Durchmärsche und Winterquartiere, ja zuletzt einer förmlich feindlichen Behandlung, da der Erzbischof sich endlich genöthigt gesehen, seine bisherige Neutralität aufzugeben und dem Bündnisse gegen Frankreich sich anzuschließen. Im Jahre 1674 wurde Trier belagert und eingenommen, St. Maximin und Paulin zerstört. Die alliirten deutschen Truppen befreiten dann die Stadt im folgenden Jahre nach einer abermaligen vierwöchentlichen Belagerung. Gleich nach Antritt seiner Regierung verglich sich Karl Caspar mit den Gräfinnen von Sayn über die 1600 und 1602 dem Erzstifte abgetretenen Lehen, indem er ihnen Schloß und Herrschaft Freußburg aufs Neue verlieh, wogegen sie auf alle anderen Ansprüche für immer verzichteten (s. Hontheim III, 679; vergl. Günther V. nr. 231). Im J. 1659 gelang es durch den Kauf verschiedener Besitzungen das Amt Bliescastel wesentlich zu ergänzen (v. Stramberg a. a. O. I, 2, 596). Nach dem Aussterben der jüngeren Isenburg-Grensauischen Linie zog er die von derselben inne gehabten Trierischen Lehen ein, von welchen nur 1670 das Schloß Ahrenfels seiner Familie neu ausgeliehen wurde (Günther V. nr. 244). Erst unter Karl Caspar's Regierung wurde definitiv das Verhältniß des Erzstifts zur Abtei St. Maximin geordnet, da auch, nachdem 1570 (s. oben) durch Urtheil des Reichskammergerichts die Subjektion derselben ausgesprochen worden, keineswegs künftiger Streit abgeschnitten war. Nach dem Tode des Abts Peter von Freudenburg war 1623 die Abtei dem Domprobst Johann Wilhelm Husmann von Namedy in commendam gegeben, welcher sie unter päbstlicher Bestätigung dem Erzbischof Philipp Christoph abtrat. Dieser mußte jedoch auf Verlangen des Königs von Spanien, als Herzogs von Luxemburg, 1625 darauf resigniren, und nunmehr erging 1626 ein Urtheil des kaiserlichen Reichshofraths, welches im Widerspruche mit dem Erkenntnisse von 1570 die Immediatät der Abtei anerkannte. Dagegen ließ der Erzbischof seine Rechte in einer besonderen Schrift

vertheidigen (Archiepiscopatus et Electoratus Trevirensis per refractarios monachos aliosque turbati. Aug. Trevir. 1633), wogegen die Abtei ihr eigenes Recht in einer Gegenschrift darzuthun suchte (Defensio Abbatiae imperialis St. Maximini per Nicolaum Zyllesium, qua respondetur libello contra praefatam Abbatiam auctore anonymo . . . . ediderunt religiosi fratres monasterii St. Max. 1638. Fol., mit neuem Titel Colon. 1648; vgl. Hontheim III, 225. Trier. Chronik Bd. VI. S. 9. 188. Marx, Gesch. I, 2, 137 f.). Bald darauf kam es nun zu neuen Verwickelungen, welche mit einer vollständigen Unterwerfung der Abtei endeten, die 1669 förmlich auf Reichsunmittelbarkeit verzichtete und sich dem Erzbischofe für immer ergab (s. Hontheim III, 686 f. 742. 752 f.). Kirchliche Stiftungen, welche Karl Caspar ins Leben rief, sind ein Kloster der Karmeliter in Coblenz 1659 (Günther V. nr. 236), ein Collegium clericorum nobilium in Trier 1667 (Hontheim III, 750. Blattau III. nr. 33), eine Stiftung für 12 Alumnen im Seminar des heil. Lambertus 1673 (Hontheim a. a. O. S. 760. Blattau nr. 36). Die vor 1624 erworbenen geistlichen Güter wurden durch Edikt vom 24. April 1655 (Scotti I, 630) von der Schatzungspflicht ausgenommen, dagegen wurde das Amortisationsgesetz wiederholentlich eingeschärft (20. Novbr. 1655, 24. März 1656 u. a.; Hontheim III, 704. Scotti I, 631). Um die Rechtspflege des Landes erwarb sich der Erzbischof durch Publikation des Landrechts vom 27. Februar 1668 ein nicht geringes Verdienst, indem dadurch der bisherigen Unsicherheit des Rechtszustandes ein Ende gemacht wurde. Es sollte von nun an das Gewohnheitsrecht nur so weit gelten, als es ausdrücklich bestätigt worden, und zur Aushülfe des gemeinen römischen Rechts dienen (vgl. Maurenbrecher, die rheinpreußischen Landrechte Bd. II. (Bonn 1831) S. 42—206).

Bereits am 7. Januar 1672 hatte Karl Caspar sich seinen Neffen Johannes Hugo von Orsbeck, Archidiakonus zu Longuyon, zum Coadjutor angenommen, welcher am 16. Juli 1675 auch Bischof von Speyer wurde und dann in Trier selbst folgte (9. Juni 1676 bis 6. Januar 1711). Hier begann er damit, die zerstörten Schlösser Ulmen, Daun, Berncastel, Mayen, Montabaur herstellen zu lassen; seine Thätigkeit für das Beste des Landes wurde aber bald von Frankreich gehemmt. Durch die 1680 errichtete Reunionskammer zu Metz wurden dem Stifte mehrere Besitzungen entzogen, und als der Erzbischof sich deshalb weigerte, der französischen Regierung zu huldigen, wurde das Territorium feindlich überfallen. Im Jahre 1688 wurde Coblenz belagert, jedoch vergebens, dagegen Trier eingenommen und andere Städte und Dörfer wurden geplündert und zerstört. Durch den Frieden zu Ryswick den 30. Oktober 1697 wurden die reunirten Ortschaften Trier zurückgegeben, die berüchtigte Clausel zum Art. IV. dieses Friedens, nach welchem in den von Frankreich zu restituirenden Landen die katholische Religion in dem gegenwärtigen Zustande verbleiben sollte, bewirkte indessen für Trier keine besondere Veränderung, da in den Stiftsgebieten selbst die römische Kirche sich in vollster Herrschaft befand. Dagegen hatte schon 1689 der katholische Cultus in Wetzlar wieder größeren Einfluß erlangt, indem man, um das aus Speyer verlegte Reichskammergericht zu erhalten, dahin bezügliche Concessionen gemacht hatte (s. Jacobson a. a. O. S. 757 f.). Die Probstei zu Wetzlar incorporirte übrigens der Kaiser Leopold am 20. Nov. 1701 den erzbischöflichen Mensalgütern, aus Rücksicht auf Johann Hugo's „vortreffliche Tugenden, und in Beförderung des wahren Gottesdienstes erwiesenen churfürstlichen Eyffer, samt den uns und dem heiligen Reich in unvergleichlicher Treue und Devotion . . . . jederzeit willigst geleisten, und noch unausetzlich continuirenden höchst nützlich und erspießlichen Diensten" (s. v. Stramberg a. a. O. II, 1, 180). Auch in den spanischen Successionskrieg wurde der Erzbischof hineingezogen und das Land abermals den Erpressungen der eindringenden Franzosen ausgesetzt. Von neuen Erwerbungen von Gütern konnte in dieser Zeit nicht füglich die Rede seyn (vgl. indessen Günther V, 49. v. Stramberg a. a. O. S. 179), doch hatte Johann Hugo die kirchlichen Interessen stets eifrigst wahrgenommen, mehrere Klöster wie auch das Gymnasium zu Coblenz

neu bauen lassen und das geistliche wie weltliche Recht besonders gepflegt. Zum Beweise dafür dienen eine neue Sammlung von Synodalstatuten 1678, Erlasse nach der Generalvisitation der Archidiakonen von 1680, 1681, 1685, Publikation einer neuen Agende 1688 und eine größere Anzahl von speciellen Vorschriften über die verschiedensten Gegenstände des kirchlichen Lebens (gedruckt bei Hontheim, Scotti, Blattau III. nr. 40—71). Auf den Wunsch des Erzbischofs wählte das Capitel, welches der Kriegsunruhen wegen sich von Trier nach Coblenz begeben hatte, am 24. Sept. 1710 den Bischof von Ollmütz (seit 1695), Osnabrück (seit 1698) und Inhaber anderer hoher geistlicher Aemter, Karl Joseph von Lothringen, zum Coadjutor, welcher auch bereits nach Ablauf eines Vierteljahres die Regierung von Trier übernahm (7. Januar 1711 bis 4. Dezember 1715). Durch den zu Utrecht und Baden am 7. Sept. 1714 zu Stande gekommenen Frieden erhielt das Land nicht den Ersatz für die im Kriege erlittenen Beschädigungen. Die nur kurze Regierung Karl Joseph's ist bemerkenswerth durch die am 22. April 1713 erfolgte Publikation des erneuerten und vermehrten Landrechts von 1668, so wie durch den am 23. Novbr. 1714 zu Stande gekommenen Vergleich zwischen den geistlichen und weltlichen Ständen über die jährlich aufzubringenden Steuern, welche alle zehn Jahre einer Revision unterworfen werden sollten (Hontheim III, 877 f.). Dem Klerus wurde die Freiheit von Lieferung der Fourage zuerkannt. Der Erzbischof starb am 4. Dezember 1715 an den Pocken zu Wien, und nun postulirte das Domcapitel Franz Ludewig, Pfalzgrafen von Neuburg, Bischof von Breslau (seit 1683), gefürsteten Probst zu Ellwangen, Bischof von Worms und Deutschmeister (seit 1694), Coadjutor von Mainz seit 1710 (20. Februar 1716 bis 3. März 1729; † 18. April 1732). Der Pabst bestätigte ihn und ertheilte ihm die Erlaubniß, für den Fall der Erledigung von Mainz dieses zu optiren, Trier aber dann aufzugeben. Die ruhigen Zeiten gestatteten dem neuen Erzbischofe, obschon derselbe fortwährend aus einem Sprengel in den anderen reiste und seine Thätigkeit zersplittern mußte, doch mehr als dem nächsten Vorgänger, seine Wirksamkeit den inneren Zuständen des Landes zu Theil werden zu lassen. Zuerst erfolgten durchgreifende Verbesserungen im Gerichtswesen. In der Präliminarverordnung über das Justizwesen vom 1. Januar 1719 (vgl. Hontheim III, 903 f. Scotti II. nr. 356. Blattau IV. nr. 11.) wurde der Umfang der Civiljurisdiktion erweitert, die Civilsachen der Laien, nicht aber des Klerus, wurden den Officialaten entzogen. Unterm 3. Januar 1719 wurde die Ordnung für den Hofrath zu Ehrenbreitstein, unterm 21. Januar dess. J. die Hofgerichtsordnuug erlassen (Scotti a. a. O. nr. 357. 358) und diese Behörde als Appellationsinstanz für alle bürgerlichen Angelegenheiten, auch der Geistlichen, bestimmt. Am 27. Januar 1719 erging die Revisionsordnung (Hontheim III, 909 f. Scotti a. a. O. nr. 359). Nachdem Kaiser Karl VI. dem Erzstift das privilegium de non appellando illimitatum vor den Reichsgerichten erneuert hatte (Hontheim III, 916. Scotti nr. 376), wurde am 23, August 1727 die Berufung an dieselben schlechthin untersagt. Am 3. Februar 1719 erschien die Amtsordnung (Scotti nr. 360). Für die geistlichen Gerichte wurden besondere Instruktionen publicirt, den 10. März und 22. August 1719, 20. December 1722 für das Consistorium in Trier und das Commissariat in Coblenz, den 10. Juli und 26. December 1719 für das Generalvikariat (Scotti nr. 361. 368. Blattau IV. nr. 12. 15. 17. 31., so wie in den Ordinationes Archiepiscopales ad usum Archidioecesis Trevirensis editae). Für die Universität Trier wurden neue Statuten gegeben den 10. Oktober 1722 (Hontheim III, 923. Blattau IV. nr. 30.), das Zehntwesen ward neu geregelt den 16. August 1727 (Scotti nr. 411. Blattau IV. nr. 44), auch ein verbessertes Regulativ für die Verwaltung der Hospitäler und milden Stiftungen den 4. Febr. 1729 erlassen (Blattau IV. nr. 48) u. a. m. Auch für die Verschönerung des Doms und anderer Kirchen war der Erzbischof thätig (vgl. Gesta edd. Wyttenbach III, 185 sq.). Als am 30. Januar 1729 der Erzbischof von Mainz, Franz Lothar von Schönborn, gestorben war, machte Franz Ludewig von seinem Optionsrecht

Gebrauch, übernahm das Erzstift Mainz und verzichtete auf Trier. Sofort unterzog sich das Capitel der Verwaltung (Scotti nr. 423) und wählte zum Nachfolger den Domprobst von Trier, Mainz und Speyer, Franz Georg von Schönborn-Buchheim (2. Mai 1729 bis 18. Januar 1756), welcher hierauf noch die Probstei von Ellwangen (9. Juni) und das Bisthum Worms (17. Juni 1732) mit übernahm. Gleich nach dem Antritt seiner Regierung kam der langwierige, von Zeit zu Zeit erneute Conflikt unter den Ständen des Landes zur Erledigung. Es handelte sich um die Größe der Steuerbeiträge, beziehungsweise die Steuerfreiheit. Der Klerus, welcher eine förmliche Immunität vergebens angestrebt hatte, entrichtete einen Antheil, welcher nach verschiedenem Maßstabe wechselnd 1714 definitiv festgestellt war (s. oben; verb. die Anm. zu den Gesta edd. Wyttenbach III, 76). Die Ritterschaft hatte für sich und ihre Untergebenen Reichsunmittelbarkeit und Befreiung von den Landessteuern schon zeitig in Anspruch genommen, in Nothfällen zwar Beihülfe geleistet, aber sich doch nicht für verpflichtet erklärt. Auf dem Landtage von 1575 kam es darüber zu einem Streite, welcher gerichtlich anhängig gemacht wurde und erst jetzt durch einen Vertrag vom 2. Juli 1729 sein Ende erreichte. Die Ritterschaft wurde in ihrer Unmittelbarkeit anerkannt und aus dem Verbande der Landstände entlassen, die Rittergüter wurden gegen Entrichtung von 30000 Thalern für schatzungsfrei erklärt (Hontheim III, 940 f.). Nachdem die Stände ihre Einwilligung, nach förmlich verübtem Zwange, indem sie eingesperrt und durch Hunger und Durst gequält wurden, ertheilt hatten, bestätigte der Kaiser am 25. Sept. 1729 diese Vereinbarung. Die Verhältnisse der Evangelischen blieben auch jetzt unverändert, indem in den Stiftslanden ihnen jede Duldung versagt wurde. Von Versuchen Evangelischer, sich daselbst niederzulassen, ist nicht einmal die Rede, und nur in Trier hatten einige ihre Wohnungen aufschlagen wollen. Dagegen erließ Franz Georg sogleich den 9. Juli 1731 ein ernstes Verbot (s. Jacobson a. a. O. S. 456). Seine kirchlichen Verordnungen (bei Blattau IV. nr. 51 f.) beziehen sich meistens auf den Cultus und Wandel des Klerus. Für die damals noch herrschenden Ansichten ist aber die Verordnung des Hofrathscollegiums von Ehrenbreitstein vom 22. Juli 1748 höchst karakteristisch: „Nachdemalen auf . . . . dem Fest des heil. Jacobi eine allgemeine große Sonnenfinsterniß sich ereignet, wodurch besorglich vieles Gift auf dem Feld und sonsten in die Pfützen und Brunnen fallen dörffen", soll an diesem Tage „zu Verhütung und Abkehrung alles Unglücks kein Vieh auf die Weide getrieben, auch alle Brunnen sorgfältig bedeckt und verwahrt werden." Die schon damals beginnenden episkopalistischen Bewegungen fanden erst unter dem Nachfolger dieses Erzbischofs Anklang.

Johannes Philipp von Waldendorf zu Wolksberg und Isendorf, Domdechant und Verwalter der Statthalterschaft von Trier, war am 11. Juli 1754 zum Coadjutor gewählt und succedirte sogleich nach dem Tode vom Franz Georg (5. Febr. 1756 bis 12. Januar 1768). Seit dem 20. Juli 1763 wurde er zugleich Bischof von Worms. Obschon ein treuer Anhänger des katholischen Dogma und Cultus (man s. z. B. die Anordnungen wegen der Verehrung des heiligen Rocks 1765, bei v. Stramberg a. a. O. I, 1, 634—636), hatte er doch über das Verhältniß der Bischöfe zum Pabst und des Staats zur Kirche Grundsätze, welche dem System der Curie widersprachen. Im Jahre 1761 verbot er seinen Diöcesanen die Appellation an den päbstlichen Nuntius in Köln, worauf Clemens XIII. unterm 16. Sept. d. J. ein mißbilligendes Breve an ihn erließ (Urkunde im Archiv zu Coblenz). Nicolaus von Hontheim (s. d. Art. Bd. VI. S. 255), der schon seit 1748 das Amt des Weihbischofs im Stift verwaltete und 1763 in der Schrift: de statu Ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis — die Principien des Episkopalsystems (s. d. Art. Bd. IV. S. 105) entwickelte, übte auf die Schritte des Erzbischofs einen bestimmenden Einfluß. Hontheim hatte den Zweck seines Werks schon auf dem Titel mit den Worten angedeutet: liber singularis ad reuniendos dissidentes in religione Christianos compositus. Zu dem Behufe mußte Duldung empfohlen werden. So erklärt sich die Verordnung des

Erzbischofs von 26. und 27. Februar 1764 über die Verbesserung des theologischen Studiums auf der Universität zu Trier (Scotti II. nr. 634. Blattau V. nr. 44). Unterm 11. April 1763 (Blattau V. nr. 41) hatte derselbe ein zweijähriges Studium der Religiosen vorgeschrieben, sodann die theologischen Professuren zu Trier von den Jesuiten auf andere Lehrer, besonders Benediktiner, übertragen und in der Verordnung vom J. 1764 erklärt: „Ein theologus, der nutzlich zu gebrauchen sein will, muß dahin angeleitet werden, daß, ob er zwar die im teutschen Reich geduldete Ketzereyen von Hertzen abscheue, und mit gantzen Kräften anfechte, dennoch in seinen Ausdruckungen nichts häffiges und unhöfliches begehe, noch zu Unzeiten Religions-Controversien anfange —, daß auch die theologischen Dissertationes wider die Protestanten mit äußerstem Glimpf zu verfassen; — ein teutscher Seelsorger in vermengten Religions-Ortschafften, nach dem Westfälischen Frieden sich bescheidentlich zu betragen habe." Aus dieser Richtung ging auch die Verordnung vom 10. Dezember 1765 (Scotti II. nr. 649. Blattau V. nr. 57) hervor, nach welcher das privilegirte kirchliche Forum für weltliche Angelegenheiten des Klerus aufgehoben wurde. Diese Maßregel erweckte aber so allgemeinen Unwillen, daß Johann Philipp sie bereits am 28. Dezember 1765 suspendirte und am 6. Januar 1766 wieder aufhob (Scotti, Bemerk. zu nr. 649. Blattau nr. 58. 59.), noch ehe die päbstliche Verwerfung vom 29. Januar d. J. ergangen war. Dagegen hatte ihm der Pabst wegen einer neuen Ausgabe des Tridentinischen Katechismus zu Trier 1763 seinen Beifall ausgesprochen. Aus der großen Anzahl anderer Verordnungen dieses Erzbischofs sind bemerkenswerth das Verbot heimlicher Eheversprechen (10. Febr. 1757 bei Scotti nr. 568. Blattau V. nr. 11), der Erlaß gegen die Freimaurer (25. April 1762, Scotti nr. 620. Blattau nr. 36), nach der Bulle „in Eminenti" Clemens XII. von 1738 und Benedikt's XIV.: Providas Romanorum Pontificum, von 1751, die neue peinliche Gerichtsordnung (23. Febr. 1765, Scotti nr. 638), durch welche der Accusationsproceß abgeschafft und der Inquisitionsproceß eingeführt wurde, so wie mehrere Bestimmungen gegen Zechgelage, Verbreitung von Druckschriften gegen Religion und Sittlichkeit u. a. (Scotti nr. 642. Th. III. nr. N. S. 1555. Blattau nr. 53. 65. u. a.). Auch veranlaßte er eine neue Redaktion des Rituale, welches seitdem fortwährend im Gebrauche blieb (Rituale Trevirense Luxemburg. 1767. 2 Partes. 4°. und Manuale seu Compendium ritualis Trevir. exhibens sacramentorum administrationem . . . eod. Epitome ritualis Trevir. cantoribus et ludimagistris. eod. 1767. 8. vergl. Trierische Chronik von 1829 S. 312). Mit dem Erzstifte wurde 1765 die Herrschaft Oberstein als heimgefallenes Lehen wieder vereinigt und durch Kauf die den Grafen von Wittgenstein gehörige zweite Hälfte von Vallendar im Jahre 1767 für die Summe von 100000 Gulden erworben (Günther V. nr, 272).

Die Reihe der Kurfürsten und Erzbischöfe von Trier schloß der nach Johann Philipp's Abgang erkorene Clemens Wenceslaus (10. Febr. 1768 bis 25. April 1802, † 12. Juli 1812). Dieser, ein Sohn Friedrich August's III., Königs von Polen und Kurfürsten von Sachsen, und der Maria Josepha, Tochter Kaiser Joseph's I., geb. am 28. Sept. 1739, hatte als österreichischer General noch am Anfange des siebenjährigen Krieges Theil genommen, war 1761 in den geistlichen Stand getreten und wurde darauf Bischof von Freisingen (18. April 1763), von Regensburg (27. April 1763), Coadjutor von Augsburg (5. Nov. 1764). Das Erzstift Trier erhielt er durch österreichische Vermittelung, nachdem der Gegencandidat, der Domdechant Karl Franz Boos von Waldeck, durch eine lebenslängliche Pension von 1000 Thlr. zum Rücktritt sich hatte bewegen lassen. Nach Verzicht auf Freisingen und Regensburg wurde er außerdem Bischof von Augsburg (20. Aug. 1768), Coadjutor von Ellwangen (30. April 1770) und Protektor des Maltheserordens in Deutschland (23. Oktober 1790). Es war Clemens Wenceslaus das letzte Beispiel einer derartigen Cumulation geistlicher Herrschaften, welche im Widerspruche mit den früheren Grundsätzen der römischen Kirche von den Päbsten zugelassen war, um den evangelischen Landesherren gegenüber auch

mächtigere katholische Fürsten zu besitzen. Unter dieser Regierung wuchs eine Zeit lang der Glanz des Erzstifts durch Erweiterung des Metropolitansprengels. Schon seit dem Anfange des 17. Jahrhunderts hatten die Herzoge von Lothringen die Errichtung eines eigenen Bisthums für Lothringen zu Nancy gewünscht, die Ausführung wurde aber von Frankreich verhindert. Später wurde die Begründung eines Bisthums in St. Dié beabsichtigt und 1719 waren die Verhandlungen darüber zum Abschluß gekommen, als Frankreich und die Vorstellungen der Bischöfe von Metz, Toul und Verdun die Curie bestimmten, davon Abstand zu nehmen. Nachdem aber 1766 ganz Lothringen mit Frankreich vereinigt und die bisherigen politischen Hindernisse der aus anderen Gründen wünschenswerthen Erektion der beiden Bisthümer fortgefallen waren, erfolgte dieselbe für St. Dié den 12. August, für Nancy den 13. Dezember 1777 (man vergl. Thiebault, histoire des loix et usages à la Lorraine et du Barrois pag. 73. 113. 114. Calmet, histoire III, 762, citirt von Marx, Gesch. I, 1, 211 Anm.). Beide wurden dem Erzbischof von Trier als Metropolitan übergeben. Clemens Wenceslaus machte sich bald nach Antritt seines Amtes die Verbesserung des Kirchen- und Schulwesens zur vorzüglichsten Aufgabe (vgl. die Verordnungen für die Universität Trier von 1768 bei Scotti III. nr. 676—678. Blattau V. nr. 83—85. 90. 91; die Schul- und Studienordnung für das Land bei Scotti nr. 680. Blattau nr. 88), zu welcher seit der Aufhebung des Jesuitenordens sich um so dringendere Veranlassung bot. Das in Trier befindliche Noviziat verwandelte er in ein Priesterseminar (16. Oktober 1773; vergl. Scotti III. S. 124. Blattau nr. 149), verband damit 1775 die zwölf Alumnate des Lambertinums (s. oben), so wie 1779 das Collegium St. Trinitatis der patres piarum scholarum (Blattau nr. 171) und überwies ihm auch Jesuitengüter aus Luxemburg und Lothringen. Er verordnete eine sorgfältige Candidatenprüfung vor dem Eintritt in das Seminar 1777 und ein ernstes Studium in demselben 1779 (Blattau nr. 149. 174). Das Jesuitencollegium in Coblenz wurde in ein Schulcollegium verwandelt. Zum Studium der theologischen und anderer Wissenschaften sollte nach der Verordnung vom 25. August 1780 (Scotti nr. 756. Blattau nr. 185) Niemand ferner zugelassen werden, der nicht einen zweijährigen philosophischen Cursus auf der Universität Trier oder auf dem Gymnasium zu Coblenz absolvirt haben würde. Auch das Mönchswesen suchte er zu verbessern, theils durch eine neue Ordnung für die Nonnenklöster (18. Januar 1779), theils durch die Vorschrift (15. Okt. 1784), daß ohne seine Erlaubniß Niemand in ein Kloster aufgenommen werden sollte (Scotti nr. 795. Blattau nr. 166. 262). Bei den Dominikanern in Coblenz, den Franziskanern und Kapuzinern in Ehrenbreitstein ordnete er Tirocinien an, welche jedoch 1757 mit dem Gymnasium in Coblenz vereinigt wurden, da die Mönche den Erwartungen in der Leitung jener Schulen nicht entsprachen. Die zu große Zahl der Festtage wurde vermindert, dagegen die würdige Feier der beibehaltenen um so strenger befohlen 1769, 1770 u. a. (Scotti nr. 693. 725. Blattau nr. 100. 101. 104. 106. 126 u. a.). Es erfolgte eine Beschränkung der Processionen und Wallfahrten, namentlich 1777 die Abschaffung der zu Echternach in der Pfingstwoche üblichen Procession der sogenannten springenden Heiligen (vgl. Müller, diss. de origine peregrinationis saltatoriae, vulgo der springenden Heiligen, quondam in urbe Epternacensi . . . . usitatae, per Archiepiscopum Trevir. a. 1777 abrogatae, annis X et XI (1802. 1803) denuo repetitae 1804. 4. und in deutscher Uebersetzung 1815; Binterim, de saltatoria, quae Epternaci quotannis celebratur, supplicatione. Dusseldorp. 1848. 8. verb. mit Hesse in der Allgem. Literaturztg. 1849 nr. 35. 36). Nachdem 1782 ein besonderer Bericht über die Processionen eingefordert war, erging 1784 das Verbot, dieselben weiter als eine Stunde zu führen (Blattau nr. 213. 268. verb. VI. nr. 35. 111. 135). Die Amortisationsgesetzgebung wurde 1782 wieder eingeschärft (Scotti nr. 767. Blattau nr. 220). Die Rechtspflege in bürgerlichen Angelegenheiten suchte der Erzbischof ebenfalls zu verbessern. Er befahl die strengere Befolgung der bestehenden Gesetze (12. April 1768; Scotti nr. 666. Blattau nr. 79), traf An-

ordnungen zur Verbesserung des Rechtsstudiums (15. Novbr. 1768; Scotti nr. 677), der Advokatur (26. Juli 1770; Scotti nr. 697) u. a. m.

Daß die meisten der hier angeführten kirchlichen Bestimmungen, obschon sie dem veränderten Geiste der Zeit an sich entsprachen, doch vornehmlich aus der von Hontheim erfolgten Anregung hervorgingen, unterliegt wohl keinem begründeten Zweifel. Die dieser Richtung entsprechenden, 1769 zu Coblenz redigirten Artikel kamen freilich nicht zur Vollziehung, ihr Inhalt war auch keineswegs aufgegeben, selbst nachdem Hontheim 1779 seine von Pius VI. am 25. Dezember 1778 verworfene Schrift revocirt hatte (Blattau nr. 168). Als die Uebergriffe der Nuntien und die Ankündigung eines neuen Nuntius für München die Beschwerde an den Kaiser und das Schreiben desselben vom 12. Okt. 1785 wegen der Unstatthaftigkeit der Appellation an die päbstlichen Nuntiaturen hervorgerufen, erklärte Clemens Wenceslaus die Jurisdiktion der Nuntien in seinem Sprengel für aufgehoben und untersagte die Appellation an dieselben (den 25. November 1785, 18. Januar 1786; Scotti nr. 820. Blattau VI. nr. 21. 26. verb. nr. 55. 66), forderte auch nicht mehr die bisher von der Curie ertheilten Fakultäten. Bei der Feststellung der Punktation im Bade Ems den 25. August 1786 (s. d. Art. Bd. III, 784) ließ sich der Erzbischof durch seinen Official Joh. Ludwig Beck vertreten und begann mit der Ausführung einzelner Beschlüsse der Emser Vereinbarung. Für die Bedürfnisse der Gerichtsbarkeit sorgte er durch Errichtung von geistlichen Justizsenaten den 8. August (Scotti nr. 851. Blattau nr. 87.) und 27. Oktober 1788 (Archiv zu Coblenz), vgl. die Verordnungen vom 7. Juli und 8. Aug. d. J. bei Scotti nr. 850. 852. Blattau nr. 85. 88). Die Entschiedenheit aber, mit welcher Pius VI. 1789 gegen diese Bestrebungen auftrat, die Opposition der übrigen deutschen Bischöfe, der Tod des Kaisers (20. Februar 1790), mit welchem eine Hauptstütze fortfiel, und die drohenden politischen Schwierigkeiten hinderten die weiteren Schritte in dieser Angelegenheit und Clemens Wenceslaus fand sich genöthigt, zu den bereits aufgegebenen Grundsätzen wieder zurückzukehren. In der Verordnung vom 20. Februar 1790 (s. Blattau nr. 129) machte er bekannt, daß durch ein kaiserliches Edikt vom 12. d. M. alle vorherigen in Religionssachen erlassenen kaiserlichen Verordnungen aufgehoben und widerrufen, mithin Alles in den vorigen Stand gesetzt worden, woraus sich die Nothwendigkeit der Einholung der facultates quinquennales ergab. Er erklärte insbesondere: „Es ist euch ebenfalls erinnerlich, daß die angeführten Irrungen lediglich Folgen der bekannten Consultationen zu Ems sind, welche Wir niemals auf eine andere Art, als eine Ihro Kaiserlichen Majestät vorzulegende Punktation betrachtet haben, über welche Wir mit Unseren Miterz- und Bischöfen des deutschen Reichs, unter der Vermittelung Ihro römisch-kaiserlichen Majestät und Allerhöchstdero Einleitung an den römischen Hof mit Ihro päbstlichen Heiligkeit Vergleichshandlungen zu pflegen die Absicht hatten, und welche den Ausgang dahin genommen, daß wir von A. J. K. Majestät vordersamst zu einer gütlichen Rücksprache mit den betreffenden Landesherren verwiesen worden. Da Wir nun den Emser Congreß . . als — — — ein nicht zu Stande gekommenes Werk immer angesehen . . . . ., da die Einigkeit zwischen dem Haupt und den Gliedern der Kirche dermalen ganz besonders nöthig ist . . . . . ., so haben Wir nach reifer Ueberlegung den Entschluß gefaßt, die facultates quinquennales wiederum von Ihro päbstlichen Heiligkeit für uns zu verlangen." Zugleich wird dann befohlen, daß von nun an auf der hohen Schule zu Trier noch sonst in den Kurlanden, weder für noch gegen die Sätze des Emser Congresses disputirt und geschrieben werden soll und die Professoren den Inhalt des Congresses nur als eine Punktation vortragen. Schon vorher (18. Januar 1790) waren die Processionen in weiterem Umfange wieder freigelassen (s. Blattau nr. 123).

Die Lage der Evangelischen im Erzstift blieb bis 1782 unverändert (s. Jacobson a. a. O. S. 456. 457). Bereits im folgenden Jahre erging aber ein Toleranzedikt (s. a. a. O.), welchem 1785 ein Erlaß über das Begräbniß der Protestanten auf katho-

lischen Kirchhöfen unter gewöhnlichem Geläute folgte (Blattau nr. 15). Die Verlegung der erzbischöflichen Residenz nach Coblenz (vgl. v. Stramberg a. a. O. I, 1, 683 f.) im Jahre 1786 gab Anlaß, auch den Protestanten daselbst Aufnahme zu verstatten. Darauf erging die Verordnung vom 10. Februar 1787 wegen der Einsegnung gemischter Ehen durch den katholischen Priester (Blattau nr. 60), so wie eine wiederholte Bestimmung wegen dieser Benediktion und des Begräbnisses vom 5. Juni d. J. (s. Blattau nr. 72), nachdem am 22. Mai d. J. (a. a. O. nr. 71) die Publikation und Fulmination der Bulla coenae Domini verboten worden.

Die Bewegungen in Frankreich fingen bereits seit 1787 an, auch auf Trier einen gewissen Einfluß zu üben (s. v. Stramberg a. a. O. S. 706 f.). Seit 1793 drangen die Franzosen selbst in's Trierische Gebiet ein, so daß sowohl Clemens Wenceslaus selbst am 5. Oktober 1794, als auch seine beiden Weihbischöfe Johannes Maria v. Herbain, Bischof von Ascalon, und Johann Michael Joseph von Pidoll, Bischof von Diocletianopel (seit dem 14. März 1794; v. Stramberg a. a. O. I, 2, 16) fliehen mußten. Alsbald wurden am linken Rheinufer die französischen kirchlichen Einrichtungen auch für den daselbst gelegenen Theil des Erzstifts getroffen. (Ueber diese selbst vgl. Hermen's Handbuch der gesammten Staatsgesetzgebung über den christlichen Cultus und über die Verwaltung der Kirchengüter und Einkünfte in den königl. preuß. Provinzen am linken Rheinufer. Aachen 1833 f. 4 Bde.). Mit dem ganzen westrheinischen Gebiete fiel derselbe nach dem Frieden von Luneville den 3. Febr. 1801 an Frankreich und Clemens Wenceslaus verzichtete päbstlicher Aufforderung gemäß am 6. Dezember 1801 auf die von den Franzosen occupirten Stiftslande und resignirte gänzlich am 25. April 1802 (Blattau nr. 211). Durch den Reichsdeputationsschluß vom 25. Februar 1803 §. 69. wurde demselben zu seinem Unterhalt ein Jahrgeld von 100000 Gulden ausgesetzt und die lebenslängliche Nutzung des bischöflichen Palastes zu Augsburg nebst dem Jagdschloß Oberndorf überwiesen. Außerdem erhielt er als Bischof von Augsburg 60000 Gulden (mit einem Abzuge von 7000 Gulden für Basel und Lüttich) und als Probst von Ellwangen 20000 Gulden (mit einem Abzuge von 3000 Gulden) nach §. 75. des Recesses. Er starb am 12. Juli 1812 zu Oberndorf.

Dem Conkordat vom 15. Juli 1801 und der Circumskriptionsbulle vom 29. Nov. d. J. und 9. April 1802 (Blattau VII. nr. I—III.) gemäß erfolgte nun die neue Eintheilung des linksrheinischen Trierischen Erzstifts. Aus den zum Saardepartement gehörigen Pfarreien wurde ein neues Bisthum Trier, als Suffraganat von Mecheln, gebildet (die Erektionsurkunde vom 10. April 1802 s. bei Blattau nr. VI., die Circumskription daselbst nr. XVII.). Die zum Rhein- und Moseldepartement geschlagenen Pfarreien wurden dem neu errichteten Bisthum Aachen zugewiesen, die übrigen mit dem Bisthum Metz vereinigt. Die früheren Trierischen Besitzungen auf dem rechten Rheinufer fielen nach dem Reichsdeputationsreceß §. 12. an Nassau, wurden der Metropolitangewalt des Fürsten Primas übergeben (R. D. R. §. 25.) und erhielten einen Generalvikar mit dem Sitze Limburg (Blattau VI. nr. 216. 227).

Clemens Wenceslaus hatte dem französischen Gouvernement den Weihbischof von Pidoll zum Bischof von Trier empfohlen, dasselbe übertrug aber die Diöcese Karl de Mannay, welcher früher verschiedene geistliche Aemter in Frankreich verwaltet, beim Ausbruche der Revolution sich aber nach England geflüchtet hatte und 1801 zurückgekehrt war. Von Napoleon befördert, wurde er nach den päbstlichen Erlassen von 17. Juli 1802 (Blattau nr. VII. u. XIV.) am 18. Juli 1802 consekrirt und am 26. Septbr. d. J. feierlich im Dom zu Trier installirt. So viel die damaligen Verhältnisse erlaubten, suchte er die zerrütteten Zustände zu ordnen. Es erfolgte eine neue Umschreibung der Pfarreien, die Herstellung des Priesterseminars (durch kaiserliches Dekret vom 9. Ventôse XII., den 28. Februar 1805, wurden denselben die noch nicht öffentlich verkauften Güter restituirt und denselben auch andere Gunst erwiesen), die Errichtung der Domschule, als eines kleinen Seminars (Hirtenbrief vom 14. Nor. 1806), welchem

jährliche Collekten bewilligt wurden (Hirtenbrief vom 1. Oktober 1812) u. a. m. (vgl. das Verzeichniß der Verordnungen de Mannay's in der Trierischen Chronik von 1828 Heft III. und den Abdruck bei Blattau nr. 1. f. S. 133 f.). Seit dem J. 1812 lebte der Bischof meistens in Paris und überließ dem Generalvikar Anton Cordel die Verwaltung der Diöcese. Die innigen Beziehungen des der deutschen Sprache nicht einmal kundigen Bischofs zu Frankreich verhinderten es, ihm nach der am 6. Januar 1814 erfolgten preußischen Occupation von Trier noch ferner die Leitung der Diöcese zu lassen. Am 11. November 1816 nahm er von seinen Diöcesanen Abschied (s. Blattau nr. 142. Er starb als Bischof von Auxerre am 5. Dezember 1824). Das Capitel wählte hierauf am 18. November Cordel zum Generalvikar, welcher am 4. März 1817 (Blattau nr. 148) die zu Preußen gehörigen Parochien der Diöcese Metz nach der Ueberweisung durch den Bischof derselben übernahm. Der Pabst genehmigte die Trennung dieser Pfarreien von Metz, ernannte Cordel zum apostolischen Vikar den 25. Aug. 1818 und versah ihn mit den nöthigen Fakultäten (Blattau nr. 171). Für das Bisthum selbst trat nun eine Vakanz von 1816—1824 ein. Die Reorganisation der Diöcese erfolgte gemäß der Bulle de salute animarum vom 16. Juli 1821. Die Verbindung mit Mecheln wurde gelöst und Trier dem neuen Erzbisthum Köln als Suffragankirche untergeben, Trier selbst aber zunächst für die preußischen Regierungsbezirke Trier und Coblenz bestimmt, daher die zu Bayern gehörigen, unter Trierischer Verwaltung gestandenen Pfarreien aus derselben entlassen (den 5. Sept. 1821; Blattau nr. 186), dagegen die von Metz getrennten Pfarreien definitiv übernommen (den 15. Okt. 1821; a. a. O. nr. 188). Außerhalb Preußens erstreckt sich der Sprengel auf das oldenburgische Fürstenthum Birkenfeld und das hessen-homburgische Oberamt Meisenheim. Das coburgische Fürstenthum Lichtenberg, welches gleichfalls zu Trier gehört, wurde im J. 1834 von Preußen erworben. Die Diöcese umfaßt am rechten Rheinufer die zum Regierungsbezirk Coblenz gehörigen preußischen Besitzungen, mit Ausnahme eines schmalen Strichs, den größten Theil des Kreises Altenkirchen und das nördlichste Gebiet des Kreises Neuwied enthaltend (mit den früher Kölnischen Städten Unkel und Erpel, welche zum Kölner Sprengel gehören). Während Trier hiernach die früher zum Erzstift gehörigen weltlichen Besitzungen und außerdem altes Kölnisches Gebiet unter sich hat, ist die Diöcese am linken Rheinufer mehr geschmälert. Das Luxemburgische westlich der Our, Sure und Mosel, das früher Lothringische, Sierk, Büdingen, Bouzoneille und das Gebiet der unteren Blies (Bayern gehörig) sind fortgefallen, dagegen sind größere Stücke der früheren Diöcesen Lüttich, Köln und Mainz mit früheren Trierischen Gebieten verbunden worden. Nach der Bulle de salute animarum gehören zur Diöcese 634 Pfarreien (nach der speciellen Uebersicht des Jahres 1835 sind es bereits 694 und die Zahl ist seitdem noch mehr gewachsen). Die interimistische Verwaltung nahm 1824 ein Ende durch Besetzung der Bischofsstelle mit Joseph von Hommer, welcher seit 1816 als apostolischer Vikar die Erzdiöcese der rechten Rheinseite administrirt hatte, durch die Herstellung des Domcapitels und die Reorganisation der übrigen kirchlichen Anstalten. Die Eintheilung in (26) Dekanate, im Ganzen mit Anschluß an die Kreiseintheilung, erfolgte durch die Verordnung vom 19. Oktober 1827 (Blattau a. a. O. T. VIII. nr. 37). Der neue Bischof wendete seine Hauptsorge auf die Bildung der künftigen Geistlichen und das Schulwesen und unterzog sich selbst einer Visitation der ganzen Diöcese. Sowohl mit dem Staate als den Evangelischen wußte er die Eintracht zu erhalten, ohne den Principien der römisch-katholischen Kirche Abbruch zu thun.. Es erhellt dieß namentlich aus der Instruktion über die Beerdigung evangelischer Glaubensgenossen auf Kirchhöfen katholischer Gemeinden (Blattau a. a. O. nr. 76), so wie aus seiner Stellung in Betreff der gemischten Ehen (m. s. die Erlasse bei Blattau a. a. nr. 34. 36. 95. 111. 114). Das friedliche Verhalten, das er, so viel an ihm lag, auch in der Hermesischen Angelegenheit (s. den Art. in Bd. VI. S. 1 f.) zu fördern suchte (vergl. Rheinwald, Acta historico-ecclesiastica. Jahrg. 1836. S. 306), nahm mit seinem

Tode ein Ende. Er starb am 11. Nov. 1836 (m. s. Blattau nr. 130, sein Testament nr. 131., und vgl. die Biographie in der Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie. 1837. Heft XXI. S. 239 f. XXII. S. 233 f.). Noch von seinem Krankenlager hatte er unterm 1. Oktober und 10. Nov. 1846 wegen der Bedenken über die gemischten Ehen sich an den Pabst gewendet (s. beide Schreiben bei Rheinwald a. a. O. S. 354—356) und die milde Praxis, welche durch Convention mit dem Gouvernement über die Ausführung des Breve's Pius VIII. vom 25. März 1830 festgestellt war, gemißbilligt. Bald darauf kam es zu den Zerwürfnissen in dieser Angelegenheit, auf welche hier näher einzugehen nicht der Ort ist (man s. den Art. „Droste zu Vischering" Bd. III. S. 506 f.). Für die Diöcese Trier hatte auch diese Sache nicht eine so folgenschwere Bedeutung, als für Köln, dagegen kam es zu einem anderen Conflikte, welcher eine Sedisvakanz bis 1842 veranlaßte.

Noch vor Hommer's Tode wurde der Weihbischof Dr. Günther zum Capitularvikar gewählt und in dem Amte des Generalvikars, das er seit 1826 bekleidete, bestätigt (s. Blattau a. a. O. T. VIII. nr. 132). Was die neue Wahl eines Bischofs betraf, sollte dieselbe nach der darüber zwischen der Regierung und der römischen Curie getroffenen Vereinbarung vollzogen werden. Diese Convention bestand darin, daß die Wahl durch das Capitel unter Mitwirkung eines landesherrlichen Commissarius, welcher die Staatsinteressen wahrzunehmen habe, stattfinden solle, das Capitel habe aber vor der förmlichen Wahl sich darüber Gewißheit zu verschaffen, daß der zu Ernennende eine dem Könige angenehme Person sey. Zugleich mit der Bulle de salute animarum war deshalb an die Capitel ein Breve: Quod de fidelium', ergangen, welches die darauf sich beziehende Weisung an die Wähler enthält. Ueber den Sinn und die Ausführung dieser Bestimmung hatte sich im Capitel von Trier eine zwiespaltige Ansicht gebildet. Die Minorität, bestehend aus den Domcapitularen Braun, Arnoldi, Müller, wendete sich deshalb selbstständig an den apostolischen Stuhl, um eine authentische Erklärung der Curie herbeizuführen, und gab von diesem Schritte sowohl dem Capitel als dem geistlichen Ministerium Nachricht. Das letztere beauftragte hierauf das Oberpräsidium der Rheinprovinz, gegen die drei Domherren eine Disciplinar-Untersuchung einzuleiten, da sie, im Widerspruche mit der bestehenden Gesetzgebung, sich in unmittelbare Correspondenz mit dem römischen Stuhle eingelassen hatten. Das Ergebniß war die Verurtheilung eines jeden der drei Capitulare in eine Ordnungsstrafe von 50 Thlr. (m. s. die sämmtlichen Aktenstücke über diese Angelegenheit bei Rheinwald a. angef. O. Jahrg. 1837. S. 607—621). Die fortgesetzten Verhandlungen über die Wahl des Bischofs nahmen erst 1839 ein Ende und der Wahlakt selbst wurde am 1. Mai d. J. vollzogen (s. Blattau a. a. O. nr. 139). Das Capitel erkor aber den der Regierung mißliebigen Arnoldi, welcher von Seiten des Gouvernements nicht die Bestätigung erlangen konnte. Der interimistische Zustand dauerte daher fort, bis nach dem Regierungsantritte Friedrich Wilhelm's IV. die Angelegenheit in eine neue Bahn gebracht werden konnte. Arnoldi hatte 1840 auf sein Recht verzichtet, die Curie jedoch erst im J. 1842 die Vollziehung einer neuen Wahl nachgegeben, welche am 21. Juni d. J. erfolgte (Blattau a. a. O. nr. 160). Der Erkorene war wieder Wilhelm Arnoldi, welcher nun von der Regierung genehm gefunden wurde. Derselbe steht noch gegenwärtig an der Spitze der Diöcese.

Die seit dem Kölner Ereignisse eingetretene Spannung konnte bei den gesteigerten confessionellen Bestrebungen und Gegensätzen nicht ohne Einfluß auf die Verwaltung der kirchlichen Angelegenheiten bleiben. Seit Erlaß der Verfassungsurkunde von 1848, resp. 1850, sind die Freiheiten der römisch-katholischen Kirche aber in dem Umfange erweitert, daß ein Grund zur ferneren Disharmonie kaum noch vorliegen dürfte.

Die Grundsätze, nach welchen Bischof Arnoldi die Diöcese gleich anfangs leitete, weichen vielfach von denen seines Vorgängers ab. Den Evangelischen gegenüber nahm er eine strengere Stellung ein, wie besonders aus den Verordnungen über gemischte

Ehen, über Begräbnisse u. s. w. erhellt. Die früher beschränkten Processionen wurden erweitert, die Reliquien befördert und durch die Ausstellung des heiligen Rockes zu Trier im Jahre 1844 der Anstoß zu heftigen Bewegungen und vielfachem Abfall gegeben (m. s. den Art. „Deutschkatholicismus" Bd. III. S. 350 f.). Auch auf literarischem Boden veranlaßte die erwähnte Ausstellung lebhafte Fehden (s. den folgenden Art. „der heil. Rock in Trier").

Diejenigen Thatsachen, auf welche die Tradition über den heiligen Rock zurückgeführt werden, beruhen vornehmlich auf dem sogenannten Privilegium Sylvestri und den Gesta Trevirorum. Ueber diese ist aber bereits bei der obigen Darstellung das Erforderliche bemerkt worden, so daß es hier einer speciellen Nachweisung nicht mehr bedarf. Für die öffentliche Verehrung des sogenannten heiligen Rockes wurde eine eigene Instruktion im Jahre 1655 erlassen (vergl. Blattau a. a. O. Tom. III. nr. 20), welche im Wesentlichen auch bei späteren öffentlichen Expositionen befolgt wurde.

H. F. Jacobson.

Trier, der heilige Rock in, oder der ungenähte Rock Christi, auch als der wunderthätige „Herrgottsrock" bezeichnet, ist die bekannte, der Domkirche zu Trier gehörige sogenannte Reliquie, deren siebenwöchentliche Ausstellung noch im Jahre 1844 ein auf den Aberglauben der großen Menge berechnetes Fest war, das dem priesterlichen Interesse in der deutsch-römischen Kirche Nahrung und Erweiterung zuführen sollte. Die Ausstellung bot ein Schauspiel dar, welches in seinem Zwecke, seiner Anlage und Ausführung die gesunde Vernunft und das religiöse Gefühl tief verletzte, um so mehr, als es selbst den Veranstaltern des ganzen Festes absolut unmöglich war, die Aechtheit jener sogen. Reliquie irgendwie nachzuweisen, während dagegen der mit dem Rocke gespielte Betrug bis zur vollesten Gewißheit aufgedeckt wurde. Dieser sogen. heilige Rock soll das wahre ungenähte Kleidungsstück Christi seyn, das man im Evangelium Johannis Kap. 19. V. 23. erwähnt findet. Die Tradition über diesen Rock hat sich im Laufe der Zeit in einer höchst verschiedenartigen Weise gestaltet, von einer Einheit derselben ist gar keine Rede. Im 13. und 14. Jahrhunderte lautete die Sage dahin, daß die Jungfrau Maria den Rock aus der Wolle eines Lammes gesponnen, daß damals gar die Kaiserin Helena auf dem Oelberge das Gespinst gewirkt, Jesus aber den Rock sogleich angezogen habe. Von selbst sey der Rock mit dem Körper Jesu gewachsen. Herodes soll dann den Rock, nach Jesu Kreuzigung, einem Juden geschenkt haben, der ihn in die Meereswogen versenkt habe. Nach vielen Jahren, heißt es weiter, sey der Rock am Strande von einem Pilger gefunden worden, der ihn aber wieder in das Meer geworfen hätte, weil er sich nicht für würdig gehalten habe, den Rock zu besitzen. Nun sey der Rock von einem Wallfische verschlungen worden; nach einer Reihe von Jahren habe ein Fischer den Wallfisch gefangen und den Rock an den König Orendel von Trier für jene 30 Goldstücke verkauft, für welche Judas Jesum verrathen hätte; Maria, die Mutter Jesu, sollte dem Könige die Goldstücke gesandt haben. Die Legende setzt endlich hinzu, daß Orendel den Rock angezogen habe, dadurch nicht bloß unbesiegbar, sondern auch unverwundbar geworden sey und, nach der Farbe des Rockes, den Namen „Bruder Graurock" erhalten habe. Andere Legenden sehen von der Helena ganz ab; eine Sage bringt, auch wieder mit starkem Anachronismus, den Kaiser Constantin und Pilatus in Verbindung mit dem Rocke. Constantin soll auf Pilatus wegen der Verurtheilung Jesu erbittert gewesen und Pilatus zur Strafe gezogen worden seyn, dieser aber vor der Strafe durch jedesmaliges Anziehen des Rockes sich geschützt haben, bis endlich Veronika dem Kaiser das Schutzmittel des Pilatus verrathen, Constantin den Rock an sich gebracht und Pilatus nun die Strafe erlitten hätte. Eine andere Sage setzt an die Stelle des Constantin den König Orendel, an die Stelle des Pilatus einen Juden. Orendel, heißt es, war ein grausamer König in Trier und wollte einen Soldaten bestrafen; dieser erhielt den Rock von einem Juden und der Rock bewirkte, daß der König gegen seinen Willen den Soldaten von der Strafe freisprach. Dasselbe Wunder bewirkte der Rock noch bei

zwei anderen Soldaten, darauf verrieth aber der letzte Soldat das wunderbare Rettungsmittel, der Rock wurde als das ungenähte Kleid Jesu erkannt und von jetzt an in Trier aufbewahrt. Endlich sagt noch eine Legende, daß ein Christenmädchen den Rock Jesu von einem Juden für den Lohn eines ganzen Jahres erhalten und nach Trier gebracht habe; bei ihrem Eintritte in die Stadt hätten die Glocken von selbst angefangen zu läuten, und der Bischof habe erkannt, daß dieses Wunder durch den Rock bewirkt worden sey; nun sey derselbe in der Domkirche aufbewahrt worden.

In der hohen Verehrung, welche die Kaiserin Helena fand, lag der Grund, daß die zuletzt erwähnten Traditionen mehr und mehr in den Hintergrund verdrängt wurden und die Ueberlieferung des Rockes an die Domkirche zu Trier mit der Person der Helena wesentlich verknüpft blieb. Römischerseits berief man sich auf die Gesta Trevirorum, die in einer aus dem Jahre 467 (nach Anderen aus dem Jahre 327 oder 330) stammenden, auf den Pabst Sylvester zurückgeführten Urkunde angeben sollen, daß Helena neben anderen Reliquien der Apostel Matthias, Petrus und Andreas auch den Rock Jesu durch den Patriarchen Agricius von Antiochien der Domkirche in Trier, die wahrscheinlich ein ihr gehöriger Palast gewesen sey, aus Anhänglichkeit an Trier, ihrer Geburtsstadt, zugesandt habe, während es historisch erwiesen ist, daß ihre Geburt in Trier, ihre Anhänglichkeit an die Stadt, ihr Palast daselbst, die Existenz eines Patriarchen Agricius rein ersonnen, die Urkunde überhaupt erst lange nach Sylvester gemacht worden ist, und daß gerade die ältesten Exemplare der Urkunde auch nicht das Mindeste von dem Rocke Jesu enthalten. Noch bis in das 11. Jahrhundert, bis zum Jahre 1054, weiß Niemand von dem heil. Rocke in Trier Etwas, doch treten von jetzt an die ersten Aeußerungen auf, welche zur Tradition hinführten, indeß erkannte weder die Kirche von Trier die sich jetzt bildenden Gerüchte an, noch fanden sie Glauben bei den Geschichtschreibern jener Zeit. Die Vita Agritii gibt an, daß ein Bischof mancherlei Gerüchte von dem Inhalte einer in der Kirche zu Trier befindlichen Kiste gehört habe, bald daß der Rock, bald der Purpurmantel, bald die Schuhe Jesu in ihr enthalten seyen. Der Bischof habe die Kiste öffnen lassen, doch sey der, welcher den Inhalt gesehen habe, sogleich mit Blindheit geschlagen worden; in Folge dessen habe man eine Untersuchung der Kiste nie wieder vorgenommen. Dagegen gedenkt der Abt Thiofrid von Echternach in seiner Schrift Flores epitaphii Sanctorum, ed. J. Roberti. Luxemb. 1619 des Rockes Christi, läßt ihn aber nicht in Trier, sondern in Safed gefunden und nach Jerusalem gebracht worden seyn. Erst zur Zeit dieses Abtes, in den Jahren 1106 bis 1124, wurde der heil. Rock in die Urkunde Sylvesters in den Gestis Trevirorum eingeschoben; zuerst wird seiner im J. 1132, als in Trier aufbewahrt, gedacht und von da an wird er plötzlich als wirklich ächt erwähnt, so daß er vom Erzbischof Bruno in den Nikolausaltar der Domkirche bei dessen Weihe am 23. Oktober 1121 gelegt und dann später vom Erzbischof Johann I. entdeckt worden sey.

Bis zum Jahre 1512 ruhte der Rock vollständig; von einer Ausstellung und Verehrung desselben ist keine Rede, sie fand zuerst im Jahre 1512 statt und sollte in jener Zeit, wie späterhin, dazu dienen, durch Aberglauben und ersonnene Wunder das hierarchische Kirchenthum neu zu beleben. Darauf erfolgte aber die öffentliche Ausstellung des Trier'schen Rockes zur Verehrung, verbunden mit Ertheilung eines vollkommenen Ablasses, im 16. Jahrhundert rasch aufeinander; Luther bezeichnete jedoch schon die Wallfahrt zu dem Rocke als ein „verführliches, lügenhaftiges, schändliches Narrenspiel". (S. Luther's sämmtliche Schriften von Johann Georg Walch. XVI. Halle 1745. S. 1139.) Jene Ausstellung fand Statt in den Jahren 1531, 1545, 1553, 1585 und 1594. Im 17. Jahrhundert wurde sie unter dem Kurfürsten Karl Caspar im J. 1653 wiederholt. Die Zeit vor und nach dem dreißigjährigen Kriege war für die Ausstellung nicht geeignet; überdieß hatte sich in den Jahren 1630 und 1631 ein Streit zwischen dem Domcapitel zu Trier und dem Kurfürsten Philipp Christoph wegen einer angeblichen Partikel des heil. Rockes entsponnen. Am Anfange, in der Mitte und am

Ende des 18. Jahrhunderts glaubte man den Rock bei den kriegerischen Ereignissen gefährdet und flüchtete denselben nach Ehrenbreitstein, beim Herannahen der Franzosen gegen den Rhein aber nach dem Inneren von Deutschland. Privatim wurde der Rock auf Ehrenbreitstein (im Jahre 1725) dem Kurfürsten von Köln, öffentlich und allgemein in den Jahren 1734 und 1765 vorgezeigt. Während der Rock wieder in Trier war, wurde für denselben zur Aufbewahrung in der Heiligthumskammer des Domes ein kostbarer Altaraufsatz angefertigt (1732). In der Zeit der französisch-deutschen Kriege bemühte sich der Bischof Karl Mannay von Trier den Rock wieder in die Domkirche zu Trier zurückzubringen; er war deshalb mit dem Klerus von Nassau und Bayern in Streit gerathen (1809), da von demselben der Rock in Anspruch genommen wurde. Erst im Jahre 1810 kam der Rock nach Trier zurück und auch jetzt fand eine Ausstellung zur Verehrung statt; wie römische Blätter versichern, ist dabei eine „große Andacht des Volkes und unaussprechliche Rührung" sichtbar gewesen. Von Neuem eröffnete der Bischof Arnoldi von Trier die Ausstellung und Verehrung des Rockes vom 18. August bis 7. Oktober 1844; ihr wohnten die Bischöfe von Metz, Nancy, Verdun, Luxemburg, Speyer, Limburg, Osnabrück, Münster, Köln und aus Holland bei. Man gibt an, daß in jener Zeit 1,100000 Menschen zu der angeblichen Reliquie nach Trier gegangen sind. Bekanntlich hatte die Ausstellung Ronge's Auftreten zur Folge, der sie als argen priesterlichen Betrug darstellte. Bei der Ausstellung war der Rock von marmornen Figuren des Altars, bunten Fahnen und grünen Zierpflanzen umgeben; er hing am Eingange zur Schatzkammer in einem Glasschranke von weißem Grunde unter einem blauseidenen Thronhimmel, in der Nacht wurde er durch sechs weiße Wachskerzen auf silbernen Leuchtern von 3—5 Fuß Höhe erleuchtet und eine Ehrenwache, die aus den Bürgern der Stadt gebildet worden war, versah den Dienst am Rocke. Für den Dom, das Knabenconvikt und den Kölner Dombau, endlich auch für die städtischen Armen war je ein Opferstock aufgestellt; für die priesterlichen Interessen war also mehr gesorgt worden, als für die Armen der Stadt. Unter Glockengeläute, Hochamt und Procession begann die Ausstellung, — so endigte sie auch. Natürlich mußte der Rock auch jetzt wieder Wunder thun. Konnte er auch nicht verhindern, daß unter der großen Menge Menschen, die in Trier zusammenkamen, viele in Folge der auf der Reise ausgestandenen Beschwerden, des Wechsels der Witterung, der Entbehrung aller Bequemlichkeit und Pflege erkrankten, so ließ doch der Bischof aktenmäßig constatiren, daß die Gräfin Droste-Vischering, die Verwandte des bekannt gewordenen Erzbischofs gleiches Namens, die bisher contrakt war und an Krücken gehen mußte, nachdem sie bei dem Rocke gebetet und denselben berührt hatte, ohne Krücken durch den Dom und nach Hause gegangen sey. Zum Andenken an das Wunder wurden die Krücken neben dem heil. Rocke aufgehängt, doch stellte es sich bald genug heraus, daß diese wunderbare Heilung eine Täuschung war. Das ganze Aufsehen, welches durch die Ausstellung überhaupt hervorgerufen worden war, führte zu kritischen Untersuchungen über den Rock selbst und der an denselben geknüpften Traditionen. Diese Untersuchungen erbrachten nicht bloß den evidenten Beweis, daß der Rock eine aus dem Aberglauben hervorgegangene und durch diesen das priesterliche Interesse der römischen Kirche fördernde Erfindung ist, sondern auch, daß es noch 20 ungenähte Röcke gibt, von denen jeder der ächte und ungenähte Rock Jesu seyn soll. Uebrigens mag noch bemerkt seyn, daß angegeben wird, daß der sogen. Trier'sche Rock Jesu 5 Fuß 1½ Zoll groß, von braunröthlicher oder schwammbräunlicher Farbe ist, nach Einigen aus feinem Leinen, nach Anderen aus feinem Nessel bestehen soll, und weder gewebt noch zusammengenäht zu seyn, sondern durcheinander zu laufen scheine „gleich dem Chamelot". Vgl. besonders Gildemeister und v. Sybel, der heil. Rock zu Trier und die zwanzig anderen heiligen ungenähten Röcke. Düsseldorf 1844 (mit Nachträgen in zweiter Ausgabe wiederholt). Als zweiter Theil dieses Werkes erschien eben da 1845: Die Advocaten des Trierer Rockes, in drei Heften, eine sehr gelehrte und detaillirte Kritik der verschiedenen Schriften römisch-katholischer Autoren über

diesen Gegenstand, vornehmlich von Marx, Geschichte des heiligen Rockes in der Domkirche zu Trier. Bearbeitet auf Veranlassung des Herrn Bischofs als Einleitung der öffentlichen Ausstellung u. s. w. Trier 1844. — Binterim, Zeugnisse für die Aechtheit des heil. Rockes zu Trier. Düsseldorf 1845. — Laven, die kirchliche Tradition vom heiligen Rock. Trier 1845. — Clemens, der heilige Rock zu Trier und die protestantische Kritik. Coblenz 1845. — Heil.-Rock-Album. Leipzig (1844) u. a. m.

Neudecker.

Trinität. Kein Dogma hat im theologischen Gemeinbewußtseyn unseres Jahrhunderts einen so entschiedenen Wechsel der Schätzung erfahren als das trinitarische. Während es noch im dritten Jahrzehnt von dem damals angesehensten Dogmatiker mit einer unverkennbaren Gleichgültigkeit anhangsweise behandelt wurde als gar nicht „in einer besonderen Auffassung der Natur des höchsten Wesens selbst gegründet", sondern eigentlich nur auf äußere Veranlassung entstanden (vgl. Schleiermacher, „der christliche Glaube", II. S. 528 f. der dritten Ausgabe); während in demselben Zeitraume der „begeisterte Repräsentant pietistischer Richtung" von Seiten einer Philosophie, deren Stellung zum Christenthume mindestens zweideutig war, die sachlich in dem speciellen Falle durchaus gerechte Rüge und Klage sich mußte gefallen lassen, daß von ihm „cavalièrement" mit der Lehre von der Dreieinigkeit umgegangen werde (s. Hegel in der Vorrede zur zweiten Ausgabe seiner Encyklopädie): während dessen ist jetzt im Kreise aller an der kirchlich-theologischen Arbeit Betheiligten, aller derer also, die nicht entweder sich rein negativ verhalten oder sich auf das Ruhekissen des verschlossenen „Mysteriums" gelegt haben, schwerlich einem Widerspruch ausgesetzt, was eins der bedeutendsten dogmengeschichtlichen Werke der Gegenwart nicht etwa wie eine Lieblingsmeinung behauptet, sondern in seinem ganzen Verlaufe mit zulänglicher Evidenz dargethan hat, daß die Ausbildung der trinitarischen Lehre die „nothwendige Grundlegung" sey für die gesammte Christologie (s. Dorner, „Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi", zweite Auflage, I. S. 731 u. 890), ja, daß gerade in unseren Tagen diejenige Reproduktion des Dogma's von der Dreieinigkeit Noth thue, welche es Jedem als unmöglich für die evangelische Frömmigkeit erscheinen lasse, die Wahrheit der Rechtfertigung durch den Glauben an Christus festzuhalten und doch die immanente Trinität zu verwerfen oder bei irgend einer rein monarchianischen Denkweise stehen zu bleiben (s. ebendas. Bd. II. S. 1208).

Daß zu diesem merkwürdigen Umschwunge der öffentlichen theologischen Ueberzeugung, der, wie aus den Günther-Dischinger'schen Verhandlungen einleuchtet, auch den Katholicismus ergriffen, die spekulativen Einflüsse Schelling's, des früheren wie des späteren, und Hegel's als dringende Gelegenheitsursachen mitgewirkt haben, wird Niemand, der die Bedingungen und Thatbestände unseres Bildungsganges kennt, in Abrede stellen. Allein so wenig mit der bloßen höheren Schätzung oder Werthgebung auch schon ein höherer Grad wissenschaftlicher Gestaltung erreicht ist, eben so wenig unterliegt es, angesichts der Früchte Dav. Strauß'schen und Baur'schen Fleißes, einem Zweifel, daß die dogmatische Thätigkeit der Kirche, wenn sie von jenen Philosophen sich nicht bloß hätte anregen und fördern, sondern leiten lassen, längst in eine völlige Verkehrung und Zersetzung der den Ausbau der Lehre von Anbeginn bestimmenden fundamentalen Principien umgeschlagen wäre. Sie, die Kirche, in deren Dienst die „Real-Encyklopädie" sich gestellt hat, kann, ohne sich selbst und ihrem ewigen Haupte untreu zu werden, als das Ihrige nur das anerkennen, was auf Grund des urkundlich Offenbarten und im Anschluß an die von diesem ausgegangene, zum Bekenntniß theils gediehene theils tendirende Arbeit geleistet ward und wird.

Dasselbe im Umriß darzulegen, bezweckt die folgende Abhandlung, die demnach erstens die biblische Begründung der Trinität nachzuweisen, zweitens eine Uebersicht der geschichtlichen Lehrentwicklung zu geben, drittens über den Stand des

Dogma's in der Gegenwart zu berichten hat; woran sich von selbst die Feststellung der durch die Natur und den Fortgang der Sache angezeigten nächsten Aufgabe anschließen mag.

I. Biblische Begründung. Indem wir den Boden testamentischer Offenbarung betreten, verzichten wir sofort auf den umfassenderen, aber trügerischen Blick von jener luftigen Höhe, die einen Nikolaus Cusanus und Andere vor wie nach ihm die Trinität allenthalben entdecken ließ. Zwar gewährt es sicher nicht nur einen eigenthümlichen Reiz, sondern auch eine tiefere Befriedigung des Erkenntnißtriebes, wenn wir in den Religionen des Orients, in den Mythen und Mysterien der Hellenen, der Celten, der Germanen Anklänge an den heiligen Dreiklang, in welchem das Credo der Christenheit ertönt, wiederfinden oder gar finden, daß der besonnenste und scharfsinnigste Forscher des Alterthums ungeachtet seines Widerwillens gegen die pythagoreische Zahlensymbolik gerade der Trias wiederholentlich eine hohe Würde, eine gewisse Heiligkeit zugestand (*διὰ τὸ τὴν φύσιν αὐτὴν οὕτως ἐπάγειν ἀκολουθοῦμεν*, s. Brandis, „Aristoteles" S. 906, 1259 und in der neuerdings erschienenen „Uebersicht über das aristotelische Lehrgebäude" S. 121 Anm. und S. 322, Bonitz, zur Metaphysik S. 553 Anm. und S. 594). Vergessen wir jedoch über der Bewunderung schöner Analogien, ahnungsvoller Sinnsprüche u. s. w. die Hervorhebung des wesentlichen Unterschieds, so gerathen wir alsbald auf die abschüssige Bahn, auf der sich schließlich etwa, sey's indische Weisheit, sey's platonische, als eine von den „Quellen des Christenthums" (Zeller, „Philosophie der Griechen", II. zweite Aufl. 1. S. 607) und Aehnliches ergibt, was von jeher die stolze Mühe der Feinde des Kreuzes Christi glaublich zu machen strebte. Wahres — das wußten die Lehrer der Kirche schon vor dem Alexandriner — Wahres gab und gibt es genug; aber die Wahrheit ist nur da, wo die Gnade und Wahrheit ist.

Die Vorbereitung dieser Wahrheit enthält das Alte Testament, welches wir, wie in neuester Zeit vorzüglich Peter Lange („positive Dogmatik" S. 124 ff. 148 ff.) gezeigt hat, in demselben Maße als die Urkunde der werdenden Trinitätslehre ansehen müssen, in welchem es die Urkunde des werdenden christlichen Gottesbewußtseyns ist. So aber angesehen, kann es sich nicht sowohl um Beibringung einzelner Belegstellen handeln, als vielmehr um Erfassung des in einer vorsehungsvoll bestimmten Folge der Momente sich wachsthümlich entfaltenden Ganzen alttestamentlicher Offenbarung. Und da beziehen wir uns wiederum auf den genannten, an lichtgebenden Blicken so reichen Dogmatiker, welcher (a. a. O.) nachweist, wie das A. Testament die geistige Einheit Gottes, die es überall verkündet, für's Erste in der Form einer tiefsinnigen Zweifaltigkeit darstellt, eines Gegensatzes zunächst zwischen Elohim, dem überweltlichen Gott der göttlichen Kräfte, und Jehovah, dem Gott, welcher seyn wird, dem Gott der Menschwerdung, näher zwischen dem Gott über allen Himmeln und dem auf Erden erscheinenden Engel des Angesichts, in welchem Jehovah's Name ist, sodann in Betreff des universellen Verhältnisses Gottes zur Welt zwischen Gott an sich als der absoluten Welturfache und der aus ihm hervorgehenden weltbildenden Weisheit, endlich in besonderer geschichtlicher Hinsicht zwischen dem Bundesgott Israels und dem Messias, welcher als das Mittel der offenbarenden Erlösung der Knecht Gottes, als der Mittelpunkt und Zweck der erlösenden Offenbarung der Sohn Gottes ist; wie aber, da dieser Gegensatz zwischen dem überweltlichen Gott und dem innerweltlichen Gottesbilde nicht von physischer, sondern von pneumatischer Art ist, auch der Keim der Identität beider immer mächtiger hervortritt: der Geist des Herrn als die Fülle der Selbstmittheilung Gottes an den Gesalbten und als das Leben des Lebens in dem Gesalbten selbst; wie also gleichen Schrittes mit der ihrer Erfüllung entgegenreifenden Anschauung der Dreifaltigkeit auch der wahre, in sich concrete Monotheismus sich vollendet, so daß auf der Schwelle des Neuen Testaments es gerade die volle Offenbarung des ewig mit sich selber einigen Gottes ist, woraus hier die bestimmte Erkenntniß der Dreifaltigkeit hervorbricht.

Was nun diese betrifft, so ist allerdings eben ihre Bestimmtheit vielfach bezweifelt worden. Indeß eingeräumt selbst, daß in der gewöhnlichen biblisch-theologischen Anziehung und Ausbeutung neutestamentlicher Stellen zum Behuf eines Nachweises ökonomischer oder immanenter Dreieinigkeit noch immer eine gewisse wohlmeinende Akrisie obwaltet und der erwünschten Beweiskraft Abbruch thut: so dürfte doch — hier, wie billig, ganz abgesehen von der Subjektivität des christlichen Bewußtseyns, welches, mit Twesten (Dogmatik II, 1, S. 193 f.) zu reden, bei einiger Aufmerksamkeit durch jede Regung christlichen Lebens auf die Trinität sich hingewiesen findet, und abgesehen von der Objektivität des in Lehrform gefaßten, nach einer feinen Bemerkung Dorner's (Entwicklungsgeschichte I. S. 125) bereits die Stamina des christlichen Gottesbegriffs enthaltenden dreifachen Amtes Christi — es dürfte, alles Nachbiblische oder durch die Bibelautorität erst folgeweise Bestimmte abgerechnet, das rein biblisch-theologische Resultat jetzt schwerlich beanstandet werden, welches jener Erstere (Twesten a. a. O. S. 184) gezogen und dahin formulirt hat, daß 1) nicht bloß der Vater, sondern auch der Sohn und der Geist nicht creatürlichen, sondern göttlichen Wesens, daß 2) die Gottheit des Sohnes und des Geistes nicht bloß die des Vaters, sondern der Sohn vom Vater, der heilige Geist von beiden verschieden, daß aber dennoch 3) nur Ein Gott ist und bleibt.

Wenn Twesten die allseitige Begründung seines Resultats und die Würdigung der damals (1837) üblichen Einwände dagegen der speciellen Wissenschaft der biblischen Theologie als Aufgabe zuwies: so ist die Lösung dieser, übrigens einer streng dichotomischen Behandlung, d. h. Sonderung des positiven und negativen Verfahrens, kaum fähigen Aufgabe, seitdem namentlich durch das sehr dankenswerthe Werk von G. L. Hahn, „die Theologie des Neuen Testaments", erster Band, Leipzig 1854*), ohne Zweifel ganz im Sinne Twesten's, wenigstens in dem Sinne erfolgt, in welchem er weislich erinnerte, wie überall, wo die Schrift, ihrer mehr praktischen und auf die Ganzheit des christlichen Lebens als dogmatischen und auf die Spekulation gerichteten Darstellungsweise gemäß, von dem Mensch gewordenen Worte und dem in unserem Gemüthe wirksamen Geiste redend, die *δόξα τῆς θειότητος* durch das *ἀνθρώπινον σχῆμα* gleichsam mildere und dadurch dem Arianismus und Semiarianismus Vorschub zu leisten scheine, — wie da überall bedacht werden müsse, daß es nach allgemein testamentischer Anschauung zwischen Gott und Creatur kein Mittleres gibt, daß also, falls wir Christus und den heiligen Geist auf eine sie über den Rang der Geschöpfe erhebende Weise, mit schlechthin nur Gott zukommenden Prädikaten u. s. w., dargestellt finden, sie auch als wahrhaft göttlichen Wesens müssen betrachtet werden.

Es wird nämlich in dem genannten Werke zunächst die Dreiheit göttlicher Personen als unumstößliche Voraussetzung des N. Testaments erwiesen, sodann ihr gegenseitiges innertrinitarisches Verhältniß (ad intra, *τρόπος ὑπάρξεως*) bestimmt, endlich auch die Sonderbeziehung der drei Personen auf die Welt (ad extra, *τρόπος ἀποκαλύψεως*) beschrieben (S. 108—126 u. S. 189—231).

Was für's Erste die Dreiheit göttlicher Personen anlangt, so zeugen für dieselbe nicht nur diejenigen Stellen, in welchen ihrer ausdrücklich Erwähnung geschieht, wie Matth. 28, 19. 2 Kor. 13, 13. 1 Petr. 1, 2., sondern, zu einander in Bezug gesetzt, auch alle diejenigen, die von einer innergöttlichen Zweiheit so handeln, daß bald Vater und Sohn, wie Matth. 11, 27., bald Sohn und Geist, wie Joh. 16, 14 f., unterschieden werden. Im Vordergrund aller dieser Stellen ist allerdings nur von einer ökonomischen oder Offenbarungs-Trinität die Rede; daß aber derselben eine immanente (ontologische) oder Wesens-Trinität substruirt werden muß, geht unwidersprechlich aus denjenigen Stellen hervor, die jeder einzelnen der drei Personen eine vorweltliche, hypostatische, göttliche Existenz zuerkennen. Vom Vater versteht sich das Ge-

*) Womit zu vergleichen die gehaltvollen Untersuchungen von C. F. Schmid, biblische Theologie des neuen Testaments, herausgegeben von Weizsäcker. Zwei Theile. 1853.

sagte von selbst und bedarf keiner Begründung. Die Vorweltlichkeit aber des Sohnes beweisen Joh. 17, 5. (*πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι*), Kol. 1, 17. (*αὐτός ἐστι πρὸ πάντων*) u. a., die des Geistes 1 Kor. 2, 10 f., wonach der Geist Gottes die, nach Paulus ohne Frage ewigen, vor Gründung der Welt bestehenden Tiefen der Gottheit erforscht, u. a.; das hypostatische Seyn des Sohnes Joh. 1, 1. vergl. mit 18. (*πρὸς τὸν θεόν, εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός*), Joh. 17, 5. (*παρὰ σοί*), 24. (*ἠγάπησάς με πρὸ καταβολῆς κόσμου*), Phil. 2, 6. 2 Kor. 8, 9., das des Geistes auf's Entschiedenste wiederum 1 Kor. 2, 10. (*οὐδεὶς οἶδεν εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ*), ferner Joh. 14, 16. (*ἄλλον παράκλητον*), 26. (*διδάξει καὶ ὑπομνήσει*) u. a.; die Gottheit des Sohnes Joh. 1, 1. 20, 28., indirekt Gal. 1, 1. (*οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων, οὐδὲ δι' ἀνθρώπου, ἀλλὰ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ*) u. a., die des Geistes Apgesch. 5, 3 f. u. a. Aus alle dem erhellt der gute biblische Grund einer Ontologisirung der ökonomischen Dreieinigkeit. Hierüber ist vorzugsweise die klassische Abhandlung von Nitzsch in den „Studien und Kritiken", 1841 Hft. 2. zu vergleichen, wo das Verfahren der Kirche einmal aus dem Selbsterhaltungstriebe des Glaubens gegenüber pantheistischen wie deistischen Irrungen abgeleitet, dann aber auch das exegetische Recht zu diesem Verfahren als ein wohlbegründetes erhärtet wird. „Christus auch verbindet unmittelbar sein Kommen in die Welt mit dem Ausgegangenseyn vom Vater, Christus auch versetzt sich, ohne erst die zeitliche Individualität abzurechnen, unmittelbar in die vorweltliche Ewigkeit, wo er Klarheit hat bei dem Vater" u. s. w. Die spekulative Operation der Kirche war, wie Nitzsch in einer bekannten Stelle seines Systems sagt, unerläßlich, durch den Schriftinhalt selbst bedingt. Siehe auch Liebner, Dogmatik I. 1. S. 160—163.

Gehen wir zur Bestimmung des gegenseitigen innertrinitarischen Verhältnisses der drei Personen über, so erscheint das des Sohnes zum Vater offenbar zunächst als das einer gewissen Subordination: dem Vater wird eine ursprüngliche Selbstständigkeit des Seyns und folgeweise des Thuns zugeschrieben, das Seyn und Thun des Sohnes hingegen in Abhängigkeit von jenem gesetzt, Joh. 5, 26. (*ὥσπερ ὁ πατὴρ ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ, οὕτως ἔδωκε καὶ τῷ υἱῷ ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ*), Joh. 5, 19. (*οὐ δύναται ὁ υἱὸς ποιεῖν ἀφ' ἑαυτοῦ οὐδέν, ἐάν μή τι βλέπῃ τὸν πατέρα ποιοῦντα*) u. a. Allein diese Abhängigkeit wird in dem ewigen Bunde der Liebe von Ewigkeit aufgehoben; die Liebe treibt den Vater, rückhaltlos Alles, was er selbst ist und hat, dem Sohne der Liebe mitzutheilen, Kol. 1, 13. Joh. 3, 34 f. Joh. 17, 10. (*τὰ ἐμὰ πάντα σά ἐστι καὶ τὰ σὰ ἐμά*), Matth. 11, 27. Joh. 5, 23. (*ἵνα πάντες τιμῶσι τὸν υἱόν, καθὼς τιμῶσι τὸν πατέρα*) u. a., wie hinwiederum der Sohn dem Vater in ewiger Gegenliebe sich hingibt, so daß alles Nebeneinanderseyn im innigsten Ineinanderseyn aufgeht, Joh. 17, 21. (*σὺ ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν σοί*) u. a. Das Verhältniß des heiligen Geistes aber zu Vater und Sohn stellt sich, wenn wir von der ebenfalls biblischen unbestimmteren Bedeutung des Pneuma absehen (man vgl. die Auseinandersetzung Dorner's a. a. O. I. S. 207—213 Anm.), dahin fest, daß er sowohl den Unterschied der beiden wie, von beiden Unterschiedenen abhängig, die Einheit beider vermittelt, Röm. 8, 15. (*πνεῦμα υἱοθεσίας*), Joh. 15, 26. (*ὃν ἐγὼ πέμψω ὑμῖν παρὰ τοῦ πατρός, ... παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται*), Apgesch. 2, 33. Offb. 22, 1. (*ἐκπορευόμενον ἐκ τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ἀρνίου*), Matth. 3, 16 f. Joh. 1, 33 f. u. a.

Es kommt endlich noch das besondere Verhältniß jeder der drei Personen zur Welt in Betracht, welches, wie innertrinitarisch die Dreiheit bei der Einheit, so bei oder unter der allen dreien gemeinsamen Wirksamkeit nach außen besteht. Da aber ist zu sagen, daß der Vater zuoberst die erste und die zweite Schöpfung, die Schöpfung und die Erlösung der Welt, verursacht, 1 Kor. 8, 6. (*ὁ πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα*), Röm. 11, 36. Er ist es, der alleinige Herr der Welt, 1 Tim. 6, 15. (*ὁ μόνος δυνάστης*), von welchem als dem unverrückbaren Ursprungspunkte die gesammte Weltentwicklung mit ihrem Wechsel und Wandel in letzter Beziehung ausgeht, 1 Kor. 12, 6.

(ὁ αὐτὸς θεὸς ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν), zu welchem sie wiederum hinstrebt, 1 Kor. 15, 24—28. (. . ὅταν ὑποταγῇ αὐτῷ τὰ πάντα . . ., ἵνα ᾖ ὁ θεὸς πάντα ἐν πᾶσιν); Er nicht minder, der Retter schlechthin, Luk. 1, 47. 1 Tim. 1, 1. (ὁ σωτήρ), der die Welterlösung von Ewigkeit beschließt, zeitlich einleitet und ausführt, Eph. 1, 4 f. 2 Tim. 1, 9 f., den Sohn sendet und den Geist, Joh. 3, 16. 14, 16.; Er der Vater aller Christen wie Christi, Eph. 3, 14. (ἐξ οὗ πᾶσα πατριὰ . . . ὀνομάζεται). Zwar geht auch Er, wie der Sohn und Geist, ein in die Welt, macht Wohnung bei den Gläubigen, Apgesch. 17, 27. Joh. 14, 23., aber rein geistig, Joh. 4, 24., darum keiner Veränderung unterworfen, Jak. 1, 17., in einem sinnlich unerreichbaren Lichte bleibend, allein unsterblich, 1 Tim. 6, 16. (ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν), allein weise, den Verlauf der Weltgeschichte vorsehungsvoll bestimmend, Röm. 16, 27. (μόνος σοφὸς θεός), Matth. 24, 36. (περὶ τῆς ἡμέρας ἐκείνης καὶ ὥρας οὐδεὶς οἶδεν, . . . εἰ μὴ ὁ πατὴρ μόνος). Der Sohn hingegen erscheint im N. Testam. als der Vermittler der ersten wie der zweiten Schöpfung, als das Urbild und als der Erbe der Welt. Denn der Vater thut nichts unmittelbar, sondern alles durch den Sohn, Joh. 5, 19 ff.; durch ihn wird die Welt geschaffen, Joh. 1, 3. (πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν), durch ihn erlöst, 1 Kor. 1, 30. (ἐγενήθη . . . ἡμῖν . . ἀπολύτρωσις), 2 Kor. 5, 19. Joh. 4, 42., in einer Abfolge von Zuständen und Thätigkeiten, deren Auseinandersetzung der Christologie und Soteriologie anheimfällt. (Man vergleiche die betreffenden Artikel.) Die Eigenart aber dieser Zustände und Thätigkeiten, in welchen das Verhältniß des Sohnes zur Welt von dem des Vaters sich specifisch unterscheidet, ist wesentlich durch das Zwiefache bedingt, daß die Welt, deren Schöpfung er vermittelt, zugleich in Ihm, als dem Urbilde der Welt, dem Centrum der Weltidee, dem Träger des Weltsystems, geschaffen wird, Kol. 1, 16. (ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα), Kol. 1, 15. (εἰκὼν τοῦ θεοῦ, . . . πρωτότοκος πάσης κτίσεως), Kol. 1, 17. (τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν), Hebr. 1, 3. (φέρων τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ), und für Ihn als den Erben, den unmittelbaren persönlichen Zweck der Welt, Kol. 1, 16. (τὰ πάντα εἰς αὐτὸν ἔκτισται), 1 Kor. 15, 27 f. (πάντα ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ κτλ.), Hebr. 1, 2. (ὃν ἔθηκε κληρονόμον πάντων), dem die einzelnen Schöpfungssphären allesammt dienen sollen wie die Glieder dem Haupte, Eph. 1, 10. (ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ, τὰ ἐπὶ [ἐν] τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς). Den heiligen Geist endlich haben wir laut der Schrift für das entelechische Princip zu erklären, in welchem der Sohn und durch den Sohn der Vater Alles vollzieht, Eph. 2, 18. Er ist es, der alle schöpferische und erlösende Wirksamkeit des Vaters und Sohnes abschließend (besiegelnd) auswirkt, individualisirt, der Creatur aneignet, Offb. 11, 11. (πνεῦμα ζωῆς ἐκ τοῦ θεοῦ), 1 Kor. 12, 3. (οὐδεὶς δύναται εἰπεῖν Κύριος Ἰησοῦς, εἰ μὴ ἐν πνεύματι ἁγίῳ). Was insonderheit sein Verhältniß zum Erlösungswerke betrifft, so wird in ihm das letztere und damit die Welterneuerung sowohl vorbereitet als vollzogen: vorbereitet, sofern er, die Propheten treibend, das Kommende vorausverkündet, 2 Petr. 1, 21., die Menschwerdung des Sohnes im weiteren und im engsten Sinne vermittelt, Luk. 1. u. 2. Matth. 1, 18. (ἐκ πνεύματος ἁγίου) und den Menschgewordenen selbst mehr und mehr erfüllt und durchdringt, Matth. 3, 16. Luk. 4. 1 u. a.; vollzogen, sofern er in den das Evangelium hörenden Individuen den Glauben wirkt und bewahrt, 2 Kor. 4, 13. (τὸ πνεῦμα τῆς πίστεως), 1 Thess. 1, 5. Joh. 14, 26. (τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον . . . . ὑμᾶς διδάξει πάντα) u. a., als Anwalt ihnen beisteht, Joh. 14, 16. (παράκλητος . . μεθ' ὑμῶν . .) u. a., ihr Zeugniß von der Wahrheit begleitet und bekräftigt, 1 Petr. 1, 12. u. a., und die Vielheit der Gläubigen zu Einem Ganzen, Einem gegliederten Leibe vereinigt, Eph. 4, 4. (ἓν σῶμα καὶ ἓν πνεῦμα), 1 Kor. 12, 11—30. (πάντα ταῦτα ἐνεργεῖ τὸ ἓν καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα κτλ. . . . καθάπερ γὰρ τὸ σῶμα ἕν ἐστι καὶ μέλη πολλὰ ἔχει κτλ. . . . ἐν ἑνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν). Beides aber, die Vorbereitung und die Vollziehung, geschieht in steter Abhängigkeit vom Vater

und vom Sohne, Matth. 10, 20. (τὸ πνεῦμα τοῦ πατρός), Joh. 14, 16. (ἐρωτήσω τὸν πατέρα κτλ.), Gal. 4, 6. (τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ) u. a.

II. Geschichtliche Lehrentwicklung. Der ganze Umfang des Feldes, welches wir nunmehr zu überblicken haben, ist auf eine epochemachende Weise von Baur in den drei Bänden seines Werkes: „die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes“ durchmessen und bearbeitet worden. Auf dieses Werk aber ohne Weiteres als auf das zu verweisen, woher die folgenden Lineamente ihre Ausführung und Füllung erhalten könnten, würde gegen den erklärten und bisher streng gewahrten theologischen Karakter der „Real-Encyklopädie“ auf's Härteste verstoßen. Gleichwohl ist die Bedeutung desselben für die Geschichte des trinitarischen Dogma's eine auch von gegnerischer Seite so entschieden anerkannte, ja, in Baur und seiner Schule stellt sich der Widerspruch gegen die evangelisch gegründete und kirchlich ausgewirkte trinitarische Gedankenarbeit in sublimirter Zusammenfassung gleichsam so typisch dar, daß es uns unumgänglich scheint, mit ihm hier, wo doch nicht allein die Reinerträge der fachwissenschaftlichen Untersuchungen niedergelegt, sondern auch den zu gründlicher Nachforschung Geneigten die rechten Mittel und Wege angedeutet werden sollen, innerhalb der natürlichen Gränzen unseres Artikels eine kritische Abrechnung zu halten, die, scheinbar eine literarische Digression, doch, wie sich erweisen wird, bei so bewandten Umständen für die Auffassung des historischen wie spekulativen Stoffs von wirklichem Belang ist.

Da Baur's Geschichtschreibung zwar keineswegs eine im verrufenen Sinne „apriorische“, „construirende“ u. s. w., aber eine durchaus philosophische („rein wissenschaftlich“, „spekulativ“, dem „Begriff der Sache selbst“ entsprechend) und als solche die wahrhaft oder ächt geschichtliche seyn will (man s. z. B. S. 56 der zweiten, 1858 veröffentlichten Ausgabe seines „Lehrbuchs der christl. Dogmengeschichte“): so kommen hier zwei untrennbare, jedoch wohl zu unterscheidende Momente in Frage, das philosophische und das historische.

Philosophisch steht Baur unter dem bestimmenden Einfluß Hegel's. Die Hegel'sche „Dialektik“, die „Selbstbewegung des Begriffs“ ist die Seele und ultima ratio aller seiner Entwicklungen, Eintheilungen, Beweisführungen, das dritte Wort seiner Rede (man vgl. z. B. schon in der „christl. Gnosis“ S. IV. VI. VIII. 21. 300. 641, ferner in der Versöhnungslehre S. V. VII. 11. 15. 86. 108 f. 368. 691, in der Trinitätslehre Bd. I. S. 108. 119. 125. Bd. II. S. 128. 286. 548 u. s. w.). Zwar gewinnt es nicht selten den Anschein, und namentlich Anhänger Baur's, wie Schwegler u. A., haben es oft so dargestellt, als ob Baur der Rücksichtnahme auf ein besonderes philosophisches System entriethe; so, wenn er in seiner Schrift „die Tübinger Schule und ihre Stellung zur Gegenwart“, S. 57 f. die „drei Forderungen“ und constitutiven Merkmale einer ächten „historischen Kritik“ angibt, „vor Allem“ auf völlige „Unbefangenheit des Urtheils“, dogmatische Voraussetzungslosigkeit, Ablehnung des Wunders als eines Unmöglichen u. s. w. dringt. Allein spürt man tiefer nach, so wird als letzter Grund der scheinbar philosophisch-neutralen Aeußerungen, Forderungen u. s. w. immer wieder die Hegel'sche, für Baur als recht eigentlich „dogmatische“ Voraussetzung feststehende, sich von selbst verstehende „Selbstbewegung des Begriffs“ sich ergeben. So lesen wir an dem zuletzt angeführten Orte der „Gnosis“ S. 641 wörtlich: „Nur der Religionsphilosophie kommt es zu, sich gegen das Wunder im eigentlichen Sinne zu erklären, weil das Wunder den Zusammenhang zerreißt, in welchem der Begriff nach dem immanenten Gesetze seiner Bewegung in der Reihe der durch ihn selbst bestimmten Momente sich bewegen muß.“ (Man vgl. ebendas. S. 682 den „rein logisch bestimmten Begriff des Processes“.) Nun aber ist diese Selbstbewegung des Begriffs, diese Dialektik Hegel's und, da bei ihm Form und Inhalt, Methode und Gegenstand „identisch“ sind, Hegel's System überhaupt längst vielfach angegriffen und am Wirksamsten von Solchen angegriffen worden,

die Hegel's Philosophie nicht von fremdem Standort aus, sondern mit ihrem (Hegel's) eigenen Maße, an ihrer eigenen Absicht messen. Es genüge hier, um den späteren Schelling lieber nicht heranzuziehen, einen so nüchternen, logisch correkten Denker wie Trendelenburg zu nennen und von ihm nur die kleine, jedoch zur Erhärtung des Gesagten vollkommen auslangende Schrift „die logische Frage in Hegel's System“ (Leipz. 1843), auf welche von der Schule Hegel's so gut wie nichts erwidert worden. In ihr werden die beiden Haupthebel der dialektischen Begriffsbewegung, die Negation und die Identität, als schlechthin untauglich zu dem ihnen angewiesenen Werke dargethan: jene als mit nichten „rein logische Negation“, sondern unberechtigte reale Opposition, diese als mit nichten aus der Durchdringung der Gegensätze hervorgegangene „Wahrheit“, „Conkretion“ derselben, sondern Reflexion einer relativen logischen Gleichheit, ableichende und verwischende Abstraktion, zur Ruhe gekommenes Niveau zweier Begriffe, aber eben darum nichts weniger als Aufnahme des einen in den anderen. Was soll man also von Baur und der philosophischen, nach seiner eigenen Ansicht in letzter Beziehung entscheidenden Seite seiner Historik urtheilen, wenn er, als wäre seit dreißig Jahren gegen Hegel nichts vorgefallen, bis an sein Ende die Selbstbewegung des Begriffs ruhig sich fortsetzen läßt? wenn er lediglich auf das in seinen Grundfesten erschütterte, in seinem zweiten Drittel (Naturphilosophie) und damit, bei der von ihm selbst für sich in Anspruch genommenen Solidarität aller Glieder des systematischen Organismus, überhaupt zum Curiosum gewordene Hegel'sche System die eigene trinitarische Lehre baut? (Baur im dritten Bande seines oben bezeichneten Werkes, S. 924 ff., und wieder vertreten in §. 127. der zweiten Ausgabe des Lehrbuchs der christl. Dogmengesch.).

Was aber die rein historische Seite anlangt, so hat Dorner, bei aller Anerkennung der mannigfaltigen dogmengeschichtlichen Verdienste des Stifters der Tübinger Schule, in seiner „Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi“, diesem großen, der Bewunderung und des Dankes der christlichen Mit- und Nachwelt würdigen, zunächst christologischen, indeß (aus dem oben mit des Verfassers eigenen Worten angeführten Grunde) die Trinität fort und fort mitberücksichtigenden Werke, ein strenges Gericht über die Baur'schen Verfehlungen gehalten. Dem angeblich objektiven Kritiker Schritt vor Schritt auf allen Wegen und Schleichwegen nachgehend, hat er — nach einer schlagenden Beseitigung des von Haus aus Alles verschiebenden Mythos vom Ebjonitismus der Urkirche, in dessen Erfindung und Verwendung das „Walten eines höheren Gesetzes“ sich offenbarte, wonach „demjenigen die Mythe zur Geschichte wird, dem erst die Geschichte zur Mythe geworden“ (Dorner a. a. O. I. S. 342) — das Verfahren Baur's in der ganzen Blöße seiner Willkür besonders an dem Punkte enthüllt, wo der christlich-trinitarische Gottesbegriff gegenüber dem heidnischen Pantheismus und dem judaistischen Deismus im Bewußtseyn der lehrenden und bekennenden Kirche, wie langer Ausgestaltung und Modifikation im Einzelnen auch noch bedürftig, doch principiell sich unerschütterlich feststellt, an dem Punkte, von wo an, eben deßwegen, dem für die ethnische Identificirung des ewigen Sohnes mit der Welt interessirten Kritiker „die gesammte weitere Trinitätslehre als Eine große Verirrung“ erscheint. (Man sehe die Entgegnung Dorner's a. a. O. I. S. 933—938 Anm.) Er hat hierbei schlagend nachgewiesen, wie Baur seine sonst so rührige Kritik gerade da ruhen läßt, wo es gilt, das Widerspruchsvolle des Gottesbegriffs der heidnischen Philosophie herauszustellen; wie derselbe Baur, dem es oft so glücklich gelingt, bei den Häretikern das widersprechend Scheinende zusammenzuschauen, die Lehrer der Kirche, die er selbst „große“ nennt, mit einer Kunst, der es gelegentlich nicht darauf ankommt, den ihnen überaus wichtigen Unterschied von ἰδιότης und ποιότης zu ignoriren oder zu verwischen, als groß nur in der Verworrenheit und logischen Stümperhaftigkeit ihres Denkens darzustellen sich bemüht; wie diese feine Mühe nur dadurch mit einem Scheine von Erfolg gekrönt wird, daß er an die Väter der Kirche des vierten Jahrhunderts derartige Fragen richtet, deren

geschichtliches Unberechtigt- oder Verfrühtseyn er selbst und die Seinigen, wo es ihnen paßt, auf's Nachdrücklichste betonen (z. B. Zeller, der in seiner „Philosophie der Griechen", wenn es sich darum handelt, zu entscheiden, ob ein Denker des Alterthums Theist oder Atheist, Theist oder Pantheist gewesen, gewöhnlich das Auskunftsmittel ergreift, daß er sagt, jener Denker habe diese Frage sich noch gar nicht vorlegen, also auch nicht zum Austrag bringen können). Alles denn in Allem genommen, werden wir urtheilen müssen: Baur's „christliche Lehre von der Dreieinigkeit" u. s. w. kann mit ihrem Reichthum an gelehrter und scharfsinniger Forschung nur denen gute Dienste leisten, die ihr durchweg das Dorner'sche Werk prüfend zur Seite halten und mit Hülfe desselben eine Ausscheidung des Falschen, um nicht zu sagen Gefälschten, vollziehen. Außer diesen beiden seyen nur noch H. Ritter's „Geschichte der christlichen Philosophie" und, was die Patristik betrifft, Huber's „Philosophie der Kirchenväter (München 1859) als Hülfsmittel zur Orientirung auf einem nicht selten unwegsamen Gebiete bezeichnet. Wir treten jetzt in dasselbe ein, können und müssen uns aber auf eine kurze Uebersicht um so mehr beschränken, als die geschichtlichen Träger und mittelbar oder unmittelbar bedeutenden Förderer der Entwicklung des trinitarischen Dogma's in besonderen, ihnen gewidmeten Artikeln der „Real-Encyklopädie" eine ausführlichere Würdigung theils und bei Weitem größtentheils schon gefunden haben, theils noch finden werden.

An den ersten Abschnitt unserer Betrachtung (die biblische Begründung) anknüpfend, vergegenwärtigen wir uns zunächst, daß der immerwährende, unabweisliche Impuls zur Ausbildung eines Lehrbegriffs der Trinität in der Taufformel gegeben war (Dorner a. a. O. I. S. 213.275). Ueberhaupt, so fest es auch steht, was wir bereits oben als dermalen, so zu sagen, öffentliche kirchlich-theologische Meinung aussprachen, daß die Christologie wesentlich durch die Lehre von Gott dem Dreieinigen bedingt ist: so wenig darf andererseits in Abrede gestellt werden, daß ohne ein zu persönlichem Lebensprincip gewordenes Christenthum, also auch ohne einen gewissen christologischen Grundbestand und Vorbegriff eine trinitarische Lehrbildung unmöglich gewesen wäre. In dieser wechselseitigen Bedingtheit wird Niemand einen Widerspruch finden, der erwägt, wie der alte Unterschied des *φύσει πρότερον* und des *πρότερον πρὸς ἡμᾶς* auch hier sein Recht geltend macht. Ist doch der dreieinige Gott eben der christliche und allein der christliche.

Das eigenthümlich Christliche aber, so vollendet rein es in Christus erschienen und in dem Christus scriptus zum Behuf einer immer völligeren, reineren Aneignung vorsehungsvoll erhalten war, mußte, sofern bei seinem Eintritt in's menschen- und weltgeschichtliche Werden und Wachsen eine Berührung und Versetzung mit den gleichzeitigen und dem gleichen Artbegriff (Religion) zugehörigen, sowohl einander als dem neuen Dritten (dem Christenthume) gegnerischen Geschichtselementen, dem jüdischen und dem heidnischen, unvermeidlich war, aus diesem Gemisch erst wieder herausgearbeitet und mit Ueberwindung der feindlichen Mächte in die Alleinherrschaft eingesetzt werden. Bestand nun der gemeinsame Mangel des (nicht zum Christenthum hin, sondern ihm widerstrebenden) Judenthums und Heidenthums darin, daß Gott nicht als die Liebe, daß die Liebe nicht als das eigentlich und wesentlich Gottheitliche anerkannt war, sondern zuhöchst nur dort eine abstrakte Gerechtigkeit, hier eine abstrakte (unethische) Güte, die entweder (als Gut-seyn, *τὸ ἀγαθόν = τὸ ὄν*) starr blieb oder (als Güte im engeren Sinne) zerfloß (man vgl. Dorner a. a. O. I. S. 118 ff. Anm.); war demnach zwischen der Einheit Gottes und der weltlichen Vielheit oder dem Weltall dort eine Scheidewand aufgerichtet, hier nur eine fließende Gränze gesetzt, dort abstrakter Theismus oder Deismus, hier sey's Polytheismus, sey's Pantheismus in mehr oder minder strenge Lehrform gefaßt: so bestimmte sich, nachdem Gott in Christus Sich als die Liebe offenbart hatte, für die christlichen Lehrer gegenüber den in's Christenthum eindringenden jüdischen (ebjonitischen) und heidnischen (gnostisch-doketischen) Irrlehrern die polemische nnd apologetische Aufgabe ohne Frage dahin, diese Liebe, die Gott ist, als die negative, d. h. die

beiderseitigen Abstraktionen negirende, weil ihrer positiv mächtige, conkrete Einheit der Gerechtigkeit und Güte oder den christlichen Gott als denjenigen zu erweisen, der in seiner Selbstmittheilung an die Welt sich selbst, weil fest in sich gegründet, d. h. weltfrei, ohne Gefahr einer Selbstverflüchtigung zu behaupten vermag, der weder, wie der Judengott, sich nicht in die Welt zu finden weiß, noch, wie der Heidengott, sich an die Welt verliert. In wie hohem Grade die Lehrer der Kirche dieser Aufgabe sich bewußt, wenngleich noch nicht ihr gewachsen, waren, erhellt namentlich aus Tertullian's Büchern wider Marcion. Die unerläßliche Vorbedingung aber für die Lösung derselben, war eine verhältnißmäßige Ausbildung der Christologie oder, um den Hauptpunkt sogleich näher zu bezeichnen, der Logologie. Denn Gott konnte nicht von Ewigkeit an und für sich selbst die Liebe seyn, wenn nicht der in einziger Weise Geliebte, der Sohn der Liebe, an den die Christenheit glaubt, „bei Gott und Gott" war. Das Letztere, das Gott-seyn des Sohnes oder die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater, zu erstreiten, gelang dem zweiten, dem eigentlichen Logos-Jahrhundert; das „bei (in bestimmtem Verhältniß zu) Gott seyn" oder die Hypostase des Sohnes war der Kampf- und Siegespreis des dritten; beides wiederum zur Einheit zusammenzuschließen, blieb dem vierten, eminent trinitarischen, vorbehalten. Der Reflex aber von der Logoslehre auf die Dreieinigkeitslehre ist, der Natur der Sache nach, überall ersichtlich.

Wenn wir die einer begrifflichen Bestimmtheit noch ermangelnden Aussprüche der apostolischen Väter übergehen, so zeigt sich bei Justin, in dessen Lehre wie in einem Knotenpunkte die bisher auseinander gewichenen Fassungen des Logos als schöpferischen Wortes und als ewiger Vernunft, die jüdisch-realistische und die hellenisch-idealistische, sich vereinigen (Dorner a. a. O. I. S. 415), und ähnlich bei Tatian, bei Theophilus der Logos noch entschieden dem Vater untergeordnet, als *ἐνδιάθετος* noch nicht zur Selbstständigkeit entlassen, als *προφορικὸς* aber noch mit der Welt verflochten, und demgemäß eine deutlich abgestufte Subordinationstrinität (man vgl. z. B. Just. Apg. I, 13. 164. Ausg. von Otto, *Ἰησοῦν Χριστὸν . . ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ ἔχοντες, πνεῦμά τε προφητικὸν ἐν τρίτῃ τάξει κτλ.*, dazu, was namentlich den heiligen Geist betrifft, Semisch, „Justin der Märtyrer", II. S. 305 ff.). Bei Athenagoras sodann, bei Clemens von Alexandrien und vollends bei Irenäus wird die Unterordnung unter den Vater nach der einen, der Welt-Seite, allerdings aufgehoben, jedoch so, daß die hypostatische Besonderheit dadurch beeinträchtigt und folgeweise die Trinität fast nur dynamisch, das Moment der Dreiheit (Oekonomie) neben dem der Einheit (Monarchie) in letzter Beziehung unbeträchtlich wird (z. B. Iren. II, 28, 4 ff.: Cogitatio ejus logos et logos mens, et omnia concludens mens ipse est pater; IV, 6, 6: invisibile filii pater, visibile autem patris filius; 30, 9: solus unus Deus fecit per semetipsum, h. e. per Verbum et Sapientiam suam, coelum et terram). Die Ergänzung dieses Mangels war es, was der Kirche ihr Kampf mit den Gegnern der Logoslehre, den Alogern, eintrug, die, noch ungeschieden, die zwiefache Möglichkeit eines von Neuem ebjonitischen und eines in höherer Potenz doketischen (patripassianischen) Monarchianismus, also den Keim doppelter Irrlehre hegten. Was in ihnen als Möglichkeit enthalten war, verwirklichte sich in zwei Entwicklungsreihen, deren eine, von Artemon eingeleitet, als mehr nur noch christologische Häresie in Paul von Samosata (mit seinem *Χριστὸς κάτωθεν, ἐξ ἀνθρώπων γεγονὼς θεός*), als entwickelt-trinitarische im Arianismus endet, während die andere in Praxeas und Noët ihren Anfang, ihre Fortsetzung sehr wahrscheinlich in Beryll von Bostra und den Abschluß im Sabellianismus findet. (Man vgl. Dorner a. a. O. I. S. 499 ff., über Beryll insonderheit ebendas. S. 545 ff., über die Verwandtschaft des Arius mit Paul Baur, Trinitätslehre I. S. 347. 355. 357. 570. 697. und zur Einsicht in die fortschreitende Genesis des Ganzen Schleiermacher's berühmte, freilich dem Sabellianismus entschieden günstige Abhandlung „über den Gegensatz zwischen der sabellianischen und der athanasianischen Vorstellung von der Trinität" im dritten Hefte der „theologischen Zeitschrift" und im zweiten Bande der ersten Abtheilung

seiner sämmtlichen Werke, wo die karakteristischen Punkte, das duos unum volunt esse und das ὅταν ἐθέλῃ, ὅτε ἐβούλετο bei Praxeas und Noët, das ἐμπολιτεύεσθαι in Verbindung mit der ἰδία οὐσίας περιγραφή bei Beryll u. s. w. unübertrefflich scharf und klar bezeichnet sind.) Mit den Anfängen der ersteren Reihe hatte die Kirche nach dem, was vorausgegangen, was ihrerseits schon errungen war, leichten Kampf; nicht so mit denen der letzteren, da sie ja selbst in Irenäus dieser Richtung sich zugeneigt hatte. Und so Großes auch durch die kirchlichen Vorkämpfer Tertullian, Hippolyt, Origenes erreicht ward: daß sie als völlige Sieger aus dem Streit hervorgegangen wären, läßt sich nicht behaupten. In der Lehre Tertullian's wird zwar der Logos erst recht zum Sohne, wie vorher nie; aber weder er mit seiner (dreifachen) filiatio, noch Hippolyt mit seinem Determinismus vermag eine andere als eine „successive" Trinität („tres non statu, sed gradu") zu gewinnen, und wie man von dem dritten jener Helden der Kirche oft gesagt hat, daß in ihm Athanasius und Arius schlummern, so kann man von Tertullian sehr wohl sagen, daß er beide, Athanasius und Sabellius, in sich birgt (Dorner a. a. O. I. S. 588. 600. 693 ff., über Tertullian's Annäherung an den Patripassianismus ebendas. S. 594 u. 597 ff., über Hippolyt's „subordinatianisches System auf sabellianischem Grunde" S. 611—613). Ist endlich, was den Origenes anlangt, nicht zu läugnen, daß mit seiner Lehre von der ewigen Zeugung des Sohnes, welche sich ihm aus seinem, jede Möglichkeit einer (göttlichen) Vervollkommnung ausschließenden Gottesbegriff ergab, „eigentlich die wahre Trinitätslehre schon entschieden war" (Liebner, „die christl. Dogmatik", I, 1, S. 129): so brachte doch eben derselbe, im tiefsten Grunde noch mit heidnischem Physicismus behaftete Gottesbegriff es mit sich, daß trotz der ewigen Zeugung eine Subordination des Sohnes (und weiterhin des Geistes) angenommen und festgehalten wurde, mit welcher der Kirche ein Rückfall unter Irenäus und eine Verkümmerung des den Zug zur Hypostase begleitenden Segens drohte. (Dorner a. a. O. S. 645 u. 687 ff., der auch in dem Abschnitt über Origenes S. 635—692 die entsprechende Baur'sche Exposition wesentlich berichtigt.) Wie gesagt, war nach ihm, und mit einer gewissen Berechtigung des Anschlusses an ihn, Arius nicht minder möglich als Sabellius nach Tertullian, und wenn schon der Sabellianismus den Fortgang reiner Kirchenlehre hart gefährdete, so war der Arianismus doch insofern noch gefährlicher, als er dem erwähnten, zur Zeit sachlich nothwendigen Zuge zur Hypostase Vorschub zu leisten scheinen konnte.

In der (erst durch die Entdeckung der „Philosophumena" aufgehellten) Ausbildung des Sabellianismus (Modalismus) sind zwei Phasen zu unterscheiden: die eine, in welcher mit der Lehre vom υἱοπάτωρ noch kein erheblicher Fortschritt über Noët und Beryll hinaus geschehen war; die andere, in welcher Sabellius seinen, mit dem Begriff des Pneuma identischen Logosbegriff als das wirksame Mittelglied zwischen der Monas und Trias oder als dasjenige Moment verwendete, kraft dessen der verborgene, schweigende Gott (eben die Monas) zum offenbaren, redenden, der von Ewigkeit ruhende zu dem zeitlich (πρὸς τὰς ἑκάστοτε χρείας) drei (unhypostatische, nur als „Namen" unterschiedene) Prosopa nach einander der Welt (oder dem vorstellenden Bewußtseyn, κατ' ἐπίνοιαν) zukehrenden werden (πλατύνεσθαι εἰς τριάδα) sollte: das Prosopon des Vaters in der Schöpfung und alttestamentischen Gesetzgebung, überhaupt Weltregierung, das des Sohnes in der Menschwerdung und Erlösung, das des heil. Geistes in der Stiftung und Leitung einer Gemeinde der Gläubigen (Dorner a. angef. O. I. S. 711 f.; Baur am bündigsten in der zweiten Ausg. seiner Dogmengesch. S. 109 ff.).

Wenn hiernach in dem Ausreifen des Sabellianismus eine Steigerung nicht zu verkennen ist, so wird dagegen die produktive Kraft des Arianismus, je länger er andauert, desto schwächer. Anfänglich mit dem berüchtigten ἦν ὅτε οὐκ ἦν und der Schöpfung des Sohnes aus dem Nichts (ἐξ οὐκ ὄντων) sich begnügend, dabei dem Geschaffenen eine monströse Einzigkeit zugestehend (πλήρης θεὸς μονογενὴς ἀναλλοίωτος), erlag Arius, dem die Kirche sagen durfte, er habe nicht in ihr, sondern bei Paul von Sa=

mosata seine Heimath, gar bald dem Drange der Consequenz zur völligen Wesens-Anderheit und Unähnlichkeit in der Kraft, im Willen und im Wissen; ja, Etliche der Seinen sollen Christus unter die Sünder gerechnet haben. Er hat, wie es scheint, die nebeneinander auftretenden Unterschiede der Homöusianer (Aehnlichkeit des Wesens und des Willens), Homöer (Aehnlichkeit des Willens, aber nicht des Wesens) und Heterousianer oder Anomöer an sich selbst nach einander erfahren.

Auf der ökumenischen Synode zu Nicäa im Jahre 325 entschied das Bekenntniß der Väter gegen beide Häresen (*θεὸς ἐκ θεοῦ, γεννηθείς, οὐ ποιηθείς, ὁμοούσιος τῷ πατρί, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο*); denn obwohl es direkt nur den Arianismus verwarf, dem, wie bemerkt, seine höhere Bedeutung lediglich aus seinem Zusammentreffen mit der vorherrschenden dogmatischen Strebung der Kirche erwachsen war: so traf doch der Satz von der Zeugung eines Mittlers der Weltschöpfung den Sabellianismus unfehlbar mit. Aber freilich waren mit dem Bekennen allein die Irrlehren noch nicht gedanklich überwunden. Vielmehr gediehen beide, an denen die Kirche wie an heilsamen Schreckbildern gewahren konnte, wohin die Einseitigkeit hier der bloßen Gottheit, dort der bloßen Hypostase führen mußte, nicht nur selbstständig weiter, sondern thaten sich auch zusammen in den Mischungen des Marcellus von Ancyra und Photinus von Sirmium. Erst der unermüdlichen, heilig-ernsten Arbeit der größten kirchlichen Denker, eines Athanasius, Basilius, der beiden Gregore, des Hilarius, war es beschieden, einen in der Hauptsache unanfechtbaren Sieg über die Mischungen wie über die halben, seminicänischen oder semiarianischen, und die ganzen Irrungen davon zu tragen. Die Mitte, welche sie allerdings zwischen Arianismus und Sabellianismus einhalten, ist keineswegs (wie es nach der oben erwähnten Darstellung Schleiermacher's den Anschein hat) ein künstliches juste milieu oder vorsichtiges Abkommen, ein gewisse Extreme negirendes Posterius; sondern sie ist das in der lauteren Fülle des kirchlich-christlichen Bewußtseyns gegebene, positive Prius und Superius der Gegensätze, und nur darum ihrer mächtig, nur darum die rechte Mitte. Weil sich in dem wiedergeborenen, ebenbildlichen, göttlicher Natur theilhaften Bewußtseyn das Wesen der Gottheit ihnen als die mutua cognitio, mutua caritas atque natura erschloß, in welcher *αὐτὸς ὁ θεὸς γεννητής ἐστι τῆς εἰκόνος, ἐν ᾗ ἑαυτὸν ὁρῶν προςχαίρει ταύτῃ*, darum konnten sie gegen die sabellianische Substantialität der arianischen Causalität ihr Recht widerfahren lassen, ohne das Unrecht einer Ueberspannung des hypostatischen Moments zu begehen, und darum konnten sie hinwiederum gegen den Arianismus das Hypostatische (die *χαρακτηρίζουσαι ἰδιότητες* und wie die vielen Benennungen weiter lauten) in Vergleich mit dem Wesen der Gottheit (also das *ἀγέννητον* des Vaters und *γεννητὸν* des Sohnes in Vergleich mit dem gemeinsamen, von der Welt der *γενητὰ* unterschiedenen *ἀγένητον*) als ein *συμβεβηκός* ansehen, ohne in die dem Sabellianismus eigene Verflüchtigung desselben zu willigen. Die Hypostasen blieben ihnen *συμβεβηκότα*, aber, wie sie mit Aristoteles hätten sagen können, *συμβεβηκότα καθ' αὑτά* (man sehe Bonitz zur Metaphys. des Aristot. S. 313, vergl. S. 278), oder mit dem es vortrefflich wiedergebenden Schelling: anwesend (Schelling, sämmtl. Werke II, 1. S. 342; zum Ganzen Dorner a. a. O. I. S. 898 ff., zu dem *καθ' αὑτά* noch Baur, Trinitätslehre I, S. 443).

Uebrigens sollen die Mängel nicht verdeckt werden, die auch ihrer Lehre noch anhafteten. Sie vermochten sich der, nach ihren eigenen Principien unstatthaften, Verwechselung der Monas mit dem Vater nicht immer und nicht gänzlich zu entschlagen; sie verfuhren bei begrifflicher Bestimmung des Hypostatischen in seinem Verhältniß zum Wesen (*οὐσία*)) meistentheils weniger festsetzend als aufhebend oder ablehnend; sie ließen endlich die dritte Hypostase, den heiligen Geist, wissenschaftlich noch nicht zu der vollen hypostatischen Gleichberechtigung kommen. (Dorner a. a. O. Bd. I. S. 929 ff. und H. Voigt, „das Problem der immanenten Trinität auf Grund der Lehre des Athanasius", in den „Jahrbb. für deutsche Theol." Bd. III, 2. S. 222 ff.). Was namentlich

den letzten Punkt betrifft, so hatte es sich vor dem Jahre 360 für die dogmatische Forschung überhaupt nicht sowohl schon um eine gottheitliche Trias als nur um eine Dyas gehandelt; jedoch auch nach den auf den heil. Geist gerichteten späteren Untersuchungen des Athanasius und der kappadocischen Lehrer und nach dem, gegen die Macedonianer (Pneumatomachen) entscheidenden, zweiten ökumenischen Concil zu Constantinopel im Jahre 381 blieb er gegen den Vater und den Sohn dogmatisch im Rückstande.

Ob die bezeichneten Mängel durch Augustin gehoben worden, erscheint mehr als zweifelhaft. Zwar die Forderung des Mangellosen spricht er kraftvoll aus, so de trin. V, 9: in patris nomine ipse per se pater pronunciatur, in Dei vero et ipse et filius et spiritus sanctus, quia trinitas unus deus, so ibid. V, 6., wo er verlangt, daß die hypostatischen Unterschiede nicht secundum accidens (als bloße συμβεβηκότα), aber auch nicht secundum substantiam, sondern secundum relativum (hier offenbar = als συμβεβηκότα καθ' αὐτά) verstanden werden, so ibid. XV, 17. (man vergl. tract. 99. in Evang. Joh.), wo er zuerst jenes, hernach die lateinische und die griechische Kirche spaltende procedere des heil. Geistes ex patre et filio als das um der Homousie des Sohnes willen Nothwendige betont. Aber keine der vielen Analogien, mittels deren er das trinitarische Geheimniß zu erklären sucht, auch die psychologisch höchste (memoria in der bekannten eigenthümlichen Bedeutung, intelligentia, voluntas) nicht, ist die Forderung zu erfüllen im Stande. (Man vergl. Huber, „Philosophie der Kirchenväter", S. 263 ff.) Die augustinische Trinitätslehre konnte dem, durch den zweiten jener Mängel veranlaßten, Tritheismus des Philoponus (Baur, Lehre von der Dreieinigkeit II. S. 13 ff.) so wenig wehren als der mittelalterlichen Auflösung der Personen in Relationen.

Daß, was hierin schon angedeutet liegt, auch während des Mittelalters unserem Dogma bei aller Bereicherung an Distinktionen und Terminirungen, was die Tiefe und Reinheit der Conception und die durch sie bedingte treue Fortsetzung sowohl wie Berichtigung des von den Vätern Ueberkommenen anlangt, kein wesentlicher Zuwachs zu Theil wurde, hatte seinen Grund in der, den langen Zeitraum überhaupt karakterisirenden trüben Mischung zweier Elemente, die man das magische und das pelagianische nennen kann, in einer Mischung, welche insonderheit dem Gottesbegriff eine heidnisch-physische Färbung lieh. (Man sehe vorz. Dorner a. a. O. II. S. 3 f. 146. 341 ff.)

Die der eigentlichen Scholastik vorangehende erste Hälfte des Mittelalters, innerhalb deren allgemein-kirchlich nur über das Dogma vom heil. Geist gestritten und das seit dem Concil von Toledo auf abendländischer Seite gültige Ausgehen desselben auch vom Sohne in der Encyklika des Patriarchen Photius 867 als die Hauptunterscheidungslehre der griechischen und römischen Kirche bezeichnet wurde (Baur, Lehre von der Dreieinigkeit II. S. 167 ff.), — diese erste Hälfte bietet etwas Eigenthümliches nur in der merkwürdigen trinitarischen Anschauung des Scotus Erigena. Die psychologische Trias der Vernunft, des Verstandes und des Sinnes oder der Einbildungskraft dient ihm, sofern die Vernunft um den höchsten Gott, der Verstand um die primordialen Ursachen und der Sinn um die Wirkungen sich bewegt, in Verbindung mit seiner divisio naturae zur Basis der Construktion einer göttlichen Dreiheit, in welcher der Vater die oberste zeugende Ursache des Sohnes und Geistes, der Sohn die Ursache der Ursachen in ihrer Einheit, der Geist endlich die Ursache der Vielheit derselben und ihrer Theilung in die Wirkungen seyn soll. (Baur a. a. O. II. S. 318; Ritter, Geschichte d. christl. Phil. III. S. 249 ff.) Aber es leuchtet zugleich beides ein: wie weit eine derartige Fassung von der kirchlichen Bahn abweicht und wie wenig sie geeignet ist, den neuplatonisch-areopagitischen Gottesbegriff des Erigena in ihm selbst zu beleben (vergl. Dorner a. a. O. II. S. 345: „die Trinität in Gott wird zum bloßen Namen.").

Zu Anfang der im engeren Sinne scholastischen Periode wußte Anselm den nominalistischen Tritheismus des Roscellin (si tres personae sunt una tantum res, et non sunt tres res per se sicut tres angeli aut tres animae, ergo pater et spiritus

sanctus cum filio incarnatus est) wohl zu widerlegen; allein seine eigene Betrachtung leidet einmal an der abstrakt logischen und psychologischen Bestimmung Gottes als der mens rationalis und dann an der (vom Bedürfniß einer Füllung jener Leere herrührenden) Vermischung der Gottes- und Weltidee, sofern Gott mit demselben Gedanken, mit welchem er sich selbst denkt, auch das non-ipsum, die Creatur, denken soll (vergl. Dorner a. a. O. II. S. 358 f. Anm.). Einen ungleich höheren Aufschwung nimmt die Lehre Richard's von St. Victor. Zwar ebenfalls noch beengt durch die Vorstellung einer unethischen absoluten Substanz als des unmittheilbaren Göttlichsten an der Gottheit, erhebt er sich in der, solche Abstraktionen verzehrenden, Gluth seiner Mystik dazu, diese selbe, zunächst nur Macht und Weisheit in sich einigende Substanz gleichsam umzuschmelzen in das höchste Gut, in die Liebe. Die Liebe aber, meint er, würde ungeordnet, unordentlich seyn (inordinata caritas esset), würde nicht die höchste Liebe (summa caritas) seyn, wenn der Liebende nicht einen höchst Liebenswerthen, eine condigna persona, fände. Solus ergo Deus, schließt er, summe diligendus est. Hat er so eine Zweiheit der Hypostasen gewonnen, so ergibt sich ihm die Dreiheit aus der Reflexion, daß der besten Liebe allemal die Sehnsucht innewohne, ut ab eo, quem summe diligis et a quo summe diligeris, alium aeque diligi velis, die Sehnsucht nach einem Mitgenossen (condilectus). Allerdings bleibt die Lehre dieses tiefsinnigen Denkers von dem physischen Anfang her mit dem Mangel behaftet, daß dem mit jener Substanz identischen Vater allein Aseität, allein der amor gratuitus zuerkannt wird, während der Geist mit einem amor debitus und der Sohn mit einem ex utroque permixtus sich begnügen müssen; auch trägt der Fortschritt von der Dyas zur Trias das Gepräge mehr eines schönen Anhanges oder Zusatzes als einer inneren Nothwendigkeit an sich. Indeß, selbst abgesehen von dem bisweilen sich wunderbar kundgebenden Drange nach einer Ueberschreitung dieser Schranken, nach einer gedanklichen Erreichung des ganzen gottheitlichen Lebens- und Liebeprocesses als eines absoluten Selbander, in welchem auch der debitus amor zu einer operatio naturae wird (man vergl. zum Ganzen die lichtvolle Exposition Liebner's, Dogm. I, 1. S. 235 ff., aber auch Baur a. angef. O. Bd. II. S. 524 ff., besonders S. 528 f. u. 536 f.), ragt auf alle Fälle Richard hoch hervor in der Reihe der mittelalterlichen Kirchenlehrer, die, wie scharfverständig sie auch vier Relationen, drei Proprietäten und fünf Notionen herausbrachten (man vergl aus Thomas die Anmerkung Baur's am angef. O. II. S. 713 ff.), doch nie von der psychologisch-analogischen Sonderung des intellectus (Princip des Sohnes) und der voluntas (Princip des Geistes) und der dabei unvermeidlichen Umdeutung der Personen zu bloßen Relationen sich loszusagen, nie zur ethischen Einheit und Ganzheit des gottheitlichen Lebens hindurchzudringen vermochten; geschweige daß der Sabellianismus eines Abälard und der sabellianische Subordinatianismus eines Joachim von Floris an die spekulative Bedeutung Richard's hinanreichten. Am Ausgange des Zeitalters fehlten Solche nicht, die, wie lange vorher Simon von Tournay, den traurigen Ruhm ansprechen konnten, im Besitz einer über alle mögliche Gründe jetzt für, jetzt wider die Trinität verfügenden Dialektik zu seyn (Ritter a. a. O. III. S. 623).

Es war hohe Zeit, daß eine Reformation auch für unser Dogma anbrach. Die Aufgabe der Kirchenerneuerer lag freilich auf einem anderen als dem unmittelbar dogmatischen Gebiete, und wo sie zur Umbildung und Fortbildung der Lehre schritten, geschah es begreiflich zunächst nach Seiten der Anthropologie und Soteriologie. Im Artikel von Gott und von der Dreieinigkeit bekannten sie sich, alte und neue Samosatener verwerfend, zu den altkirchlichen Symbolen und, was den Ausgang des Geistes betrifft, zur Lehre der römischen Kirche. Nichtsdestoweniger ist das großartige Bild, das Luther lebend und lehrend vom wahren Glauben aufstellt, „durch und durch", wie christologisch, so auch trinitarisch „gesättigt". (Dorner, a. a. O. II. S. 517 f.) Im Glauben ja sieht er, der ganze Mensch, die anima rotunda, in das Herz Gottes, und dieser hinwiederum behält nun nicht mehr das Höchste, das Göttlichste für Sich zurück,

sondern „Seine Ehre ist Seine Liebe.“ (Dorner ebend. II. S. 537; womit zu vergleichen, was Richard einmal de trin. III, 4 sich selbst übertreffend sagt: quid gloriosius, quid magnificentius quam nihil habere, quod nolit communicare?) Nicht oft und stark genug kann Luther es ausmalen, wie der Christ in allen guten Künsten und Kreaturen, in den kleinsten Blümlein die heilige göttliche Dreifaltigkeit findet und sieht; oder (rückwärts gewandt), wie der Mensch, wenn er nicht gefallen wäre, in feinen, schönen, lustigen Gedanken von dem Dreieinigen spekulirt hätte in allen Kreaturen. Und sowohl Melanchthon, der herkömmlich-psychologisch anhebend dennoch zum mutuus amor sich emporschwingt (man vgl. Twesten, Dogm. II, 1, S. 208), als Calvin, der das Drückende im Uebergewichte der Aseität des Vaters sehr wohl erkannte (Dorner II. S. 645 Anm.), zeugten mehr oder minder ausdrücklich von dem dringenden Bedürfniß einer Regeneration und Vervollkommnung des Dogma's. Diesem Bedürfniß geschah nun bekanntlich (man sehe die gangbaren Lehrbücher) nicht von Grund aus Genüge durch die folgenden protestantisch-orthodoxen Kirchenlehrer, welche die positive Wichtigkeit einer ausgebildeten Dreieinigkeitslehre bald gering anschlugen wie Calov (absque haereticorum versutia liceret utique ecclesiae doctoribus verbis Scripturae unice acquiescere) bald, wenigstens in ihrem Verstande, überschätzten wie Quenstedt (fides et notitia trinitatis, d. h., wie Baur es richtig übersetzt, der volle bewußte Glaube an das Trinitätsmysterium in seiner kirchlichen Form, est necessaria omnibus et omni tempore), jedoch trotz des großen, auf das Formale der Sache gewandten Fleißes und trotz des ihnen sogar vorschwebenden Glanzpunktes aller trinitarischen Lehre (Durchdringung der Hypostasen) kaum zu einer gründlichen Sichtung des überkommenen Lehrstoffes nach dem Schema der Aequalität (Consubstantialität, Homousie), Distinktion (charact. hypost., notae internae et externae) und Immanenz (περιχώρησις, ἐνύπαρξις), geschweige zu Weiterem kamen. Noch förderten etwa indirekt die zahlreichen, sabellianisirenden und arianisirenden oder Altes und unreif-Neues wüst in einander wirrenden Häretiker jene erwünschte Reform des Dogma's.

Wohl aber brachte die nebenher laufende Entwicklung der vom Protestantismus frei gelassenen Philosophie, wenn auch erst auf dem Umweg eines die unkirchlichen Elemente ausscheidenden Läuterungsprocesses, der Kirchenlehre wesentlichen Gewinn. Hier ist vor Allen Jakob Böhme's zu gedenken, dessen Idee einer Geburt des göttlichen Wesens, eines immanenten göttlichen Lebensprocesses nicht nur Baur als „den tiefsten spekulativen Gedanken“ im ganzen Umfange der trinitarischen Lehrbildung bezeichnet (Baur, Lehre von der Dreieinigkeit III. S. 323), sondern von dessen eminenter Bedeutung für Theologie wie Philosophie auch Dorner, bei Besprechung seines Einflusses auf Oetinger, ein unzweideutiges Zeugniß ablegt. (Dorner, a. a. O. II. S. 1037, vgl. S. 948 f.) Daß in jenem Lebensprocesse, den immer anschaulicher darzustellen Böhme sich abmüht, durchaus keine Zeitfolge stattfinde, wie es wohl scheinen kann, weil wir, — mit ihm zu reden — ein bloßes Partikular aus dem Ganzen, auch nur stückweise denken und nicht die ganze Gottheit in Einem Zirkel beschreiben können, darüber war schon der Verfasser der Aurora sich ebenso klar wie über die universelle Gültigkeit des Trinitarischen (Aur. 12, 42: „in diesen drei Namen und — dieser dreifachen — Kraft steht der Himmel und diese Welt,“ vgl. 3, 46: „es wird Alles in der Dreiheit oder nach dem Gleichniß Gottes geboren“); aber in der Exposition des Processes selbst, durch welchen Gott mittels der ewigen Natur und ihrer sieben, einen negativen und einen positiven Ternar bildenden Gestalten als seines eigentlichen Lebensmittels oder als des Mediums seiner Selbst-Differenzirung und Einigung sich mit sich vermittelt, läßt die Reihe seiner Schriften einen Fortschritt vom Trüben zum Klareren nicht verkennen. In der (von Baader besonders werthgehaltenen) „Gnadenwahl“, im zweiten Buche der „Menschwerdung“ und in dem kleinen „Mysterium pansophicum“ erscheint die Böhme'sche Gedankenentwicklung auf ihrem Höhepunkt: da ist es der ewige ethische Wille des Ungrundes, Willengeist, Liebegeist, „die einige Liebe

selber, die sich in eitel Liebe in Dreifaltigkeit einführt (in Grund faßt) und gebieret." Allein auch da noch macht dasjenige sich geltend, worin Böhme von der Kirche, von der Linie ihrer Lehre abweicht. Dieselbe ewige Natur nämlich, aus welcher ihm die Lebendigkeit Gottes erwächst, dient ihm zur Beantwortung einer Frage, die von der alten Gnosis, sey's durch Valentin Weigel, sey's ohne ein nachweisbares Mittelglied, an ihn gekommen war, zur vermeintlichen Erklärung des Bösen: sie ist der letzte Grund, die erste „Ursache des Falls", sofern Gott durch sie seinen eigenen Willen zur Schiedlichkeit führt und in der Schiedlichkeit Böses und Gutes will. (Man vgl. Böhme's „Gnadenwahl" 4, 40 f., 6, 10 f., 30 ff., 35 f.) Da nun Böhme Gott, „so viel er Gott heißt" (Gott als solchen), von aller Berührung mit dem Bösen frei zu halten sucht, so gewinnt unwillkürlich die ewige Natur eine Selbstständigkeit neben Gott: sie wird „das Band der Ewigkeit, das sich selber macht." Und daher rührt denn ferner jenes Ineinander von Theogonie und Kosmogonie, worunter vornehmlich seine Lehre vom h. Geiste (den er vor der Vereinerleiung mit dem „dritten Princip" oft kaum zu retten weiß) leidet (man vgl. z. B. „Menschw." I. 1, 14. II. 2, 6, de testam. Chr. I. — Taufe, erstes Büchlein —, 3, 14: des h. Geistes Ausgang ist die Formirung der Welt), und um dessentwillen die Kirche, ganz abgesehen von der Formlosigkeit des ungeschulten Denkers, mit Recht niemals ein unbegränztes Vertrauen zu Böhme'scher Spekulation hat fassen können. Der Theosoph sträubt sich auf's Aeußerste gegen jene Verselbstständigung der ewigen Natur; er möchte Gott in einer magischen Selbstbeschauung und Beschattung die Natur hervorbringen, den Willen die „Ursache der Natur" oder den „Sucher" („Magus") und Finder der „Sucht" („Magia") seyn lassen. Aber wie sehr er auch sich anstrengt: dieses magische Vorspiel der eigentlichen trinitarischen Entwicklung ist, genau besehen, leer, fruchtlos. So sagt er in der „Menschwerdung" (II. 2, 1): „ein Wille ist dünn als ein Nichts; darum ist er begehrend, er will etwas seyn, daß er in sich offenbar sey," aber bald darauf (II. 3, 3—5): „das Begehren ist eine Imagination, da der Wille in sich zeucht und sich schwängert und mit der Imagination sich selber beschattet oder beschauet, daß aus dem freien Willen ein Widerwille entsteht, von der Beschattung als von der Finsterniß frei zu sein; . . . im Begehren urständet die Natur mit den Gestalten, und die Natur wohnet im Willen („in Gott"), und der Wille in der Natur, und ist doch keine Vermischung, denn der Wille ist also dünn als ein Nichts, darum ist er nicht faßlich, er wird von der Natur nicht ergriffen." Wir sehen also: die „Dünnheit" des Willens soll die Ursache des Begehrens sein; aber der ganze dadurch motivirte magische Proceß ist imaginär: der Wille bleibt ja „dünn", ob er nun gleich nach Böhme die Natur hat. Nicht durch die magische sogenannte Schwängerung des Willens mit sich selbst, sondern erst durch die (wenn wir Böhme's Wort weiter gebrauchen wollen) Schwängerung mit dem, was nicht er ist, mit einem von Ewigkeit selbstständigen, unableitbaren Anderen (Nicht-Ich, Natur) wird er bei Böhme „dick". Kurz: Jakob Böhme kam gewissermaßen von der Natur — die Gott als ein Etwas neben ihm, als ein „Niederzuhaltendes" (Baader und Hamberger), d. h. als ein zu Bewältigendes oder doch als ein „Aufzuhebendes" unmittelbar vorfindet (denn wie es mit der sogenannten Selbstbeschattung, Schwängerung u. s. w. steht, hat sich so eben gezeigt) — auf Gott, statt von Gott (innerhalb der reinen Selbstvermittlung Gottes mit sich) auf die Natur als auf ein Mittel des selbstzwecklichen Geistes zu kommen. Dieses (Mittel) sollte die Natur seyn, war sie im Menschen vor dem Fall, ist sie in Gott, ist und wird sie im Wiedergeborenen; jenes „Niederzuhaltende" aber ist nicht die Leiblichkeit in der Reinheit ihres Begriffs, sondern der Leib oder doch der Rest vom „Leibe des Todes", des Sündentodes. Eben weil Böhme die Sünde, das Böse nicht so faßte, wie es in christlicher Forschung geschehen muß, als erfahrbaren Widerspruch, sondern als begreiflichen und erklärbaren Gegensatz („Contrarium") des Guten, eben darum ver-

setzte sich ihm die Theologie mit einem lästigen, seiner Grundrichtung widerstrebenden und sie verdunkelnden Elemente. (Man vgl. zum Ganzen meine Schrift „Jakob Böhme, der deutsche Philosoph, der Vorläufer christlicher Wissenschaft", 1860.)

Was bei alle dem die Mystik Böhme's Tiefsinniges und Herrliches enthielt, blieb lange unbeachtet. Leibniz bindet seinen Gott (den Willen Gottes) an die ewigen Wahrheiten als an eine, wie er sagt, glückliche Nothwendigkeit, ja „Gottes eigene Natur" (la propre nature de Dieu); allein wo er eine Construktion der Dreieinigkeit unternimmt, läßt er wohlweislich diesen Begriff, der ihm nicht einmal in der Tendenz wie dem Teutonikus ein Mittelbegriff ist, bei Seite und gelangt (wie nach ihm Lessing in der „Erziehung des Menschengeschlechts") streng genommen nur zu einer Zwei-, nicht Dreieinigkeit. (Man vgl. das eben angeführte Buch, S. 166—174.) In der Schule Christian Wolff's, namentlich bei Reusch, soll Gott zum Dreieinigen dadurch werden, daß Er kraft dreier Willensakte (voluntas primitiva, media, finalis) erstens die materia idealis aller möglichen ideellen Welten producirt, zweitens als ein Weltsystematiker in omnibus possibilibus inter se connexis die möglichen Formen oder Configurationen ausarbeitet, drittens, zunächst noch in Gedanken oder ad intra, sich für die beste dieser möglichen Welten entscheidet (optimi approbatio; man vgl. Baur, Lehre von der Dreieinigkeit III. S. 590 ff.). Kant, der in seiner „Kritik der reinen Vernunft" (Hartenst. S 470 f.) einmal auf die Frage des höchsten Wesens an sich selbst: „woher bin Ich?" als auf einen Gedanken kommt, dessen man sich nicht erwehren, den man jedoch eben so wenig ertragen könne, — er deutet in seiner „Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft" (S. Werke Rosenkranz X. S. 168—177) subjektivistisch-moralisch die Trinität nach dem dreifachen politischen „pouvoir" dahin, daß Gott erstens als der allmächtige Schöpfer der heilige Gesetzgeber, zweitens als der Erhalter der gütige Regierer und moralische Versorger, drittens als der Verwalter seiner eigenen heiligen Gesetze der gerechte Richter sey. Fichte hat weder in seiner ursprünglichen Lehre noch in der Wendung, die er später ihr gab, zur Erkenntniß der Trinität einen fördernden Beitrag geliefert. Schelling aber begann in der ersten Phase seiner Entwicklung das, was hernach Hegel vollendete: in seiner „Methode des akademischen Studiums" ist der ewige, aus dem Wesen des Vaters aller Dinge geborene Sohn Gottes das Endliche selbst, wie es in der ewigen Anschauung Gottes ist und als ein leidender Gott erscheint, der in dem Gipfel seiner Erscheinung, in Christo, die Welt der Endlichkeit schließt und die der Unendlichkeit oder der Herrschaft des Geistes eröffnet. Darauf, wie gesagt, baute Hegel, im tiefsten Grunde angeblich mit Böhme übereinstimmend, weiter; denn was seinen Gott begrifflich in ihm selber bestimmt, ist nicht Gott selbst, nicht seine ewige Natur — in der innergottheitlichen Sphäre kommt es zu keinem „ernsthaften", nur zu einem „Scheine" von Unterschied —, sondern die Welt; sie ist der vom Vater „ernstlich" unterschiedene Sohn Gottes. Ohne die Welt wäre Gott nicht Gott; er selbst wird zu dem Anderen seiner, zu einem Endlichen, verendlicht sich und kann nur im Endlichen das Bewußtseyn seiner selbst haben. Das „Andere" aber hinwiederum, die endliche Welt, durch welche der Gottesbegriff seine Bestimmtheit erhalten soll, ist in ihrer Selbstständigkeit nur das für sich negative Moment des Andersseyns, das als solches keine Wahrheit hat (mithin gegen Gott schlechthin ein *ἑτερούσιον*), das der Zeit nach nur ein Augenblick und selbst kein Augenblick ist; nur dem endlichen Geiste gegenüber, sofern er selbst in seiner Existenz diese Art und Weise der Selbstständigkeit hat, hat sie diese Weise der Selbstständigkeit; in Gott ist dieses Jetzt und Fürsichsein das verschwindende Moment der Erscheinung; die Wahrheit der Welt ist nur ihre Negativität und Idealität, ihr wahres Seyn besteht darin, die Trennung von Gott aufzuheben, nur dieß zu seyn: zurückzukehren zu ihrem Ursprung. (Hegel, Religionsphilosophie, zweite Aufl., I. S. 192 ff. II, bes. S. 224 f., 250 f.) Also: Gott nichts (Bestimmtes) ohne die Welt, und die Welt nichts (Bestimmtes) ohne Gott, und weiter wissen wir nichts (Bestimmtes)

von beiden. (Man vgl. hiermit Baur's sich aus nichts in nichts auflösenden Gottesbegriff, schon in der „Gnosis" S. 703 f. und gegen die in der Spekulation des „reinen Denkens" empirisch erschlichene Welt Dorner, a. a. O. II. S. 1061 und 1116, auch I. S. 934.) Inzwischen hatte Schelling längst, allem Anscheine nach schon vor seiner Rücksichtnahme auf die Werke Böhme's, mit dem Spinozismus gebrochen, und als nun die beiden, von Haus aus verwandten Geister sich näher berührten, schloß er, obgleich den Namen verschweigend, sich doch wörtlich an Böhme an. Aber freilich war ihm von seiner ersten Grundlegung her Wesentliches so fest geworden, daß dagegen das eifrig ergriffene und eingelassene Neue seine ursprüngliche Geltung nicht unversehrt behaupten konnte. So wurde in der Freiheitslehre wie im „Denkmal" das, was Böhme unter ewiger Natur verstanden hatte, ein Anderes, ein ebenbürtiges Mit-Glied des gottheitlichen Organismus und als solches in Einem, gleichsam mit Einem Schlage, Weltgrund wie Gottesgrund (man vgl. Baader, Werke XIII. S. 66: „Schelling nahm die Natur zu hoch, indem er sie in den Ternar hineinsetzte" u. s. w.; auch „Jakob Böhme, der deutsche Philosoph" S. 192 f.): ein Fehler, dessen völlige Berichtigung selbst später nicht gelang, als der Offenbarungsphilosoph der Nothwendigkeit sich bewußt ward, jenen Begriff der ewigen Leiblichkeit zwar ebenfalls dem Gesammtbegriff der Gottheit einzuverleiben, jedoch ohne demselben hypostatische Würde zuzuerkennen. Auch da ist, bei noch so geist- und mühevollem Unterbau der Potenzenlehre (über dieselbe vgl. man, nächst dem Artikel „Schelling" der „Realencyklopädie", Dorner in den „Jahrbb. für deutsche Theologie" 1860, S. 101—156), „der Anfang der Schöpfung der Anfang der Zeugung des Sohnes, und am Ende der Schöpfung, aber erst am Ende, . . . da sind wirklich drei Persönlichkeiten" (Philos. der Offenbarung I. S. 323 und 337). Deßungeachtet war durch Schelling's Verarbeitung, bereits in der Freiheitslehre, wie durch die gleichzeitige treuere, congeniale Reproduktion Baader's die reichhaltige Böhme'sche Theosophie erst flüssig und verwerthbar geworden für die kirchlich-theologische Forschung.

Es wäre eine Schleiermacher's, dieses gleich großen Denkers wie theologischen Charakters, würdige Aufgabe gewesen, den Reichthum des Seitenflusses in die von geweihtem und mächtig beredtem Mund ausströmende Kirchenlehre herüberzuleiten. Aber durch seine eigene Philosophie fand er sich daran behindert. Zwar die natura naturans Spinoza's erschien ihm allmählich als „hyp ophilosophisch" (Dialektik, S. 422), und das Ideal einer Einheit von Theosophie und Weltweisheit schwebte bisweilen ihm deutlich vor (ebend. S. 170, 329, 435). Allein noch viel deutlicher glaubte er begriffen zu haben, daß wir nur um ein Seyn Gottes in uns und in den Dingen wissen können, gar nicht aber um ein Seyn Gottes außer der Welt oder an sich, daß Gott, die schlechthin gegensatzlose Einheit, ohne die ideal-reale Welt, in welche er von Ewigkeit sich differenzirt, eben so wenig denkbar sey als die Welt ohne ihn (ebend. S. 154 f. 164 ff., 432 f., 525 ff. 533). Demgemäß war ihm Gott auch in dogmatischer Untersuchung, wiewohl er gar nicht darauf eingerichtet seyn wollte in dieser zu spekuliren (Werke I, 2. S. 594), nichts als eine „geistige Naturkraft" (ebend. S. 472 u. 476), die ihrerseits „Akte der Selbstbeschränkung" allerdings unterlassen mußte; selbst für die höchste Stufe der Frömmigkeit erkannte er es nur „auf der einen Seite als fast unabänderliche Nothwendigkeit, sich die Vorstellung eines persönlichen Gottes anzueignen, . . . und doch auf der anderen Seite" u. s. w. (man vgl. Werke I, 1. S. 280 mit 261 und das ganz ähnliche „fast nothwendig" Werke I, 2. S. 504 und 557). Demgemäß aber konnte denn auch seine Trinitätslehre nur sabellianisch ausfallen. (Man vgl. über dieselbe, wie sie in dem „christlichen Glauben" §§. 170 ff. und in der oben angeführten Abhandlung sich andeutungsweise, jedoch durchsichtig genug, niedergelegt findet, vorzüglich Dorner, a. a. O. II. S. 1192 ff., dazu „Jakob Böhme, der deutsche Phil." S. 202 ff.) Die Schätze der neuzeitlichen Philosophie zu heben und kirchlich zu reinigen, blieb der theologischen Entwicklung nach Schleiermacher vorbehalten.

III. Stand des Dogma's in der Gegenwart. In die, den besten Ueberblick gewährende, Mitte der Werkstatt gegenwärtiger theologischer Arbeit an dem trinitarischen Problem versetzt uns die schon erwähnte erste Abtheilung der Liebner'schen Christologie („die christliche Dogmatik aus dem christolog. Princip", des ersten Bandes, Christologie, erste Abtheilung), in welcher sich die volle Offenbarungswahrheit des Dogma's mit schöpferischem Tiefsinn von Neuem ergründet, die Summe der bisherigen geschichtlichen Lehrentwicklung überhaupt gleichsam aus der innersten Seele der Kirche heraus eben so sicher als vorsichtig gezogen und insonderheit der kirchliche Reinertrag der neueren Spekulation, mit der sorgfältigsten kritischen Berücksichtigung aller einschlägigen, mehr oder minder bedeutenden zeitgenössischen Versuche, meisterhaft dargelegt findet. Trotz mancher, dem Verfasser selbst schwerlich unbekannten, übrigens bei einem so gewaltigen Stoffe keineswegs leicht vermeidlichen Unebenheiten der Formgebung hat dieses Rechenschaftsbuch eines treuen Haushalters über Gottes Geheimnisse, welches unter Anderen auch Nitzsch („System der christl. Lehre", sechste Auflage, S. 261 ff.) als das in seinem Bereiche vorzugsweise einen Fortschritt bekundende und epochemachende auszeichnet, in dem Maße seinem Zweck entsprochen, daß der seit dem Erscheinen desselben, wie noch vor Kurzem H. Voigt (in der oben angeführten Abhandlung) bemerkte, auffällig eingetretene Stillstand in der spekulativ-theologischen Beschäftigung mit dem Trinitätsdogma erklärlich wird. Demnach kann es, wie unseres Wissens kein anderes, auf dem vorliegenden Gebiete zum Halt und zur Führung dienen.

Im Voraus sey erinnert, daß Liebner's trinitarische Erörterung, der ganzen Anlage seines Werkes gemäß, zur Christologie tendirt (S. 71 des genannten Buches): zu den beiden, dem Gottesbegriff gewidmeten Abschnitten, dem vierten und fünften, bilden die drei ersten, auf Christologie bezüglichen, die Einleitung (sofern sich in ihnen schließlich erweist, daß die gründliche Lösung des christologischen Problems schlechthin durch die rechte Ausbildung des Gottesbegriffs bedingt ist), und jene münden wiederum in die allgemeine Theanthropologie, den sechsten Abschnitt. Wir dürfen diese christologische Tendenz hier natürlich nicht mitwirken lassen.

Nach einer Beleuchtung des noch immer weite Kreise beherrschenden, die biblische Begründung des Dogma's hemmenden modalistischen Vorurtheils in der Exegese (S. 68 f.) wird unter polemischer Anknüpfung an diejenige gegenwärtige dogmatische Theologie und Spekulation, welche, sey's zu völliger Negation der immanenten hypostatischen Trinität, sey's zu abstrakter, im Tiefsten unethischer und deßhalb unfruchtbarer Auffassung derselben neigt, die Aufgabe der Trinitätslehre als des, die Wesens- und Eigenschaftslehre zu Einer Totalität mitumfassenden, ganzen und vollen Denkens des wahrhaften (christlichen) Absoluten sogleich dahin bestimmt, daß, mit Erhebung über das logische Abstraktum eines (modern-theistischen) Subjekts, wie über das physische der (pantheistischen) Substanz, Gott absolut-ethisch als die ewig in sich realisirte Liebe oder als das ewig reale Gute oder, was ebenfalls ganz dasselbe, als die wirkliche (ewig verwirklichte) absolute Persönlichkeit zu begreifen sey (S. 70 f.; über die jetzt übliche dreifache Bedeutung des „Ethischen" vgl. man „Jakob Böhme, der deutsche Phil." S. 94 Anm. und Dorner Entw. II. S. 1212 und 1227, über die „Liebe" als die rein-wissenschaftlich höchste Kategorie Liebner a. a. O. S. 233 mit Beziehung auf Chalybäus „Entwurf eines Systems der Wissenschaftslehre" S. 286). Die allein lösende Behandlung dieser Aufgabe aber hat zu ihrem Ausgangspunkte das kirchlich-christliche Bewußtseyn, die Empirie der Offenbarung (Liebner S. 72 ff. Anm., 127, 216, 267; in erkenntniß-theoretischer Hinsicht vgl. man hier des Aristoteles νοῦς αἴσθησις, den intellectus affectivus des Albertus Magnus, Schelling's „metaphysischen Empirismus"): ein Bewußtseyn, für welches nicht bloß, wie für die dermalige, „auf Grund des Gegebenen", nämlich des in erster Schöpfung Gegebenen, operirende Philosophie, es Weltthatsache ist, daß wir Menschen nur so überhaupt und im Allgemeinen Liebe haben, sondern auch

und zwar die allergrößte Weltthatsache, daß eine centrale und universale, welterlösende und weltversöhnende Liebe erschienen ist, sich noch fortwährend erfahrbar macht und darin alle unsere Liebe erst zu ihrer eigentlichen, höchsten, göttlich-menschlichen Wahrheit bringt: wonach sich denn fragt, welchen Gottesbegriff diese Liebe fordert, um hinlänglich erklärbar zu seyn (Liebner, S. 208—210). Unzweifelhaft nun muß der Christ als Christ, der Wiedergeborene, göttlicher Natur Theilhafte oder, wie die Mystiker gern sagen, Liebe, Liebegeist Gewordene und zur Erkenntniß dessen, der ihn geschaffen und umgeschaffen (erlöst) hat, zur Nachfolge (Nachahmung) Gottes Verneuerte, da er selbst (in Christo) „recht frei" ist, in seinem christologisch-bestimmten Erkennen sogleich mit dem absolut-freien (an nichts außer sich hangenden) Gott anfangen, welcher „vorerst absoluter Weise in sich, nicht bloß als Weltgrund" die Liebe ist. Damit aber wird das Denken unausweichlich auf hypostatische Unterschiede, hypostatische Selbstdiremtion und Selbstvermittlung in Gott geführt (Liebner, S. 75 ff.). Von diesem gleich anfänglich vollen, wenn auch noch keineswegs schon gedanklich vollendeten, vollzogenen Gottesbegriff kann freilich mannigfach abstrahirt werden und ist in der neueren spekulativen Theologie faktisch abstrahirt worden: es gibt eine förmliche Abfolge und Ordnung solcher Abstraktionen, die sich, wenn wir von der untersten, dürftigsten zu der sublimirtesten aufsteigen, bezeichnen lassen als (Liebner S. 79—180): 1) das reine abstrakte absolute Seyn, der ganz abstrakte eleatische Pantheismus, dessen später Nachklang die noch immer nicht ganz aus der Theologie verwiesene mera et simplicissima essentia Quenstedt's ist (Baur, Trinitätslehre III. S. 340); 2) der in seiner Grundrichtung festgehaltene Spinozismus, welcher an dem unlösbaren Widerspruche leidet, daß die Attribute, die das Wesen der Substanz ausmachen, ohne die Gott aller positiven Bestimmung ermangelt, nicht aus der Substanz selbst, sondern aus den Modis, aus den vorhandenen endlichen Dingen, das Denken und die Ausdehnung aus dem Geist und dem Körper abgeleitet werden, daß aber diese (Geist und Körper) hinwiederum schlechthin identisch, unterschieden nur sind, sofern sie unter dem einen oder anderen Attribute betrachtet werden, ja schlechthin nichts sind ohne die Substanz, die doch ihrerseits erst durch sie, durch die von ihnen herkommenden Attribute zu etwas (Bestimmtem) werden soll, gegen die Substanz so nichtig sind, daß wir sie erst völlig wegdenken müssen (depositis affectionibus), wenn wir die Substanz wahrhaft betrachten wollen (in welchem Grade Spinoza selbst diesen Widerspruch erkannt und folgeweise seinem Antipoden, Jakob Böhme, sich genähert zu haben scheint, darüber vgl. man „Jakob Böhme, der deutsche Phil." S. 132 ff. und die vorzügliche Abhandlung Trendelenburg's in den „histor. Beitr. zur Philosophie" II. S. 31—111, bes. S. 90 ff.); 3) die Schleiermacher'sche Kausalität an Stelle der spinozistischen Substantialität, wie wir oben sahen, die „geistige Naturkraft", die in Wahrheit keine absolute Ursächlichkeit ist, da sie an ihrer endlichen Wirkung, dem Naturzusammenhang, hängt und diese an ihr; 4) der (oben besprochene) Hegelianismus mit seinem „es denkt" (wie „es friert"); 5) der moderne Theismus mit seinem abstrakten Subjekt, der monistischen Persönlichkeit, die, weil sie ihren Inhalt nicht aus der eigenen Fülle (welche ihr eben fehlt), sondern anderswoher (aus der Welt) schöpft, auch nicht wahrhafte, nicht in sich freie Persönlichkeit ist. So mannigfach kann, wie gesagt, von dem vollen, dem Christen als Christen ursprünglich gegebenen Gottesbegriff abstrahirt werden; nichts aber nöthigt dazu. Vielmehr, wie schon in elementarischem Vorgange das „Ichbewußtseyn" gegenüber der Welt, in welcher es befangen ist, nur mittels des reinen Gottesbewußtseyns zum wahren Selbstbewußtseyn wird (man sehe hierüber Nitzsch, „akadem. Vorträge über die christl. Glaubenslehre" S. 17 ff.): so bringt in dem christlichen, an der objektiven Schriftoffenbarung sich fortentwickelnden und befestigenden Bewußtseyn erst recht Alles auf die völlige Rein- und Heilighaltung des ewigen Processes, in welchem Gott die Liebe ist. Nur als die Liebe ist er dann das ewig reale Gute; denn was wird in der, zugleich die Negation heraussetzenden, ethisch-höchsten Güte, der Heiligkeit, der summa in Deo puritas, eigentlich negirt?

Doch im tiefsten das Böse, d. i. die Selbstsucht, d. i. die Nichtliebe. Und wiederum nur als die Liebe ist er endlich die wahre und wirkliche absolute Persönlichkeit, nicht bloß Selbstbewußtseyn, sondern ethisch-reales, ausgewirktes Personleben; denn die Persönlichkeit überhaupt ist keineswegs bloß das abstrakt Fürsichseyende, Anderes von sich Ausschließende — das ist nur „gleichsam der Auftakt", die negative Bedingung ihrer Verwirklichung, sondern das in der Einzelheit Allgemeine oder sich Verallgemeinernde, über sich Uebergreifende, Alles zu durchdringen und von Allem durchdrungen zu werden Fähige, das Andere Einschließende und sich von ihm Einschließenlassende, d. i. die Liebe. — Die absolute Liebe aber erfordert eben, wie oben schon angedeutet, eine hypostatische Selbstdiremtion, einen Selbstmittheilungsproceß, der in höchster Vollkommenheit nur trinitarisch gedacht werden kann. Denn was ist die Liebe wenn nicht das Selbander oder dieß, daß ein Selbst völlig im anderen, in seinem Anderen (θάτερον θατέρου), in seinem anderen Selbst (alter ego) ist, unaufhörlich seyn will, sich — nach dem verhältnißmäßig wohl treffendsten, obgleich dem göttlichen Inhalte, „der doch darin sein kann" (Liebner S. 127), immer noch inadäquaten Ausdruck von Mehring — in sein eigenes Andere versetzt und gerade nur im Anderen die volle Befriedigung, die selige Ruhe des Beisichseyns genießt? Soll also Gott die Liebe seyn, so muß auch Er sich in sein eigenes Andere versetzen, aber eben in sein eigenes, in das ihm völlig wesensgleiche Andere, sonst wäre der Akt des Versetzens nicht vollkommen (wie wir bei Richard hörten, inordinata caritas esset), Gott wäre „die einzige unter allen Personen, der die Befriedigung des Sichversetzens nicht vollkommen zu Theil würde" (Mehring bei Liebner, S. 250); und nicht minder nothwendig muß ein Drittes, ebenfalls Wesensgleiches gedacht werden, vermöge dessen die unendliche Gleichsetzung und damit erst die wahre Festsetzung der Persönlichkeit, die ruhige harmonische Einheit im Unterschiede vermittelt wird, da sonst das Sichversetzen die unendliche Unruhe, das end- und zwecklose Ringen der Wechselwirkung wäre (Liebner, S. 108—119). Unser Verstehen der göttlichen Dinge in ihrer inneren vollendeten Fülle ist ein allmähliches Nachconstruiren, in welchem das Objekt sich als in einem Werden darstellt, obwohl Gott ewig simultan fertig ist, — oder auch: Gott existirt nur in der letzten und höchsten Form; aber um zu dieser zu gelangen, müssen wir uns die niederen Formen als bloße Möglichkeiten denken, also zuerst das lebendige Ganze in die Momente, die für sich abstrakt sind, auflösen.

An das Letztere anknüpfend, blicken wir vor der genaueren Vollziehung dieses Umrisses der ethischen Trinitätslehre auf den nächstgelegenen (gleicherweise von Schleiermacher und Hegel abhängigen) jener untergeordneten Standpunkte des Gottesbegriffs zurück. Da wird die Nothwendigkeit, in Gott absolute Lebendigkeit, eine Natur in Gott zu denken, anerkannt; verkannt aber wird, daß dieses absolute Leben, dieses Physische in Gott, um wirklich absolut, sich selbst begründend, seine eigene Ursache zu seyn, als absolute Wechselwirkung gedacht werden muß. Und doch war dieß schon von Hegel (Encykl. §§. 150—159) — gegen Hegel zu lernen (Liebner S. 120 ff.); das Weitere aber ist, daß — da bei der Wechselwirkung Ursache und Wirkung nur eben so aufgehobene als gesetzte Momente in der einen und selben Substanz sind, Eins immer in das Andere überschlagend — auch schon hier, damit auch nur dieses Physische, diese Wechselwirkung ausgedacht werde, ein Drittes, Gleichsetzendes, Temperirendes, in der Einheit der Ursache und Wirkung den Unterschied und umgekehrt im Unterschiede die Einheit Wahrendes hinzukommen, also das absolute Leben als ein trinitarisches gefaßt werden muß: — „der physische Grundriß und Schattenriß gleichsam der Trinität" (Liebner, S. 123 und 145).

Derselbe hat freilich seine ganze Wahrheit und Berechtigung nur, wenn er dem absolut-ethischen sich einfügt, von ihm beherrscht wird, in dessen obiger Zeichnung sich klar herausstellte, daß der wirkliche göttliche Lebensproceß für uns (Nachdenkende) in der Tendenz des vollkommenen, nicht bloß ideellen, sondern realen (dem Seyn nach)

Sichversetzens in sein eigenes Andere seinen Anfang hat. Gott setzt sich frei-nothwendig (wie Athanasius sagt: nicht ἐκ βουλήσεως, sondern φύσει, aber doch auch nicht ἀβουλήτως, nicht blindwirkend, s. Liebner S. 129 Anm.) zunächst als erstes und zweites Subjekt — in der kirchlichen, das Physische und Ethische, ja auch Logische (Zeugniß, Ueberzeugung) prägnant verschmelzenden Terminologie der Zeugung: als Vater und Sohn — und zwar, indem als erstes Subjekt, sofort als zweites, welches zweite, um absolut adäquates Objekt der Liebe des ersten zu seyn, allein das ihm vollkommen wesensgleiche Andere, also Gott selbst wieder, nur im realen Unterschiede von sich (als dem Vater), seyn kann, und welches nun, um auch seinerseits das göttliche Wesen als die Liebe zu realisiren, wieder eben so frei-nothwendig schlechthin in das erste zurücktendirt, sich vollkommen, nicht bloß ideell, sondern real (dem Seyn nach) in das erste versetzt. Damit haben wir 1) die vollkommene Wesensgleichheit des Vaters und Sohnes, 2) das reale Ineinanderseyn, Durchdringung, im hypostatischen Unterschied, 3) das Einandersetzen beider, aber auf verschiedene Weise, nämlich so, daß die Initiative, gleichsam die ewige Erregung, Anregung des ewigen Processes (die Vaterschaft der Liebe) der ersten Hypostase, dem Vater, zukommt: Er der Ungezeugte, der Sohn (der Sohn der Liebe) der Gezeugte. Indem aber so in jenem gegenseitigen realen Sichversetzen ineinander, in jenem — mit Böhme zu reden — Ringen der Liebe, Jedes gegen das Andere unselbstständig wird, sein Leben verliert, um es im Anderen seiner zu finden, jedoch bei dem rastlosen Drang der Liebe hinüber und herüber es immer nur sucht, aus der „Sucht", Sehnsucht nicht herauskommt, erhellt die Nothwendigkeit eines Dritten, Ruhestiftenden, ohne welches Dritte in dem Liebeproceß entweder abstrakte Zweiheit, Entzweiung, gleichsam ein Zerfall im Wetteifer um Liebe, oder abstrakte Einheit, Einerleiheit der Zwei, ein Sichverzehren der Liebe und Gegenliebe eintreten würde: die Nothwendigkeit des heiligen Geistes (des Geistes der Liebe), der, von beiden Gliedern des Gegensatzes ausgehend und in dem Proceß, als seinem char. hypost., verharrend, das Liebewerk führt (spiritus rector), vor jenen beiden Klippen der übertriebenen Einheit wie des überspannten Unterschiedes vorbei und so zum Abschluß führt. (Liebner, S. 127—132; man vgl. „Jakob Böhme, der deutsche Phil.", S. 23—27). In diesem hiermit vollständigen absolut-ethischen Proceß ist nun aber, wie das Physische, so auch das Logische (Dialektische) mitbegriffen. Denn jene reale göttliche Selbsterzeugung und absolute Selbstmittheilung enthält mit den darin gegebenen Unterschieden, der dreifachen Subjekt-Objektivität, nicht nur alle Bedingungen des wahrhaft absoluten Selbstbewußtseyns, sondern das göttliche Selbstbewußtseyn, mit dem realen Proceß absolut eins und simultan, faßt nun auch den ganzen realen Inhalt des göttlichen Wesens, ihn schlechthin durchdringend und durchleuchtend, unter sich zusammen (ist wirklich auch Selbstbewußtseyn des Absoluten, Göttlichen). In ihm ist ein eben solches (entsprechendes) ideelles Durch- und Ineinander, wie es der reale Proceß zeigt; mit diesem ist jenes schon mitbeschrieben: das göttliche Selbstbewußtseyn ist als ewiges Zusammenschlagen, ewige Durchdringung der nur in und durch einander sich wissenden drei Hypostasen — dreieiniges Selbstbewußtseyn — zu denken. (Liebner, S. 132—135; man vgl. Dorner, a. a. O. I. S. 938 über Athanasius und Hilarius.) Mit nichten sind hier, wie es bei anderen Construktionen des göttlichen Selbstbewußtseyns in der Regel sich ausnimmt, nur zwei Hypostasen und die Einheit von zweien nothwendig, sondern eben so nothwendig ist die einigende dritte; ohne sie wäre jedes als Subjekt in das Andere als Objekt verloren, es käme nur zur Selbstanschauung, nicht zum Denken, zum wahren Sichwissen, Bewußtseyn; der Geist ist es, kraft dessen die beiden ersten sich in sich zurücknehmen, sich in der Einheit unterschieden wissen, wie er seinerseits eben so sich in ihnen weiß und von ihnen und durch sie sich unterschieden (für sich) weiß. So ist Gott nicht nur durch den heil. Geist als die Liebe, sondern ebenso umgekehrt durch die Liebe in der Ganzheit ihres Processes erst wahrhaft als Geist, trinitarisches Selbstbewußtseyn,

vollendet. „Das Geist-seyn in Gott ist nicht ohne das (oder nur in concretester Einheit mit dem) die Liebe-seyn, und das Letztere drückt den Vollgehalt des göttlichen Wesens aus.“ (Liebner, S. 136 — 140.) Mit anderen, Hegel'schen, aber jetzt gleichsam getauften, christianisirten Worten: Geist ist Gott nur als Dreieiniger, nur sofern er sich in sich unterscheidet, so zwar, daß die Unterschiede selbst absolut thätige sind, daß nichts in Gott bloßes Objekt ist. Das Schutzmittel der wahren trinitarischen Lehre gegen den gewöhnlichen, gleich den Anfang verderbenden Irrthum bleibt dieses, daß sofort Gott im zweiten Moment (als Sohn) wieder als Subjekt (wieder; der Charakter seiner Liebe ist Gegenliebe) gedacht werde, Gott der Gesetzte (Geliebte, Gewußte) als der wieder Setzende (Liebende, Wissende): was dann, wie wir sahen, von selbst zu dem gleichsetzenden Dritten führt. Und nun läßt sich auch die kirchliche Anwendung des Wortes Person auf das trinitarische Verhältniß würdigen. Nämlich: Gott ist Person in drei Personen, jede Hypostase ist Person nur durch die anderen und in den anderen: περιχώρησις, immanentia, intima et perfecta inhabitatio unius personae in alia. Der absolut Persönliche ist nur als der Dreipersönliche. Die Liebe löst den scheinbaren Widerspruch, daß Personen Eins, Eine Person sind und ihre volle Persönlichkeit nur in dieser Einheit finden. Wobei freilich der gewöhnliche, enge, abstrakt logische Begriff der Persönlichkeit (= Selbstbewußtseyn) dahinten gelassen oder vielmehr in dem vollen ethisch-realen aufgehoben ist: Person = Charakter. (Liebner, S. 140 f.; man vgl. „Jakob Böhme, der deutsche Phil.“ S. 24: „Jeder Liebende ist Trinitarier, er mag es wissen oder nicht.“) *)

*) Von Gegnern, wie C. Schwarz, Thilo u. A. ist diese ganze trinitarische Exposition gründlich mißverstanden worden. Liebner hat darauf bisher nur durch folgende Bemerkungen geantwortet (vgl. Jahrbücher für deutsche Theologie, Bd. I. S. 204): „Ich bitte, darauf zu achten, daß ich, weit entfernt, nur in der immanenten Liebe und durch dieselbe die Dreieinigkeit zu haben und so, wie eine oberflächliche Polemik berichtet hat, nur Früheres wiederzubringen, — gerade diese Form isolirt für sich als fehlerhafte bestreite und im ganzen Zusammenhange vielmehr darauf aus bin, den Gottesbegriff nach allen seinen nothwendigen Seiten (physiologisch, ethisch) und nur in der richtigen organischen Einheit derselben trinitarisch als das wahrhaft Absolute, absolut Persönliche zu denken. Was, wie ich hoffe, in unserer Theologie überhaupt mehr und mehr zur Anerkennung kommen wird. Es scheint jedoch noch zu den Nöthen des gegenwärtigen Entwicklungsstadiums der deutschen Theologie zu gehören, daß man bei größeren dogmatischen Entwicklungen, die sich von den gewohnten Geleisen und fertigen Begriffen etwas entfernen und bei denen vornehmlich nur im Ganzen aller allmählich sich heraussetzenden Momente die Wahrheit liegt, außer den eigentlichen Mitforschern fast nur auf Solche trifft, welche dergleichen immer wieder in das Gewohnte und Geläufige zurückverstehen müssen, indem sie sich an's Einzelne halten.“ — Und weiter a. a. O. S. 200 ff.: „Es sind in Gott drei Seiten (Momente) ebenso vorerst auseinanderzuhalten, wie dann untereinander organisch zu verbinden; denn nur in solcher Verbindung liegt die letzte entscheidende Wahrheit. Nennen wir sie, der Kürze wegen, mit einer bekannten Terminologie, die aber freilich hier einen anderen Sinn und daher auch eine andere Abfolge erhält: die physische, logische und ethische. Es ist nach oder in jeder dieser Seiten (Momente) Gott trinitarisch zu denken. Es sind damit die Grundbestimmungen des göttlichen Wesens gemeint, die alles schriftgemäße Denken über dasselbe einschließen muß und in allen großen Zeiten der Kirche eingeschlossen hat, so daß demnach Wesens-, Eigenschafts- und Dreieinigkeitslehre nicht mehr auseinanderliegen, sondern in die tiefste Einheit zusammengehen. Unter dem physischen Moment kann man die absolute Substanz und Causalität, die Substanz als Macht oder Lebensprincip, zusammenfassen. Das logische wäre das göttliche Denken (welches freilich zum Wissen kommen muß). Das ethische die absolute Liebe, Selbstmittheilung, Gott als der absolut Gute. Nach allen diesen Seiten muß Gott sich schlechthin in sich selbst vollziehend und sich selbst genügend gedacht werden, ohne eines Andern außer ihm (der Welt) zu bedürfen: sonst ist er nicht wahrhaft Gott, nicht absolut (Gott darf nicht die Welt machen, wissen, lieben müssen, um zu sich selbst zu kommen). Dieß gibt die wahrhaft absolute Selbsterzeugung, das wahrhaft absolute Selbstbewußtseyn und die wahrhaft absolute Liebe Gottes — das allseitig absolut Persönliche. Dieses aber ist eben nur trinitarisch zu denken; und die richtige Ineinanderarbeitung, das richtige Ineinanderschauen dieser drei inhaltlichen Seiten oder Momente in ihrer trinitarischen Bestimmung (also der trinitarischen Selbsterzeugung, des

Von der hier erreichten Höhe eröffnet sich die Aussicht in eine neue, trinitarisch umzugestaltende Lehre von den göttlichen Eigenschaften, welche ja schon nach der Kirchenlehre insgesammt jeder der Hypostasen, aber jeder auf ihre Weise, ihrem hypostatischen Charakter gemäß, zukommen, und welche nur, nachdem sie immanent trinitarisch begriffen sind, auch wahrhaft transeunt, offenbarungsmäßig und ökonomisch trinitarisch, gedacht werden können. Erst wenn die göttliche Selbstverwirklichung (als die Liebe, das Gute, die omnibus numeris absolute Persönlichkeit) ewig vollkommen innertrinitarisch vollzogen, das ewige Seyn Gottes sichergestellt ist, kann Er in seiner Selbstmittheilung an die Welt, in die Succession des Werdens durch Schöpfung und

---

trinitarischen Selbstbewußtseyns und der immanenten Liebe), so daß sie erst mit und durcheinander wahr werden und keines für sich bestehen kann, gibt die wahre Trinitätslehre; gemäß der Schrift und dem auf die Heilserfahrung an der Schrift gegründeten Bekenntniß der Kirche. (Ohne Christum und die Erlösung und das Erlösungsbewußtseyn käme freilich dieser Inhalt in keines Menschen Sinn. Nicht durch aprioristische Spekulation, sondern durch Erfahrung der Offenbarung des Heils kommen wir zum dreieinigen Gott. Dann aber schließt sich uns auch in der christlichen Lehre vom dreieinigen Gott das wahrhaft absolut Göttliche überhaupt auf und erweist sich als siegreich über alle anderen Gottesbegriffe.) Erst hiermit ist die Idee der wahrhaft absoluten Persönlichkeit gegeben, und bleibt es ohne diese Einsichten wissenschaftlich leer und nichtssagend, von der absoluten Persönlichkeit zu reden. Und so auch erst ergibt sich weiter das wahre Verhältniß Gottes, des wahrhaft Absoluten, zur Welt, und ist nun nicht mehr von pantheistischer Noth gedrückt. Man ist nun nicht mehr in der Gefahr, mit dem Absoluten, seinen Begriff eben alterirend und aufhebend, in die Welt hereinzufallen, so daß Gott sein Wesen erst in der Welt wahrhaft evolvirte, sey es als Substanz (Spinoza) oder als Ursächlichkeit, Macht, Lebensprincip (Schleiermacher), als Wissen (Hegel), als Liebe (der moderne abstrakte Theismus): wobei man immer einen bloß möglichen, werdenden, nicht einen wirklich fertigen (absoluten) Gott hat. Sondern von der Erkenntniß des dreieinigen und damit in sich absoluten weltfreien Gottes steht nun der sichere Weg nach der Weltseite hin offen. Das ist der wahre biblisch-kirchliche Schöpfungsbegriff. Gott, der trinitarisch sich selbst ad intra offenbare, will sich offenbaren für Anderes ad extra (vgl. opera ad intra und opera ad extra unserer alten Dogmatiker), d. h. es ist der Wille (Dekret, Rathschluß) seiner Liebe, eine Welt zu schaffen, um auch Anderes, Außergöttliches, Endliches in Ihm ebenbildlichen persönlichen Wesen seines heiligen und seligen Lebens durch seine Selbstmittheilung theilhaftig zu machen. Das ist die wahre Transscendenz und Immanenz. Der höchste Zweck der Weltschöpfung ist also die Vereinigung der persönlichen Creaturen mit dem absolut persönlichen und dreieinigen Gott, d. i. die Religion. — Diesen ganzen Zusammenhang, den wahren absoluten Gott und sein freies Verhältniß zur Welt und zur persönlichen Creatur und deren Religion, hat die Kirche auf Grund der Schrift mit der Trinitätslehre in den großen und schweren Kämpfen um dieselbe gewollt und hat damit das allein wahre theologische Denken gehabt, gegen welches alle sonstige angebliche theologische Spekulation als halb unfertig oder ganz verfehlt erscheint." — Besonders auffallend ist noch, daß man auch in die obige Liebner'sche Entwicklung der Trinitätslehre wieder den Fehler hineingesehen hat, gegen den sie eben sich überall streng verwahrt und den sie gründlich vermieden hat, den Fehler, nach welchem der Vater schon abstrakt für sich, noch ehe es zum Sohn und Geist kommt, als fixe und fertige absolute Persönlichkeit erscheint (woraus denn freilich Tritheismus oder aber absoluter Subordinatianismus des Sohnes und Geistes bis zum Arianismus folgt), während doch „die drei trinitarischen Hypostasen nur als an-, in- und durcheinander absolut persönlich seyend sich erweisen müssen und solchergestalt — so weit es überhaupt der gläubigen Forschung auf Grund der Schrift und unter dem Vorgang der Kirche erreichbar ist — der Forderung wirklich Genüge geschieht, daß das absolute Persönlichseyn Gottes und die Dreieinigkeit Gottes zusammen und mit Einem Schlage hervorgehen; Deus triunus omnibus numeris absolutus". (Liebner, Jahrbb. für deutsche Theol. Bd. I. S. 200.) Wird in der obigen Entwicklung Liebner's von dem Vater für sich, vom Vater und Sohn für sich, ohne den den Proceß vollendenden Geist geredet, so sind das nur Möglichkeiten in unserem Denken, die uns weiter führen, eben zum nothwendigen Ganzen, für sich aber in Gott nicht wirklich sind. Als wirkliche aber sind sie meist von den Gegnern genommen worden, und es sind daher Aussagen, wie z. B. daß Vater und Sohn in einanderfallen würden ohne das Dritte, den Geist, in ihrer entscheidenden Bedeutung gänzlich verschlossen geblieben. — So wenig vermag man in so mancher gegenwärtigen angeblichen Wissenschaftlichkeit den höchsten wahrhaft absoluten Organismus (den lebendigen Gott) zu denken; und wenn er einmal von gründlicher Forschung zu denken ist versucht worden, so zerreißt man das Ganze eigensinnig wieder und behängt sich mit den Fetzen davon, um vor den Unwissenden mit dem Ruhme des Kritikers einherzugehen.

Erhaltung sich einlassend, sich behaupten, der ganzen Zufälligkeit creatürlich-ethischer Entwicklung Herr seyn (Liebner, S. 145—147 und 160).

Den so gewonnenen, in sich genugsam befestigten trinitarischen Gottesbegriff nun läßt ein ausführlicher kritischer Exkurs (S. 164—269), um ihm auch die äußere Geltung zu erringen, sich mit denjenigen anderen Versuchen messen, welche gegenwärtig am meisten in Ansehen stehen. Es gehören diese Versuche fast sämmtlich dem Standpunkte an, den wir als den obersten der untergeordneten bezeichneten, dem Standpunkte des modernen, sey's von Hegel, sey's von Schleiermacher oder von beiden, direkt oder indirekt, ausgegangenen, wenn gleich in der Tendenz der positiven, systematischen Ausbildung von eben denselben, zumal von Hegel, weit entfernten Theismus.

A. Wir begegnen da erstens der eigenschaftlichen, psychologisch-analogischen Trinität, die uns von Augustin und der Scholastik her ihrem Grundcharakter nach bekannt ist, unter den Zeitgenossen aber am Bedeutendsten und Reinsten (ohne Vermischung mit der Weltidee) von K. Ph. Fischer vertreten wird („Idee der Gottheit" S. 74 ff.): Gott soll als Urwesen (Vater) sich selbst begründen, als Urwille (Sohn) sich selbst lieben, als Urgeist (heil. Geist) sich selbst wissen. Jede der drei Seiten des Gottesbegriffs also ist hier berücksichtigt, die physische, ethische und logische (dialektische), auch die ethische (Wille, Liebe) als die das Ganze des Processes gewissermaßen vermittelnde, durchwaltende anerkannt; aber daß alle drei Stadien, die Selbstbegründung (in der absoluten Wechselwirkung), die Selbstliebe und das Selbstbewußtseyn, wenn sie wahrhaft begriffen werden sollen, jedes für sich und in sich, müssen trinitarisch gedacht werden, hat sich uns nunmehr zur Genüge herausgestellt. (Liebner, S. 169: „die Trinität durchschneidet alle drei".)

B. Die zweite, noch weit und breit geltende Trinitätsform ist die des abstrakten „absoluten Selbstbewußtseyns". Sie erscheint auf den klarsten Ausdruck gebracht bei Billroth („Religionsphilosophie" §§. 79 ff.). Wie nämlich das Wesen des Menschen als des selbstbewußten auf der Unterscheidung seiner selbst als Subjekt und seiner selbst als Objekt beruhe, so müssen, meint Billroth, auch in Gott, dessen Ebenbild der Mensch ist, zunächst die beiden Momente des Setzenden und Gesetzten festgehalten werden. Damit nun aber die Nothwendigkeit einleuchte, diese beiden Momente als Hypostasen zu fassen, habe man zu erwägen, daß auch das menschliche Selbstbewußtseyn, so lange es nicht zu einem realen Unterschiede des Objekts vom Subjekt komme, noch nicht wirklich sey; wirklich werde es erst, wenn es konkret werde, d. h. wenn das Ich sich nach außen hin mit dem Nicht-Ich (der objektiven Welt) in wesentliche Continuität setze, was durch das Erkennen und Handeln geschehe. Daher müsse denn auch für Gott, für das konkrete Selbstbewußtseyn Gottes, in welchem er ähnlich wie der Mensch sich als reines, noch unbestimmtes Ich (Subjekt) von sich als bestimmtem, erfülltem Ich (Objekt) unterscheide, ein Analogon des dem Menschen gegebenen Nicht-Ich, der äußeren Objektivität, da seyn. Nicht aber dürfe pantheistischer Weise zu diesem Analogon die Welt gemacht werden; denn dann wäre Gott nicht der absolute Geist. Vielmehr müsse Gott die Voraussetzung für eine solche Conkretion in den Bestimmungen seines Wesens haben, welche in ihrer lebendigen Totalität die Natur Gottes ausmachen. Diese Selbstvermittlung des Bewußtseyns Gottes nenne die Kirchenlehre seine ewige Selbstzeugung, und die Unterschiede, in die sein Wesen bei dieser Selbstvermittlung eingehe, seyen die Hypostasen, deren dritte als solche (als Hypostase) Billroth einfach daraus ableitet, daß das (menschliche) Selbstbewußtseyn ja nicht bloß Diremtion in das subjektive und objektive Moment sey, sondern zugleich (uno actu) die Ineinssetzung beider, die Aufhebung des Unterschiedes zur konkreten Einheit. Denn so wenig, wie wir sahen, eine reale Diremtion möglich war, bevor das Ich sich durch Erkennen und Handeln in wesentlichen Bezug zur Außenwelt setzte: ebenso wenig sey die Einheit eine wirkliche, wenn es nicht erkennend und handelnd als lebendiges Glied in den sittlichen Organismus der Menschheit eintrete, seinen Geist mit dem Geiste der

Familie, des Staats, der Kirche einige. Für das göttliche Selbstbewußtseyn aber müsse, da der absolute Geist sich nicht, wie der endliche, durch etwas Anderes, sondern nur durch sich selbst vermitteln könne, dieses reale Dritte, diese konkrete Einheit Gott selbst als heiliger Geist seyn, welcher deßhalb auch die Liebe des Vaters und des Sohnes genannt werde.

Hiermit ist allerdings erreicht, was mit einer Construktion des bloßen Selbstbewußtseyns irgend zu erreichen war, aber ein wahrhaft Absolutes dennoch nicht. Abgesehen von der Unbestimmtheit, in welcher die „Natur" Gottes gelassen wird, ist das Zweite, der Sohn, bloß gesetzt, nicht wieder setzend, es fehlt das Innerste, die mutua cognitio der Kirchenlehre, und eben darum ist dann der Geist als die konkrete Einheit des Setzenden und Gesetzten (die Liebe) eigentlich das Ganze, das Volle, während die beiden ersten nur die abstrakten Momente sind. In letzter Beziehung aber rührt das Fehlerhafte daher, daß der Grund, warum Gott sich wissen will, eben der absolute Wille, die Liebe, die zur Selbstrealisirung drängende Idee des wahrhaft Guten, diese Tiefen der Gottheit hier außer Betracht bleiben, mit Einem Worte, daß das Ganze nicht ethisch concipirt ist (Liebner, S. 169—175).

C. Das Dritte, zur Zeit wohl am meisten Beliebte, worauf wir stoßen, ist die Trinität vermöge der Weltidee, eine Ansicht, unter deren zahlreichen Repräsentanten J. H. Fichte und Weiße durch gediegene Wissenschaftlichkeit sich auszeichnen. Sie besticht den philosophischen Blick durch ihren unläugbaren Zusammenhang mit den höchsten Gedanken der antiken, klassischen, wie der alexandrinischen Spekulation, den theologischen aber dadurch, daß ohne Frage auch die heil. Schrift den Sohn, den Logos, mit der Weltidee in sehr enge Verbindung bringt: weßhalb es denn kaum befremden mag, daß von den alten Apologeten an, durch das Mittelalter hindurch (man denke nur an Anselm), bis in die Gegenwart dieser Ansicht vielfach in kirchlicher Forschung Beifall gezollt ward. Allein während nach der theils entwickelten, theils unzweideutig angelegten Schriftlehre in dem Sohne von Ewigkeit der Weltgrund gelegt, die Weltidee concipirt oder durch sein Verhältniß der logischen Unterordnung unter den Vater die Welt ewig möglich und das immanente göttliche Urbild dessen gegeben ist, was die Welt unter der creatürlichen Existenzform der zeitlichen Entwicklung darstellen soll: während dessen findet hier eine Confusion des Archetyps der Weltidee mit ihr selber Statt, und was namentlich die neuesten derartigen Deutungen betrifft, so wird in denselben der bekannte Hegel'sche Proceß des sich mit sich durch die Welt vermittelnden Gottes, des Weltgottes, nicht, wie sie den Anschein sich geben und den Anspruch machen, wesentlich, sondern nur graduell insofern geändert, als an die Stelle der Hegel'schen Welt nun eine Vorwelt, eine ideelle Welt (*νοητὸς κόσμος*) tritt (Liebner, S. 180 f.), die aber doch immer Welt bleibt und immer dem schlagenden apagogischen Beweise des Victoriners erliegt, wonach, wenn die Sache so sich verhielte, inordinata caritas esset oder, in anderer Wendung, die göttliche Liebe schlechter daran wäre, als die geschöpfliche, in welcher ja das Geschöpf über sich hinaus doch wieder zu sich kommt, sich, ein ihm völlig Wesensgleiches („Fleisch von seinem Fleische") liebt: was, da laut jener Deutungen Gott das höchste Wesen, das Absolute, und die Liebe das Allergöttlichste in Gott seyn soll, offenbar einen Widerspruch involvirt und sich selbst widerlegt. (Man vgl. übrigens die in der Hauptsache schon dasselbe leistende Aristotelische Motivirung des *αὑτὸν νοεῖ κτλ.* Met. XII, 9, dazu Trendelenburg „Histor. Beitr." II. S. 130: „der göttliche Verstand kann nichts Anderes denken als sich selbst; denn alles Andere ist schlechter als er selbst, und er würde also, wenn er Anderes dächte, Schlechteres denken: was unmöglich ist." Schon Aristoteles dringt ausdrücklich auf einen Gott, welcher sei *μακάριος δι' αὑτὸν αὐτὸς καὶ τῷ ποιός τις εἶναι τὴν φύσιν*, Polit. ed. Bekk. IV, 1, d. h. er weissagt gleichsam in wissenschaftlicher Sehnsucht das, was der christliche Gott erfüllt. Näheres in „Jakob Böhme, der deutsche Philos." S. 83 ff.) Dennoch enthalten die modernen

Versuche einer Construktion der Trinität mittels der Weltidee manches (nicht bloß warnend-) Lehrreiche, um dessentwillen sie Beachtung verdienen.

J. H. Fichte geht in seiner „spekulativen Theologie" in sehr bedeutsamer Weise teleologisch-regressiv zu Werke und schließt von dem Universum, als einem realisirten Vernunftsystem, d. h. einer unendlichen, aber in sich geschlossenen, zum Systeme der Mittel und Zwecke vollendeten Einheit, auf einen Gott, in welchem als dem Zwecksetzenden ebenfalls beides, reale Unendlichkeit und absolute ideale (zuhöchst nur im selbstbewußten Geiste zu findende) Einheit, jedoch sich gegenseitig durchdringend und nur ineinander zu denken sey. Demnach sind zwei Seiten der göttlichen Wesenheit, eine reale oder objektive und eine ideale oder subjektive, in Betracht zu ziehen. Beide aber entfalten sich zu einer Dreiheit von dialektischen Momenten. In der real-objektiven Seite nämlich ist zu unterscheiden: 1) der eine, noch unaufgeschlossene, gegensatzlose Urgrund, gleichsam die Basis in Gott, welche ein All zu tragen vermag; 2) ein göttliches Realuniversum, eine unendliche Fülle von Vermögen, Potenzen, da nur der Gott, welcher ein System von abgestuften Grundkräften in sich hegt, Schöpfer dieses empirischen (raumzeitlichen) Universums seyn kann; 3) die aus dem Unterschiede sieghaft zurückgekehrte, durch jene Potenzen frei hindurch wirkende, sich aus ihnen herstellende confrete Einheit. In der ideal-subjektiven Seite (ohne welche die erreichte göttliche Dreiheit und Einheit blind bliebe) hinwiederum: 1) die ewig gleiche, noch unmittelbare Identität des Ursubjekts, entsprechend jenem realen Urgrunde; 2) ein göttliches Idealuniversum, in welchem die reale unendliche Fülle (Natur) in Gott erst wahrhaft sein eigen, zum Objekte seiner reichhaltigen Selbstanschauung wird; 3) die das Allbewußtseyn in sich schließende, confrete Einheit des erfüllten Selbstbewußtseyns.

Folgen wir der Fichte'schen Exposition nur bis hierher und prüfen ihr Ergebniß, so zeigt sie sich — wie die vielen ihr mehr oder minder ähnlichen, auch die Rothe'sche Trinität des „Wesens", der „Natur" und der „Persönlichkeit", welche Dorner a. a. O. II. S. 1234 f. der kirchlichen näher zu rücken oder mit ihr zu versöhnen bewunderns-werth-feinsinnig, aber vergebens sich bemüht — sie zeigt sich mit dem Mangel behaftet, den wir mehrfach zu notiren hatten, daß (in dem Doppelprocesse der Selbsterzeugung und Selbsterkenntniß) das zweite Moment (hier die Vielheit der Potenzen), als nur gesetztes, sich nicht zur vollen Homousie mit dem ersten zu erheben, sich nicht wieder zur Einheit selbstthätig zusammenzufassen vermag, — daß ihm nicht wie dem (eben als „Sohn" nicht bloß gesetzten, sondern gegenüber dem Vater wieder selbstständig werdenden) „Sohne" gegeben ist, das Leben in sich selber zu haben. Nur willkürlich wird, wie Sengler mit Recht bemerkt, die urbildliche Welt im Gegensatze zur geschaffenen nicht Welt, sondern Natur Gottes genannt. (Zum ganzen Bisherigen s. Liebner, S. 182—198.)

Indeß läßt Fichte es hierbei nicht bewenden, sondern ein neues (dem späteren Schelling abgewonnenes) Erkenntnißgebiet, das des Uebernothwendigen, betretend, krönt er jene beiden Seiten, die reale und ideale, mit einem dritten und höchsten Princip, dem des Willens oder der Liebe, welches die früheren correlaten Processe erst wahrhaft zu vermitteln, ja in sich aufzulösen bestimmt ist („Speculative Theologie" S. 319 ff.). Es handle sich um eine Kategorie des Willens, aber des bewußten Willens, und des Willens nicht in seinen einzelnen accidentellen Selbstbestimmungen (Volitionen), sondern in seiner Substanz und Grundbestimmung (ebendas. S. 329 ff.); um etwas nicht bloß den theoretischen, sondern den ganzen Geist des Menschen Ergreifendes und Erhebendes, um die Liebe, die wir nur haben, weil in Gott die Potenz, die allgemeine Macht der Liebe ist, wie wir nur Bewußtseyn sind, weil Gott Urbewußtseyn ist. In dem offenbaren Geheimnisse der Liebe, in dem, was menschlicherweise als das Höchste, Persönlichste, das Freieste und doch Unwillkürlichste, Nöthigendste sich ankündigt, worin sich also die natürliche und die geistige Potenz unseres Wesens auf's Innigste durchdringen, werde auch das Wesen der göttlichen inneren Dreieinigkeit wie der Grund einer

Weltschöpfung und Selbstoffenbarung an die Welt in allen ihren Beziehungen am verständlichsten. Und was nun Fichte weiter zur Erläuterung und Durchführung dieser Analogie beibringt, ist vielleicht das Innigste und Tiefsinnigste, was die neueste Philosophie auf diesem so selten von ihr eingeschlagenen Wege zu Tage gefördert hat; allein zu bedauern ist, daß, was die Grundlegung des Ganzen bilden und die Grundrichtung bestimmen sollte, hier erst am Schluß wie ein schöner Zusatz oder Schmuck erscheint und, gedrückt durch die trotz aller Anstrengung nicht wieder außer Wirksamkeit zu setzenden unteren (früheren) Kategorien eines abstrakten Physicismus (Selbsterzeugung) und Logicismus (Selbsterkenntniß), sich nicht in der Fülle seiner Wahrheit darzustellen vermag (Liebner S. 199—211).

Weiße (in seiner Abhandlung „zur Vertheidigung des Begriffs der immanenten Wesenstrinität", Stud. u. Krit. 1841. I. Heft, mit welcher in dem hier Hauptsächlichen auch die späteren Schriften, namentlich die „Philosophische Dogmatik", übereinstimmen) gelangt zu der Weltidee als dem trinitarischen Mittelbegriff, indem er die pantheistische Hegel'sche Dialektik von innen, von ihren eigenen Voraussetzungen aus, zu widerlegen oder berichtigend zu steigern sucht. Sie mache nämlich, meint er, mit dem bei ihr so wichtigen Processe der Aufhebung (in dem bekannten, zugleich verneinenden und bejahenden Sinne des Worts) gerade an dem entscheidenden Punkte, wo es gelte, die ganze Welt des endlichen Daseyns im absoluten Geiste aufzuheben, keineswegs Ernst. Der absolute Geist bleibe dennoch von dem äußerlich-selbstständigen, unmittelbaren Daseyn der Welt abhängig. Statt dessen müsse, eben auf dem Wege der dialektischen Aufhebung, gezeigt werden, daß die Natur und das endliche Seelenleben in dem absoluten Geiste ein verklärtes und vergeistigtes Daseyn haben. Denn so sehr er sich gegen die Annahme einer Anfangslosigkeit der Schöpfung sträube, so entschieden bekenne er sich zu der Annahme einer Ewigkeit des göttlichen Schaffens. Dieser Begriff eines göttlichen Schaffens müsse, den Andeutungen der heil. Schrift A. und N. Testaments gemäß, in seiner ausdrücklichen Unterschiedenheit und Unabhängigkeit von dem, was man gemeinhin Welt und Schöpfung nenne, sorgfältiger als bisher ausgebildet werden, wenn es zu einem wahren und lebendigen Verständniß der Trinität kommen solle. Was nun Weiße an seinem Theile zu dieser Ausbildung beiträgt, läuft in letzter Beziehung auf ein Zwiefaches hinaus. Einmal unternimmt er, zu beweisen, wie die heil. Schrift in der fraglichen Hinsicht nicht nur für die populäre Vorstellung das Rechte getroffen, sondern auch für die wissenschaftliche Fassung den einzig haltbaren Grund gelegt habe, wenn sie zwar das Ganze der immanenten Gottesoffenbarung zu der Persönlichkeit des Logos oder des göttlichen Sohnes hypostasire, andererseits aber diese zweite Person in Gott nicht so kahl und einsam, wie die spätere kirchliche Dogmatik, neben die erste stelle, sondern ihr das Geleit der himmlischen Heerschaaren beigebe. (Man vergl., von Aelteren, wie Justin und Athenagoras, abgesehen, das ganz Aehnliche in der Lehre des Aeneas von Gaza bei Ritter, Gesch. d. christl. Phil. II. S. 489). Beides sey nothwendig: die Einheit oder die Hypostase des zweiten Moments, weil Gott ohne einen beharrlichen, gleichsam Stand haltenden Gegensatz für sein Bewußtseyn nicht als selbstbewußt könne gedacht werden; die Vielheit, weil sonst kein wahrhafter Unterschied der Hypostasen bestehe, sondern beide als identisch zusammenfallen und nur gewaltsam, wie in der kirchlichen Dogmatik, aus einander zu halten seyen. Dieß also das Eine, wodurch Weiße den in Rede stehenden Begriff auszubilden strebt. Sodann aber eignet er sich zum Behufe der vollständigen trinitarischen Entwicklung die Augustinische Dreiheit der memoria, intelligentia, voluntas geistvoll reproducirend an, sofern das Zweite darin, die göttliche Intelligenz, eben der Logos sey als schöpferisches Princip eines κόσμος νοητός, nicht des ewig seyenden, der als solcher, in steter Ruhe und Identität mit sich, bereits in der Person des Vaters müsse vorausgesetzt werden, sondern eines ewig werdenden, unablässig bewegten und sich selbst gebärenden, wie die Schrift die Welt der himmlischen Heerschaaren vorstelle.

Was kirchlicherseits gegen die übrigens an treffenden und feinen Bemerkungen noch gar reiche Erörterung Weiße's einzuwenden sey, kann nach dem Obigen keinem Zweifel unterliegen. Jener Proceß der „Aufhebung" überspringt ein für die christliche Gottes- und Weltanschauung Unumgängliches, den realen Gottmenschen, welcher, wenn einmal mit Hegel soll geredet werden, die Welt wirklich in sich aufhebt, und welcher dann, wenn man sich nicht voreilig über ihn hinwegsetzt, theologisch ganz Anderes erheischt, als was die Weiße'sche Entwicklung zu bieten geartet ist. Aber selbst zugestanden, diese Ueberspringung der Grundthatsache christlicher Offenbarung wäre philosophisch berechtigt: ist denn mit Heranziehung der Engelwelt in der That ein erheblicher Fortschritt über Hegel hinaus gethan? Schon Baur entgegnet ganz richtig (Lehre von der Dreieinigk. III. S. 952), der philosophische Begriff für die Engel sey und bleibe, daß sie endliche Geister sind; es sey also der endliche Geist, welcher in den Engeln als der immanente Unterschied in Gott gesetzt werde; eben dieß sey die Lehre Hegel's. Was endlich die indirekte Beweisführung Weiße's betrifft, so wehrt dem der kirchlichen Lehre Schuld gegebenen Zusammenfallen der beiden Hypostasen genugsam die dritte, ohne daß es der Engel bedürfte: die dritte, die in ihr (der kirchlichen Lehre) freilich etwas Anderes bedeutet, als in der psychologisch-analogischen, über deren Mißlichkeit wir früher Gesagtes nicht wiederholen mögen (Liebner S. 212—226).

Neben der Fichte'schen und Weiße'schen Trinitätslehre wäre, als in dieselbe Klasse gehörig, hier noch die (in Ansehung des gelehrt-theologischen Hintergrundes ungleich bedeutendere) von Twesten (Dogmat. II, 1. S. 199—207) zu berücksichtigen, gegen welche Baur, da sie die Wesens- und die Offenbarungs-Dreieinigkeit als denselben immanenten Proceß des Selbstbewußtseyns begreifen will, Aehnliches wie gegen die Weiße'sche geltend zu machen nicht unterläßt (Baur, Lehre von der Dreieinigk. III. S. 957 f., eben dieß sey die Lehre Hegel's u.s.w.). Allein Twesten selbst legt seiner philosophischen Deutung nur ein geringes Gewicht bei, er selbst erklärt sie für ergänzungsbedürftig (a. a. O. S. 212); in seiner objektiven Darstellung der Kirchenlehre ist er dieser liebevoll und feinfühlig in ihre Gründe nachgegangen und hat sie namentlich, was bei seiner sonstigen Stellung zu Schleiermacher doppelt schätzenswerth ist, gegen die Angriffe des letzteren kräftig in Schutz genommen (ebendas. S. 231—233, Anm.; Liebner S. 226—233).

D. So bildet Twesten's Trinitätslehre in ihrer Zwiegestalt den Uebergang zu derjenigen, welche wir oben für die das Wesen des Christengottes, der die Liebe ist, auf den möglichst adäquaten Begriff und Ausdruck bringende erkannt und in ihren Hauptmomenten entwickelt haben. Dieselbe steht in der Theologie der Gegenwart nicht einsam da, sondern die bedeutendsten anderweitigen Bemühungen um die Lösung des trinitarischen Problems sind ihr, der wesentlichen Tendenz nach, verwandt, d. h. ebenfalls dahin gerichtet, in absolut-ethischer Fassung die göttliche Dreieinigkeit als die ganze Wahrheit der Liebe darzustellen. Was sie gleichwohl von einander und von jener unterscheidet, verlangt, eben weil sie alle dem Bereich ein und der nämlichen Art angehören und nur gleichsam verschieden gefärbte Erscheinungen der nicht (wie nach Aristoteles der Irrthum) vielförmigen Wahrheit sind, eine andere als die hier schickliche encyklopädische Erörterung. Es mögen daher nur noch die Namen der mit Liebner, wie gesagt, wesentlich, in der Tendenz und dem substanziellen Ertrag ihrer trinitarischen Lehre, Einverstandenen aufgeführt werden: Julius Müller (Lehre von der Sünde II. S. 179 ff.), Sartorius (heilige Liebe I.), Nitzsch (in der oben angezogenen Abhandlung und im Syst. d. christl. Lehre), Mehring (über die immanente Wesenstrinität, in Fichte's Zeitschrift, neue Folge, V, 2), Horn (Glückstädter Schulprogramm von 1839), Merz (Christenthum und Persönlichkeit, in Stirm's Stud. der württemb. Geistlichkeit, XV, 1. 2). Wie Liebner sich mit den Genannten, deren Gewicht wir durch die Beizählung Dorner's (so viel aus seiner natürlich mehr kritisch gehaltenen Entwicklungsgeschichte und der prägnanten Andeutung in seinem „Princip

unserer Kirche" S. 56 abnehmbar ist) wohl verstärken dürfen, in Betreff der obwaltenden Differenzen auseinandersetzt, sehe man bei Ersterem a. a. O. S. 244—266, der dann, vor dem Eingehen in die nun erst wahrhaft möglich gewordenen Theanthropologie den zurückgelegten Weg überschauend, das Resultat zieht: „daß die ganze gegenwärtige spekulative Theologie sich in der Spannung befindet zwischen dem reinen abstrakten allgemeinen Seyn, in welchem Gott und Welt gleichmäßig untergehen, und der ethisch-hypostatischen Trinitätslehre, oder zwischen dem kahlsten, leersten, härtesten Pantheismus wie Akosmismus und dem absoluten ethisch-realen Personalismus des Christenthums; daß alles mitteninne Liegende nur Uebergang ist, nur Schwebe, und sich nicht halten kann, sondern entweder in jenes ἓν καὶ πᾶν zurückfallen oder zum trinitarischen Theismus des Christenthums vorwärts dringen muß." (Liebner a. a. O. S. 266—269).

So weit denn ist unseres Wissens die kirchliche Ausbildung des Dogma's der Dogmen in der Gegenwart gediehen. Soll nun aber, wie billig, auf Grund des bisher Verhandelten und in Miterwägung jener Zeichen der Zeit, welche der Geist der Zeit anspruchsvoll auf einen schönen Tag der freien Wissenschaft und ein die Kirche mit allen ihren Pflanzungen zerstörendes Ungewitter deutet, noch die nächste Aufgabe festgestellt werden, so läßt sich, däucht uns, das unbedingt Erforderliche in folgendem Dreifachen zusammenfassen.

Für's Erste scheint nothwendig, daß der alles Weitere bedingende, christologisch-gültige Ausgangspunkt, das kirchlich-christliche oder, wie P. Lange (Pos. Dogm. S. 141. 177. 183) es zu nennen pflegt, pneumatische Bewußtseyn gründlicher als bisher allgemein-erkenntnißtheoretisch gerechtfertigt werde: was ohne Zweifel nur in dem Ganzen einer nicht bloß Christenthums-, sondern christlichen Wissenschaft geschehen kann. Denn dieser christologische Anfang wird, mit dem Maße der Gesammtwissenschaft gemessen, unfehlbar so lange als abrupt, willkürlich, mindestens nicht streng wissenschaftlich erscheinen, bis anerkannt ist, daß die Wissenschaft überhaupt und, je strenger sie seyn will, desto entschiedener, schlechthin ethisch anfangen muß, daß ohne die schon vorbereitende Gnade sie ihren eigenen Forderungen, ihrem höchsten Berufe von vorn herein nicht gerecht werden kann, daß der Gewissensstandpunkt, das Paulinische sich schlechthin gewußt (von Gott „erkannt" 1 Kor. 13, 12.) wissen, Baader's cogitor ergo cogito, die Wahrheit von Schleiermacher's „Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit", dieser an der Geschichte der Wissenschaft als der einzig zweckdienlichen Einleitung in dieselbe zu festigende, gegen Mysticismus u. dergl. sicher zu stellende ethisch-intuitive Standpunkt der streng wissenschaftlich allein haltbare ist, welchem untergeordnet erst der andere, gleichfalls nothwendige, aber eben in zweiter Linie nothwendige empirische, analytische, dianoëtische Standpunkt seine förderliche (Mit-) Geltung behaupten kann. (Man sehe hierüber das Ausführlichere in „Jakob Böhme, d. d. Phil." S. 242 ff., über die Erhebung des Schleiermacher'schen Standpunkts in seine Wahrheit vorz. Braniß' bekannten krit. Vers. über Schleiermacher's Glaubenslehre S. 138: „der Begriff des Objekts schließt zwar Bestimmtheit, aber nicht wesentlich Endlichkeit ein; . . . Gott kann daher gar wohl, vermöge Selbstbestimmung, der Seele auf objektive Weise gegenwärtig seyn, ohne daß der Karakter absoluter Unendlichkeit dadurch aufgehoben wäre", eine Stelle, die merkwürdigerweise Baur in seiner „Gnosis" S. 670 f., ihrem Hauptinhalte nach, sich aneignet). Nun haben wir allerdings uns der Thatsache zu freuen, daß zu solcher Anerkennung hin gegenwärtig bereits bedeutsame Schritte gethan oder, mit anderen Worten, wesentliche Zugeständnisse an eine christliche Wissenschaft, deren Grundbedingung, ja Lebensfrage, jene Anfangs-Wahrheit ist, gemacht worden sind, und zwar, was sehr wichtig ist, gerade von Solchen, deren spekulative wie historische Forschung durch kritische Nüchternheit sich auszeichnet und am meisten inmitten des gemeinsamen Gedankenkreises der heutigen Gelehrtenwelt sich bewegt, eines Gedankenkreises, in welchem die großen alten,

auch von den Gegnern des Christenthums und von diesen erst recht für klassisch erklärter Denker als die lehrreichen Vorbilder ächter Wissenschaft dastehen: von Männern wie H. Ritter, Brandis u. s. w. Anerkannt ist, daß nach Platon die Erkenntniß keine bloß logische That, sondern die That des ganzen Menschen ist und des reinen Menschen, da nur der Reine das Reine zu berühren vermag (Trendelenburg, „histor. Beitr." II. S. 145 u. 149: die „Einheit des Ethischen und Logischen"), daß nach ihm der Anfang der Philosophie die göttliche Begeisterung, der Eros, dagegen die theoretische Form der Philosophie, die philosophische Methode „erst das Zweite" ist (Zeller, Phil. d. Griechen II. zweite Auflage, 1. S. 383 u. 404). Anerkannt, daß nach Aristoteles das Wissen keineswegs voraussetzungslos, sondern mit einem „vorläufig-Gewissen" (Vorbegriff) beginnt, und daß, wenn gleich dieses vorläufig-Gewisse bei ihm zunächst ein rein-empirisches zu seyn scheint, ihm doch „die höhere Quelle" sich nicht verbirgt, „durch welche zuletzt die Nothwendigkeit der Empirie mitbedingt ist" (Brandis, „Ueberſicht" S. 30; Trendelenburg. a. a. O. S. 367; ausführlicher, zumal in Betracht der ethischen Grundlegung, „Jakob Böhme, d. d. Phil." S. 90—102); daß überhaupt der Aristoteles, der eine Naturbefähigung für die Wahrheit, eine κατ' ἀλήθειαν εὐφυΐα, fordert (Brandis, „Aristot." S. 327), den „die Lehre von der Erbsünde nicht würde befremdet haben" (Brandis ebend. S. 1682), der auch das Wunder (τὸ παρὰ φύσιν) gewissermaßen natürlich (τρόπον τινὰ κατὰ φύσιν) findet (Brandis ebend. S. 1245 f.), dem ein Eudemos mit seinem „theosophischen Sinne" (Brandis, „Ueberſicht" S. 247) eben so gut anhängt und nachfolgt, als ein Theophrast, — daß der ein Anderer ist, als welchen die bornirt-exakte Wissenschaft zu ihrem Ahn- und Schutzherrn stempeln möchte. Anerkannt endlich als ein Ergebniß der ganzen Geschichte der Wissenschaft, daß auch unter den Vermittelungen des Denkens ein unmittelbares Ergreifen der Wahrheit, die intellektuelle Anschauung, die Intuition eben so berechtigt als nothwendig ist, sie, welche nicht deßwegen unmittelbar heißt, weil sie der Mittel nicht bedürfte, sondern weil sie durch die Mittel nicht hervorgebracht, nicht beherrscht wird, vielmehr umgekehrt ihre Mittel (die Funktionen des dianoëtischen Denkens) zu beherrschen weiß. (Ritter, Gesch. d. christl. Phil. III. S. 572 f.; man vergl. Ebendesselben vorzügliche Beleuchtung der Baconischen, d. h. im Wesentlichen modernen Erkenntnißtheorie, am angef. O. VI. S. 366—381.) Allein sehr viel fehlt noch, daß diese Anerkennung auf dem Arbeitsfelde der gegenwärtigen Wissenschaft schon allerwärts zu voller Klarheit und Entschiedenheit, geschweige Auswirkung gediehen wäre. Man vgl. z. B., wie Zeller, Phil. d. Griech. III. S. 850. 721 u. öfter von vermeintlich rein-wissenschaftlicher Höhe auf die „Sorge des Menschen um sein Seelenheil" als auf ein untergeordnetes „praktisches Bedürfniß" herabsieht; wie Baur in der zweiten Ausgabe seiner Dogmengeschichte S. 279. 288 — und in welcher seiner anderen Schriften nicht? — eben so verächtlich oder vornehm von dem „subjektiven Seligkeitsinteresse" redet, der nämliche Baur, der es emphatisch ausspricht, Gnosis S. 553, daß der Protestantismus — also doch wohl, nach Baur selbst, auch die protestantische Wissenschaft? — nie den rein ethischen Karakter verläugnen dürfe, und, ebendas. S. 557, „die dem Protestantismus natürliche mystische Seite" hervorkehrt; der nämliche Baur, der mit seiner Behauptung, ebendas. S. 710, daß die Anerkennung des absolut Wahren nie von einem persönlichen — religiösen — Interesse könne abhängig gemacht werden, in offenen Widerspruch wenigstens mit den Worten seines philosophischen Meisters tritt, welcher auf der ersten Seite seiner Encyklopädie eindringlich lehrt, daß die Philosophie ein — doch wohl persönliches? — Interesse an der Wahrheit, an der absoluten Wahrheit oder Gott als dem Gegenstande, den sie zunächst mit der Religion theile, voraussetzen müsse. Da ist noch ein gewaltiges Stück Arbeit zu bewältigen, wenn anders die wissenschaftliche Basis der Bildung und Ausbildung aller Dogmen, des trinitarischen obenan, gegen die Methodien (Ephes. 6, 11.)

des Widersachers soll bestehen können. (Wie vom „Gewissens-Standpunkt", aber auch nur von ihm aus der Uebergang zum christologischen durch die Lehre vom bösen Gewissen zu vermitteln sey, ist ebenfalls aus „Jakob Böhme, d. d. Phil." S. 246 ff. zu ersehen. Nur so unterbaut, steht die schlichte Wahrheit der bekannten Worte Poiret's fest: „Ista omnia de corruptione, dixerit forte nunc aliquis, theologiam spectant et non philosophiam, neque adeo nos philosophos. . . . Non est unusquisque in hominem duplicem, theologum puta et philosophum, divisus").

Indem wir aber auf Seiten der Subjektivität das absolut-Ethische in sein volles Recht einsetzen, schließt sich hieran von selbst, da die dort gegebene Fülle des Inhalts obwohl nicht in ihrer Ganzheit, doch in ihrer Reinheit gegenständlich werden muß, als zweites Erforderniß die immer klarere und durchgreifendere Ethisirung des Gottesbegriffs. Auch in dieser Hinsicht ist die nächste Aufgabe, gegenüber den auf dem Gebiete der gegenwärtigen Spekulation in weitem Umfang herrschenden Vorurtheilen, schwierig genug; aber es fehlt auch hier nicht an erfreulichen Vorbereitungen und Anfängen der Lösung. Pet. Lange (Posit. Dogm. S. 203 ff.) hat im vorliegenden Falle leider viele Theologen und Philosophen zu Genossen, wenn er durch Liebner's entschiedenes, den Kern der Sache treffendes „Oder" („die absolute Liebe oder das absolute Gute oder die absolute Persönlichkeit") sich „gestört" und es „naturgemäßer" findet, „die absolute Liebe auf das absolute Selbstbewußtseyn zu gründen", als umgekehrt. Allein daneben sehen wir die Zeitphilosophie, und zwar wiederum gerade ihre besonnensten und gediegensten Vertreter, im Bunde mit der alten auf gutem Wege, das „Störende" als das im Gegentheil einzig Förderende zu erkennen. Schon dem Platon ist Gott nicht gut, sofern er Geist oder das höchste Seyende, sondern Geist, sofern er der Gute ist (Platon im „Staat", S. 505b; man vergl. Bonitz, „de Platonis idea boni" p. 25 sq., über das Verhältniß der idea essentiae zur idea boni, auch p. 43: „omnino ut sit aliquid, per ideam boni effici"), und wenn der Neuplatonismus, der diesen platonischen Fund ergriff, mit ihm aber die gesammte heidnische Philosophie daran scheiterte, daß man das absolut (in sich) Bestimmungslose zu denken unternahm (Zeller, „Philos. der Griechen" III. S. 957 f.), so hat der sicher nicht die Lehre und Warnung der Geschichte verstanden, welcher eine „ursprüngliche Vielheit (Zweiheit, Dreiheit) in Einem" den „Tod aller Metaphysik" nennt und darauf dringt, daß „das Reale gar keine wesentliche Relation in sich trage". (Herbart, kl. philos. Schr. I. S. 333 und Lehrb. zur Einleit. in die Philos., fünfte Auflage, S. 360; man vergl. was dagegen selbst Drobisch, der bedeutendste gegenwärtige Herbartianer, einwendet in Fichte's Zeitschr. Bd. XIV. S. 103 über Monadologie und spekulative Theologie: „Wer die Welt aus einem schlechthin Einen zu begreifen gedenkt, der mag zusehen" u. s. w.). Sondern der vielmehr trifft das Rechte oder ahnt wenigstens die Wahrheit, der eine lebendige, thatkräftige Einheit, näher „die durch den Zweck, den Logos, ursprünglich gerichtete und bestimmte Bewegung" zum Princip macht, zuhöchst einen Willen, der „ein Anderes sucht und eines Anderen bedarf". (Trendelenburg, histor. Beitr. II. S. 347 u. 351; d. h. wenn wir den gelehrten, hier etwas dunkeln Denker nicht mißdeuten, in letzter Beziehung: der Selbstzweck, Logos, Geist, der höchste Wille des Guten hält nicht an sich, sondern sein Seyn ist Sehnen, über sich hinaus Streben.) Nur freilich fällt derselbe, wenn er dann die „Bewegung" vor Allem mathematische „Gestalten und Zahlen entwerfen" und demgemäß die „erste That des Denkens" die „Erzeugung der reinen mathematischen Erkenntniß" seyn läßt (man vergl., nächst den „Logischen Untersuchungen", Trendelenburg's „Gesch. der Kategorienlehre" S. 309), sofort in's völlig Unethische, Abstrakte (τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως nach Aristoteles) und schneidet sich selbst die Möglichkeit ab, seinen Grundgedanken dahin auszuführen, daß der wesentlich über sich hinausstrebende, „ein Anderes suchende" Wille des Guten als des absoluten Zwecks (Böhme's Willengeist) im Anderen sich

suche und finde, d. h. Liebe, Liebegeist, Wille des Selbander, des Liebens und Geliebtwerdens, der Liebe und Gegenliebe sey. (Die alte wie die mittelalterliche Kirche ist reich an schönen, man möchte sagen malerischen Beschreibungen dessen, was Trendelenburg mit seiner „Bewegung" vielleicht will, aber, unethisch wie er sie faßt, nimmermehr erlangt; man denke an des Zeno von Verona duo maria, quae in semet recumbunt, freto aestus alternos in unum conferente connexa, an des Elipantus von Toledo unius glomeratio caritatis, unius ambitus dilectionis coaeterna substantia, bei Dorner a. a. O. I. S. 755. II. S. 322.) Erst wenn das, nicht ausdrücklich, aber, alle Voraussetzungen und Folgerungen erwogen, unzweifelhaft Platonische „Gott ist Geist, sofern er der Gute ist" gleichsam fortgesetzt oder in die ethische Vollkommenheit erhoben wird durch den Satz, daß Gott gut nur ist, sofern er die Liebe ist (Jul. Müller, „Lehre von der Sünde" I. S. 112), die Selbstliebe, das φιλεῖν ἑαυτόν, welches bereits Aristoteles sehr wohl von dem φίλαυτον εἶναι zu unterscheiden wußte (s. Brandis, „Aristoteles" S. 1582): erst dann haben wir die feste Burg der christlichen Wahrheit erreicht, von welcher aus das weiterhin Unerläßliche geschehen kann, daß nämlich gezeigt werde, wie dieses absolut Ethische, dieses das Wesen Gottes (wie des ebenbildlichen Menschen) Constituirende die drei Momente (Liebner's vielfach mißverstandene „Stadien", die συμβεβηκότα καθ' αὐτά) des Dialektischen (Logischen und Metaphysischen), des Physischen und des im engeren Sinne Ethischen unter und in sich begreife. (Umrißlich versucht ist dieß in „Jakob Böhme, der d. Phil." S. 25 f.)

Drittens endlich ist, was wir oben nebenbei andeuteten, den künftigen, einer Förderung der trinitarischen Spekulation zugewandten Bestrebungen aufgegeben, der immanenten die Offenbarungs-Trinität und die Lehre von den göttlichen Eigenschaften gehörig anzuschließen, insonderheit die letztere, die man in ihrer gewöhnlichen Gestalt zur Zeit noch (wie Herbart die Kategorienlehre Kant's) ein Muster von Unordnung bei scheinbarer Ordnung nennen könnte, durch und durch trinitarisch zu bearbeiten, d. h. mit anderen Worten eine christliche Ontologie herzustellen, in welcher wahr werde und wahrhaft erfüllt werde, was die neuere Philosophie mit unabläßiger energischer Anstrengung, wenn gleich unter fortwährenden pantheistischen Irrungen und Trübungen erstrebte, und was schon Duns Scotus im Sinne hatte, behauptend, daß alles und jedes nur unter Gott (in luce aeterna; Spinoza sagte: sub specie aeternitatis; wir sagen: sub specie trinitatis) sincere oder nobiliori modo erkennbar sey (s. bei Ritter a. a. O. IV. S. 432; zu dem hier gemeinten Ganzen vgl. man „Jakob Böhme, d. d. Phil." S. 253—257 und vorher S. 231 ff.). Welche Fülle aber von trefflicher Vorarbeit in dieser Richtung die Werke eines J. H. Fichte, Weiße, K. Ph. Fischer, Ulrici, Chalybäus und anderer um die wissenschaftliche Begründung des ethischen Theismus und der teleologischen Weltansicht hochverdienten Denker enthalten, bedarf für diejenigen, die den sichtlichen Fortschritt in der Lösung des großen Problems theilnehmend und mitwirkend verfolgen, kaum einer Erwähnung.

Ueberhaupt kann nach allem Bisherigen — und damit kehren wir schließend zum Anfange zurück — am wenigsten auf das trinitarische Dogma der Kirche, auch nur scheinbar-füglich, das Urtheil Anwendung leiden, mit welchem Baur wie D. Strauß die Mehrzahl der übrigen aus dem Feuer des dialektischen Gerichts zu entlassen pflegt, daß es in einem „Zustande der Selbstauflösung" sich befinde. Vielmehr hat, wenn irgendwo, hier die Hoffnung auf eine gedeihliche Fortentwicklung in der einzig bewährten altkirchlichen, athanasianischen Weise auch zeitlich guten Grund. Worauf sie ewig ruht, ist ohnehin den Griffen und Streichen pseudonymer Gnosis enthoben. Denn das Stückwerk zwar unserer Erkenntniß wird aufhören, wenn der Spiegel, durch welchen wir jetzt noch schauen, in Stücke geht; aber so wahr die Liebe nimmer aufhört, so wahr bleiben Vater, Sohn und Geist der Liebe, diese drei. Albert Peip.

Trinitarier oder Orden von der heil. Dreieinigkeit zur Auslösung der Gefangenen (Ordo sanctissimae Trinitatis de redemptione captivorum), Orden von der

Gnade, Eselsorden (Ordo asinorum, weil die Ordensglieder anfangs nur auf Eseln reiten durften), Eselsbrüder oder Mathuriner (nach der Kapelle St. Mathurin in Paris) genannt, waren regulirte Chorherren, die im Jahre 1198 unter dem Pabst Innocenz III. von Johann de Matha und Felix von Valois gestiftet wurden. Johann de Matha, geboren im Jahre 1160 zu Foucon in der Grafschaft Nizza, war der Sohn vornehmer Eltern, widmete sich dem geistlichen Stande, studirte in Aix und in Paris, erlangte die theologische Doktorwürde und wurde, wie erzählt wird, bei der ersten Messe, die er als Priester hielt, mit einer Vision beglückt. Ein weiß gekleideter Engel mit einem rothen und blauen Kreuze, an jeder Seite von einem mit Ketten gefesselten Sklaven begleitet, soll ihm erschienen seyn und Johann de Matha in dieser Erscheinung die Aufforderung Gottes erkannt haben, der Loskaufung von Gefangenen aus den Händen der Ungläubigen sich zu widmen. Zur weiteren Erforschung des göttlichen Willens zog sich Johann de Matha in die Einöde eines Waldes in der Diöcese Meaux zurück; hier fand er den Einsiedler Felix von Valois, dem er sich anschloß. Eben waren Beide, wie erzählt wird, mit frommen Betrachtungen beschäftigt, da erblickten sie einen großen weißen Hirsch mit einem Kreuze zwischen den Stangen des Geweihes; das Kreuz war ganz so, wie es Johann de Matha bei der Meßfeier an dem Engel bereits gesehen hatte. Beide glaubten, daß sich auf diese Weise jene Aufforderung Gottes von Neuem ihnen kund gebe. Sie gingen darauf nach Rom (1198) und setzten den Pabst Innocenz III. von ihren Visionen und von der Absicht in Kenntniß, daß sie sich der Loskaufung gefangener Christen aus den Händen der Ungläubigen widmen wollten. Innocenz beschäftigte sich, wie weiter angegeben wird, im Gebete mit der Sache und hatte bei einer Meßfeier dieselbe Erscheinung, wie Joh. de Matha. Sofort gestattete er die Stiftung eines Ordens, dessen Glieder den oben bezeichneten Namen führen und sich verpflichten sollten, eine besondere Andacht der Anbetung der allerheiligsten Dreieinigkeit zu weihen, die gewöhnlichen Mönchsgelübde abzulegen, nach der Augustinischen Regel zu leben, das Schweigen nur im Chore, im Speisezimmer und im Schlafgemache zu beobachten, beim Genusse des Weines denselben mit Wasser zu mischen, Gasthäuser nie zu betreten, eine Beschäftigung zu treiben, ohne dringende Noth keinen Eid zu schwören, kein Pfand anzunehmen und Almosen zu sammeln, die mit wenigstens dem dritten Theile des Ordenseinkommens zur Loskaufung gefangener Christen verwendet werden müssen, nöthigenfalls aber sollten sich die Ordensglieder selbst für gefangene Christen hingeben. Ein General sollte dem Orden vorstehen, jährlich nach Pfingsten eine Generalversammlung des Ordens, an jedem Sonntage das Capitel gehalten werden, ein Unterschied zwischen Ordens- und Laienbrüdern nicht stattfinden. Die Ordensprovinziale, die auf drei Jahre gewählt wurden, wurden Minister genannt. Als Ordenstracht, die schon durch die Visionen gewissermaßen vorgeschrieben war, wurde ein weißes Kleid mit einem blauen und rothen Kreuz auf Skapulier und Mantel bestimmt; der Schnitt des Kleides blieb sich in den verschiedenen Ordensprovinzen nicht gleich. Johann de Matha fungirte als erster Ordensgeneral, Felix von Valois als erster Abt des Stammklosters Cerffroi in der Diöcese Meaux, das mit Genehmigung des Königs Philipp August von Frankreich an der Stelle erbaut worden war, an welcher der weiße Hirsch erschienen seyn sollte; die Gräfin Margarethe von Burgund verlieh dem Kloster die Einkünfte für zwanzig Religiose. Der Pabst gewährte dem Orden die Aufnahme in Rom und schenkte demselben das Haus des heil. Thomas di Forma Claudia della Navicella. Im J. 1201 stiftete de Matha auch **Tertiarierinnen** seines Ordens, welche denselben Zweck, dieselbe Regel und Tracht hatten wie die Ordensbrüder. Die erste Superiorin der Nonnen war die Infantin Constantia, die Tochter des Königs Peter II. von Aragonien.

Der Orden der Trinitarier verbreitete sich schnell, besonders als durch ihn im J. 1200 nahe an 200 Christen in Marokko aus der Sklaverei losgekauft worden waren. Joh. de Matha ging selbst nach Tunis und befreite eine Anzahl Christensklaven, gerieth dabei in die Gefahr, in türkische Gefangenschaft zu kommen, wurde aber auf wunderbare

Weise gerettet. König Philipp August ernannte ihn zu seinem geistlichen Rath und Kapellan, und de Matha durchreiste zur Verbreitung und Förderung seines Ordens nicht bloß Frankreich, sondern auch Spanien und Italien. Felix von Valois starb im Jahre 1212 in Paris, de Matha im J. 1213 in Rom. Von den Päbsten Honorius III. und Clemens IV. wurde der Orden, der sich nicht bloß nach Spanien und Frankreich, sondern auch nach Portugal, England, Schottland und Irland, nach Böhmen, Ungarn, Polen und Sachsen verbreitet hatte, nochmals bestätigt. Im Laufe der Zeit unterlag auch er dem Verfalle und in Folge dessen einer theilweisen Reform, die im Jahre 1573 von den Einsiedlern Julian de Nantonville und Claude Aleph eingeführt wurde; sie bestand vornehmlich darin, daß die Ordensglieder dem Genusse von Fleisch entsagen, wollene Hemden tragen und um Mitternacht Metten halten sollten. Diese Reformen fanden jedoch erst durch Pabst Urban VIII. (1635) allgemeine Annahme im Orden. In Spanien nahmen die Ordensglieder noch die Sitte an, barfuß zu gehen, daher hießen sie hier **unbeschuhte Trinitarier**; sie bildeten eine Congregation, die sich in die Provinzen der Empfängniß, des heil. Geistes und der Verklärung theilte, in Frankreich und Italien viele Convente erhielt, aber auch in Lemberg und Wien Aufnahme fand und von da in Böhmen und Ungarn sich niederließ. Selbst nach Amerika hatte sich der Trinitarierorden verpflanzt; im vorigen Jahrhundert besaß er im Ganzen noch etwa 300 Klöster, von denen es aber jetzt nur noch einzelne gibt. Die Kleidung der unbeschuhten Trinitarier besteht in einem Rocke und Skapuliere von weißem Tuche mit blauem und rothem Kreuze; über dem Rocke wird noch eine braune Mozetta mit Kapuze getragen. Vgl. Histoire des Ordres monastiques etc. Tome second. A Paris 1721. Pag. 310—336. — Friedrich **Hurter**, Geschichte Pabst Innocenz des Dritten und seiner Zeitgenossen. IV. Hamb. 1842. S. 213 ff. Neudecker.

Trishagion — das Dreimalheilig — eine liturgische Formel, welche im Laufe des fünften Jahrhunderts in den monophysitischen Streitigkeiten zu dogmatischer Bedeutung gelangte. Wie schon der Name andeutet, ist diese Formel ursprünglich nichts Anderes, als der Jes. 6, 3. enthaltene Lobgesang. In der That blieb auch dieser Lobgesang als *ἐπινίκιον* oder *ἐπινίκιος ὕμνος* ein Bestandtheil der griechischen Liturgie, welche diese Formel unmittelbar vor der Oblation hatte. Aber neben dieser einfacheren Form und aus ihr heraus bildete sich eine etwas erweiterte, indem das *ἅγιος* mit einem Beisatz versehen und als Anrufung gesungen wurde. Die Formel lautete nun: *ἅγιος ὁ θεὸς, ἅγιος ἰσχυρὸς, ἅγιος ἀθάνατος, ἐλέησον ἡμᾶς.* In dieser Gestalt erhielt die Formel dann ihre Stellung am Anfange des Gottesdienstes vor der evangelischen Lektion. (Suicer, thesaurus II. p. 1310; Daniel, thesaurus liturgicus IV. p. 21; Bunsen, Hippolytus und seine Zeit. II. S. 504 die Antiochenische, S. 540 die Constantinopolitanische Liturgie; Augusti, Denkwürdigkeiten u. s. w. V. S. 219). — Ueber den Ursprung dieser letzteren Formel, welche nun ausschließlich im Unterschied von dem *ὕμνις ἐπινίκιος* das *τρισάγιον* genannt wurde, herrscht Dunkel, so ausführlich uns wenigstens die allgemeine Einführung derselben im Orient auch berichtet wird. Denn dieser Bericht, wornach bei einem andauernden Erdbeben bei Constantinopel unter der Regierung des Theodosius II. und dem Episkopat des Proklus, ein Knabe in die Lüfte entrückt wurde, um dort aus Engelsmund diese Worte zu vernehmen mit der Verheißung, daß von ihrer Einführung das Aufhören des Erdbebens bedingt sey — dieser Bericht, den wir einem Schreiben des Bischofs Acacius von Constantinopel an Peter, den Gerber, Patriarchen von Antiochien (Mansi coll. ampl. Tom. VII. p. 1121 und einem Schreiben des römischen Bischofs Felix an denselben Adressaten (Mansi a. a. O. S. 104 f.) verdanken, ist zu fabelhaft und zu tendenziös, als daß sich irgend darauf bauen ließe, und steht übrigens mit der Thatsache im Widerspruche, daß schon Constt. apostol. VIII, 38. (ed. Cotelier) diese Formel sich findet. Ein orientalischer Berichterstatter, Dionysius Barsalibi (bei Assemanni bibl. or. II. p. 180) stellt verschiedene Angaben über die Entstehung der Formel zusammen: Nach den einen wäre sie auf Jo=

seph von Arimathia und Nikodemus, nach Anderen auf die Apostel u. s. w., wieder nach Anderen auf den Märtyrer Ignatius zurückzuführen. An der letzteren Notiz, welche auch schon Sokrates hist. eccl. 6, 8. hat, findet Bunsen (a. a. O. S. 391) das bedeutsam, „daß Psalmodie der karakteristische Grundzug des antiochenischen Rituals von Anfang bis zu Ende ist — und der *ὕμνος ἐπινίκιος*, der in Alexandria unverkennbar eine spätere Einschaltung ist, hier an seiner ursprünglichen Stelle erscheint." In der That weist Alles auf Syrien als das Geburtsland hin: nicht nur die Beziehung des Cyrill von Jerusalem darauf in der fünften Katechese, sondern auch das oben schon genannte Vorkommen in den apostolischen Constitutionen, — denn die Liturgie des Jakobus ist doch die eigenthümlich antiochenische Liturgie, so wie endlich der Umstand, daß auf der Synode von Chalcedon die orientalischen Väter es waren, welche den Hymnus anstimmten. Ueber das Alter freilich ist damit zunächst noch nichts bestimmt. Das Trishagion scheint um ein Gutes jedenfalls jünger zu seyn, als der einfache *ὕμνος ἐπινίκιος*. Während Daniel (a. a. O.) bemerkt: Verisimillimum est, gratiarum actiones apud Graecos inde ab omni tempore desiisse in hymnum cherubicum vel *ἐπινίκιον* (vgl. auch Binterim, Denkwürdigkeiten IV, 3, 396) haben wir für das Trishagion keine Zeugnisse, welche über die erste Hälfte des 5ten oder über die zweite Hälfte des 4ten Jahrh. hinaufreichen (vgl. über die Entstehung des 5ten Buchs der apostolischen Constitutionen Daniel a. a. O. S. 42). Wir werden auch wohl bei diesem unbestimmten Resultate stehen bleiben müssen, denn die Gründe, auf welche gestützt Baumgarten-Schunter historia trisagii, Halle 1744, dem Bischof Juvenal von Jerusalem die Einführung der Formel zuschreiben will (§. XII. f.), sind Nichts beweisend. Eher könnte man mit Bunsen (a. a. O.) die Entstehung des Trishagion überhaupt mit den dogmatischen Bewegungen in Verbindung zu setzen sich versucht fühlen, welche seit dem Ende des dritten Jahrhunderts die antiochenische Kirche erschütterten. Die Analogie einer später geltend gemachten Auffassung, wornach nur der *ὕμνος ἐπινίκιος* unantastbar, das Trishagion selbst aber einer Veränderung aus dogmatischen Gründen wohl fähig seyn sollte, könnte darauf hinführen, daß zur Ausbildung dieser erweiterten Formel von Anfang an dogmatische Rücksichten mitwirkten — und die oben angeführte Erzählung über das Aufkommen der Formel in Constantinopel und in den westlichen Ländern überhaupt enthält wohl das Richtige, daß erst in den christologischen Streitigkeiten in der Mitte des 5ten Jahrhunderts das Trishagion in allgemein-kirchlichen Gebrauch kam und zwar von Anfang an mit bestimmter Tendenz gegen den Nestorianismus. Wir können uns darum auch nicht wohl darüber verwundern, daß diese Formel gerade geeignet scheinen konnte, durch eine Erweiterung zum Schlagwort einer bestimmten Partei zu werden. Es erscheint nämlich in Antiochien das Trishagion mit dem Beisatz hinter *ἀθάνατος* — *ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς* —. Ziemlich einstimmig wird diese Erweiterung auf den monophysitischen Usurpator des antiochenischen Patriarchenstuhls, auf Peter, den Gerber (*κναφεύς* oder fullo), oder wenigstens auf die Zeit seines Regiments zurückgeführt. Jedenfalls erscheint dieser Mann als der erste und hauptsächliche Kämpfer für den Beisatz. Die Vertheidiger des chalcedonischen Dogma's nämlich konnten in dieser Formel nur den rohesten Eutychianismus sehen. Andererseits aber hatte die Formel auch einen so frommen Klang: es sprach sich darin eine solche Kühnheit des religiösen Bewußtseyns aus, daß wir es natürlich finden müssen, wenn der Fanatismus des Volks sich zur Vertheidigung der Formel erhob. Selbst die Verdrängung Peter's vom Patriarchenstuhl konnte in Antiochien die Abschaffung der Formel nicht herbeiführen. Der orthodoxe Nachfolger Peter's, Calendio, mußte sich begnügen, durch eine weitere Einschaltung zu helfen: er setzte vor die Worte *ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς* die anderen *βασιλεῦ Χριστέ*. Aber auch dieser Beisatz konnte sich nicht halten: der wieder eingesetzte Peter schaffte ihn leicht wieder ab — und die Orthodoxie des Orients mußte sich fortan den Beisatz gefallen lassen. In Constantinopel kam es unter dem den Monophysitismus begünstigenden Regiment des Anastasius zu blutigen Scenen über der Einführung dieser Formel.

Wie die römische Kirche diese Sache ansah, davon gibt der eben erwähnte Brief des Bischofs Felix Zeugniß, mag derselbe ächt oder nur tendenziöse Erdichtung seyn. Im Laufe der Zeiten lernte freilich auch Rom hinwegsehen über die Bedenken und gab bei der Union der Maroniten zu, daß die Formel auch in unverfänglichem Sinne gebraucht werden könne. Ja, welchen Anstoß konnte die Formel noch geben, wenn unter Roms Billigung, entgegen freilich den Entscheidungen, welche der Bischof Hormisdas gegen die scythischen Mönche erließ, Justinian den Satz in die Dogmatik einfügen und 1553 von einem ökumenischen Concil annehmen ließ, daß einer aus der Dreieinigkeit gelitten? Damit war ja doch eigentlich mehr gesagt, als man anfänglich selbst im monophysitischen Lager forderte, wo ein Severus im Einklang mit dem orthodoxen Patriarchen von Antiochien, Ephraem, die gewiß mit Absicht zweideutige Formel durch ausschließliche Beziehung auf Christus rechtfertigte (Phot. bibl. Cod. 228. vgl. Assemanni a. angef. O. S. 518). Der Damascener freilich suchte in einem eigenen Schreiben an Jordanes die Unmöglichkeit dieser Beziehung und damit die Verwerflichkeit der Formel selbst nachzuweisen.

Schon Walch (Ketzerhistorie, VII. S. 329 ff. S. 342) und nach ihm Dorner (Christologie II. S. 155) hat darauf hingewiesen, wie der dogmatische Gehalt dieser Formel nur als die Ergänzung angesehen werden kann zu dem Satz, von welchem der nestorianische Streit anhob — zu dem Satz, daß Maria die Gottesgebärerin sey. Der Theopaschitismus — mit welchem Namen die Richtung, welche das erweiterte Trishagion vertheidigte, bezeichnet wurde —, konnte sich nur rühmen, aus einem tieferen religiösen Interesse hervorgegangen zu seyn, als jener von Nestorius bekämpfte Ausdruck. Denn der für das Bewußtseyn des Christen wichtigste Punkt, das Leiden des Herrn, sollte so als That der göttlichen Person selbst erscheinen — ähnlich wie auch Marcion innerhalb des Doketismus durch die Betonung des Leidens Christi eine vorzugsweise religiöse Richtung zeigt. Freilich Theopaschiten hießen die Vertheidiger dieser Formel eben, sofern sie nach der Meinung ihrer Angreifer, damit keineswegs nur die in Folge der Menschwerdung eingetretene Aneignung des Leidens von Seiten des Logos ausdrücken wollten, sondern das Göttliche selbst in die Sphäre der Leidentlichkeit herabzogen. In der That gehen alle die Angriffe, wie sie in den von Mansi Bd. VII. mitgetheilten, gegen Peter, den Gerber, gerichteten Schreiben enthalten sind, von der nicht bewiesenen Voraussetzung aus, daß in diesem letzteren Sinne die Formel von ihren Urhebern verstanden sey. Außerdem sind die Angriffswaffen eben nur noch davon hergenommen, daß ein von Engeln gelehrter Gesang nicht abgeändert werden dürfe, oder davon, daß die Synode von Chalcedon das Trishagion ohne den Beisatz gesungen. — Die weitere dogmatische Entwicklung der in der Formel liegenden Consequenzen gehört dem Artikel über den Monophysitismus und Theopaschitismus an. Nur auf die von Dorner gemachte Beobachtung möge noch hingewiesen werden, daß die Bedeutung der Formel wesentlich in dem Zusammenschauen von Christologie und Trinitätslehre liegt. Der Widerspruch aber, welchen die Formel fand, ist wohl vorzüglich aus dem nestorianischen Zug zu erklären, welcher eben in der Kirche als Rückschlag gegen den Monophysitismus sich geltend machte und hauptsächlich in Rom seinen Heerd fand.

In Beziehung auf die Literatur sind zunächst zwei ältere monographische Arbeiten zu erwähnen: Pet. Allix, diss. de Trisagii origine. Rouen 1678 — dem Verf. nicht zugänglich geworden — und dann eine unter Sigm. Jak. Baumgarten's Vorsitz gehaltene akademische Dissertation: Historia trisagii. Hall. 1744. — Außerdem hat Tillemont in seinen Mémoires pour servir à l'histoire écclés. Tom. XIV. und Le Quien in den Bemerkungen zu Joa. Damasceni epistola de trisagio. Opp. I. p. 480 sqq. über den Gegenstand gehandelt. — Ferner sind zu nennen: Suicer. thesaur. II. p. 1310 und Bingham, orig. eccl. lib. XIV. c. 2. Augusti, Denkwürdigkeiten u. s. w. V. S. 219. — Unter den größeren Geschichtswerken hat sich wohl am ausführlichsten Walch in der Ketzerhistorie, Th. VII. S. 232—361. über un-

seren Gegenstand ausgesprochen. Die dogmengeschichtliche Bedeutung ist von Dorner, Christologie II. S. 155 ff., hervorgehoben. — In Beziehung auf die liturgische Seite ist Renaudot, literatura orientalis coll. tom. I. p. 228, dann Assemanni, bibliotheca orientalis tom. I. et II., Bunsen, Hippolytus II. und Daniel, codex liturgicus Tom. IV. — zu vergleichen. H. Schmidt.

Tritheismus ist keine besondere theologische Richtung, deren Urheber mit Bewußtseyn und Absicht auf Aufstellung von drei Göttern ausgegangen wären, sondern Tritheismus wurde Schuld gegeben, Tritheiten wurden Solche genannt, welche die hypostatischen Unterschiede der drei Personen der Dreieinigkeit zu stark betonten; so Joh. Akusnages, Johannes Philoponus (s. d. Art.) und ihre Anhänger, auch Condobauditen genannt nach ihrem Versammlungsorte (s. Bd. IV. S. 750); so ferner der Nominalist Roscelin, dem Anselm nachwies, daß die Consequenz seiner Lehre der Tritheismus sey. Roscelin gab übrigens zu, tres deos vere dici posse, si usus admitteret (s. Bd. XIII. S. 120).

Trithemius (Johann), unter den deutschen Theologen aus dem Zeitalter unmittelbar vor der Reformation eben so sehr durch die ungewöhnlichen Schicksale seines Lebens als durch seine ausgebreiteten wissenschaftlichen Kenntnisse und schriftstellerischen Verdienste ausgezeichnet, wurde den 1. Februar 1462 in dem unfern Trier an der Mosel gelegenen Dorfe Trittenheim geboren, nach welchem er sich später, der Sitte älterer Gelehrten folgend, benannte. Von seinen Jugendjahren ist nur wenig bekannt. Sein Vater, Johann Heidenberg, war ein armer, rechtlicher und frommer Landmann, der sich und die Seinigen durch seiner Hände Arbeit mühsam ernährte und deshalb für die Erziehung und den Unterricht des Sohnes wenig sorgen konnte. Auch starb derselbe früh, und der kaum achtjährige, von der Natur an Geist und Körper reich ausgestattete Knabe erhielt einen harten Stiefvater, welcher ihn mit aller Strenge zu ländlichen Arbeiten zwang und das früh erwachte Verlangen desselben nach geistiger Ausbildung absichtlich unterdrückte. Bis in sein funfzehntes Jahr litt er unter diesem Drucke, aber nichtsdestoweniger wußte sich sein rastlos aufstrebender Geist durch alle ihm entgegentretende Hindernisse Bahn zu brechen. Er benutzte nicht nur am Tage die kurze Zeit, welche er von den ihm aufgetragenen ländlichen Arbeiten erübrigen konnte, eifrig dazu, für sich allein lesen und schreiben zu lernen, sondern er lernte auch des Nachts heimlich bei einem Nachbar, so gut es gehen wollte, die ersten Anfangsgründe der lateinischen Sprache. Dabei betete er unaufhörlich jeden Abend zu Gott, daß er ihm endlich Gelegenheit und Mittel zur Erfüllung seines sehnlichsten Wunsches gewähren möchte. Als er indessen weder durch seine eigenen dringenden Bitten, noch durch die wiederholten Vorstellungen freundlich gesinnter Verwandten den harten Sinn des Stiefvaters zu erweichen vermochte, entschloß er sich, das elterliche Haus heimlich zu verlassen, und ging nach Trier, wo er eine Zeit lang, von mildthätigen Menschen unterstützt, die lateinische Schule besuchte. Die großen Entbehrungen, mit denen er nichtsdestoweniger auch hier fortwährend zu kämpfen hatte, bewogen ihn, sobald er sich durch beharrlichen Fleiß auf die Universitätsstudien hinlänglich vorbereitet zu haben glaubte, sein Glück anderswo zu versuchen. Nachdem er als fahrender Schüler verschiedene Gegenden Deutschlands durchstreift hatte, kam er nach Heidelberg, wo ihm seine ausgezeichneten Fähigkeiten bald wohlwollende Gönner und mit denselben die erwünschte Unterstützung verschafften, welche ihn in den Stand setzten, auf dieser damals emporblühenden Hochschule neben den theologischen Wissenschaften alle diejenigen Kenntnisse sich anzueignen, nach denen er sich so lange gesehnt hatte. Besonders war es der berühmte Rudolph Agricola, der ihn in das Studium der Geschichte einführte und mit den schönen Wissenschaften bekannt machte. Während er unter so günstigen Verhältnissen, wie er sie je kaum zu hoffen gewagt hatte, der Erweiterung seiner Kenntnisse den größten Fleiß widmete, erwachte in ihm das Verlangen, seine Verwandten in der Heimath zu besuchen, und er trat im Februar 1482 die Reise dahin mit einem Freunde zu Fuß an. Schon waren sie bis

zum Benediktinerkloster Spanheim bei Kreuznach gekommen, in welchem sie eine gastfreundliche Aufnahme fanden und übernachteten. Als sie darauf am folgenden Morgen nach herzlichem Abschiede von den Mönchen ihre Wanderung fortsetzten, brach ein heftiges Gewitter unter so fürchterlichem Krachen, Platzregen und blendenden Blitzen aus, daß sie sich gezwungen sahen, nach dem Kloster zurückzukehren. Dieses Ereigniß, welches Trithemius nach den Ansichten seiner Zeit als einen Wink der göttlichen Vorsehung betrachtete, gab seinem Leben eine entscheidende Wendung. Indem er mit den Worten: „Wohlan, ich will im Kloster bleiben!" grüßend unter die Klosterbrüder trat, bat er sie, ihn als Mönch in ihre Mitte aufzunehmen. Sein Wunsch ward ihm gern gewährt, und bald hatte er sich durch seine Frömmigkeit, ausgezeichnete Gelehrsamkeit und die gewissenhafte Treue, mit welcher er alle ihm übertragene Geschäfte verrichtete, die Liebe und Achtung der älteren Klosterbrüder so sehr erworben, daß sie ihn, obgleich er erst 21 Jahre alt war, am 29. Juli 1483 wider seinen Willen einstimmig zu ihrem Abte wählten. Seitdem blühte die kleine Abtei durch sein Verdienst zu einer der angesehensten und berühmtesten in ganz Deutschland rasch empor. Denn Trithemius brachte nicht nur ungeachtet seiner Jugend durch seine Gewandtheit in den Geschäften die bisher vernachlässigte äußere Verwaltung des Klosters in eine musterhafte Ordnung, verwandelte die frühere Armuth desselben in Wohlhabenheit und ließ die in Verfall gerathenen Gebäude theils ausbessern, theils schöner wieder aufbauen, sondern stellte auch durch liebevolle Ermahnung und ernste Strenge die tief gesunkene Klosterzucht wieder her und bewog die Mönche durch sein eigenes Beispiel sowie durch zweckmäßige Anweisung zur eifrigen Beschäftigung mit den Wissenschaften. Durch seinen Beruf zunächst auf den geistlichen Stand hingewiesen, bemühte er sich, es ihnen recht nachdrücklich einzuschärfen, daß der Geistliche, der zum Lehrer Anderer berufen sey, vor Allem sich selbst Weisheit und Kenntnisse erwerben müsse, und daß nur derjenige die heiligen Schriften richtig verstehen und geschickt erklären könne, welcher die allgemeinen Kenntnisse der sogenannten weltlichen Wissenschaften besitze. Damit es ihnen aber an den Mitteln zu vielseitiger Bildung ihres Geistes nicht fehlte, vermehrte er die Bibliothek, welche bei seiner Ankunft im Kloster kaum 46 Bände enthielt, auf mehr als 2000, unter denen sich, wie er selbst sagt, alte ausgewählte und kostbare Manuskripte nebst mehreren lateinischen, griechischen und hebräischen Drucken, welche damals ebenfalls noch zu den Seltenheiten gehörten, befanden *). Während er so für seine Untergebenen sorgte, war sein eigener Wissensdrang so groß, daß er es, obwohl er Abt war, nicht unter seiner Würde hielt, sich von Reuchlin und Celtes im Griechischen unterrichten zu lassen, sowie er überhaupt, so viel als möglich, alle Wissenschaften zu umfassen und mit rastlosem Fleiße sich anzueignen suchte. Dadurch brachte er es bald dahin, daß sich der Ruhm seiner außerordentlichen Gelehrsamkeit in ganz Deutschland und selbst im Auslande verbreitete, und die größten Gelehrten seiner Zeit, wie Joh. v. Dalberg, Reuchlin, Celtes, Wimpheling, Pirckheimer, Peutinger, Matth. Lang u. A. gern in seinem Kloster auf längere und kürzere Zeit verweilten. Selbst mächtige Fürsten, wie der Kaiser Maximilian, die Kurfürsten Philipp von der Pfalz und Joachim von Brandenburg, der Herzog Eberhard der Aeltere von Württemberg u. A. traten mit ihm in Briefwechsel, oder suchten ihn persönlich auf und erfreuten sich seiner eben so belehrenden als geistreichen Unterhaltung **).

---

*) Vgl. Epist. ad Georg. de Rotenburgio. Opp. p. 566: Duorum millium reliqui volumina, vetusta, preciosa atque rarissima, quae studio incredibili atque amore ad Spanheim ego comportavi tempore praesidentiae meae, non sine impensis et laboribus multis, in omni varietate scripturarum scripta complura, impressa etiam multa, Graeca, Latina simul atque Hebraica, quorum ante me ibi nullum fuit.

**) Vgl. Epist. Theodorici Monachi Fuldensis ad Trithem. Opp. 566: „Reddidistis monasterium Spanhemense longe lateque gloriosum et notum — quod ex gymnasio Parisiensi in Gallia, Lovaniensi in Brabantia, Tubingensi in Suevia, ex Italia et Allemannia aliisque remo-

Es waren für Trithemius glückliche Jahre, welche er als Abt im Kloster Spanheim lehrend und lernend zugleich verlebte. Während er sich aber durch seine vielseitige Gelehrsamkeit die Achtung der edelsten Männer und durch gehaltreiche Schriften einen wohlverdienten Ruhm erwarb, brachte ihn seine eifrige Beschäftigung mit den Naturwissenschaften in den Verdacht, er sey in die schwarzen Geheimnisse eingeweiht. Seitdem trat nicht nur der Aberglaube, Neid und Unverstand des großen Haufens seiner Zeitgenossen seinen wissenschaftlichen Bestrebungen störend entgegen, sondern es verbreiteten sich auch über ihn die lächerlichsten und nachtheiligsten Gerüchte, die zu seinem großen Verdrusse endlich selbst seine amtliche Wirksamkeit zu beeinträchtigen drohten. Dazu kam der pfälzisch-baierische Krieg, welcher ihn im Jahre 1504 zwang, das Kloster auf einige Zeit zu verlassen, wodurch mehrere böswillige Mönche eine erwünschte Gelegenheit erhielten, die feindliche Stimmung gegen ihn zu vermehren. Als er daher in dasselbe zurückkehrte, fand er es in großer Unordnung, die er um so weniger zu beseitigen vermochte, da er bald darauf von dem Kurfürsten Philipp nach Heidelberg gerufen wurde und von da den Kurfürsten Joachim von Brandenburg zum Reichstage nach Köln und nach dessen Beendigung in die Mark Brandenburg begleitete. Zwar eilte er, so bald es ihm möglich war, nach Spanheim zurück, um die daselbst eingerissenen Mißbräuche abzustellen und den früheren Wohlstand völlig wieder zurückzuführen, indessen stieß er dabei auf so viele Schwierigkeiten, daß er am endlichen Gelingen verzweifelte und, unwillig über den Undank und Ungehorsam der ihm untergebenen Mönche, den Entschluß faßte, seine Abtswürde niederzulegen und den Ort, wo er sich so lange glücklich gefühlt hatte, für immer zu verlassen. Ungeachtet der glänzenden Anträge des Kaisers Maximilian und des Kurfürsten Joachim von Brandenburg, von denen jeder ihn an seinen Hof ziehen wollte, folgte er der Einladung des edlen und wissenschaftlich gebildeten Lorenz von Bibra, Bischofs von Würzburg, auf dessen Empfehlung er im J. 1506 die zwar kleine, aber seinen Wünschen entsprechende Abtei des Schottenklosters St. Jakob in Würzburg erhielt. In dieser stillen Zurückgezogenheit lebte er anspruchslos und zufrieden, ausschließlich mit den Wissenschaften, besonders mit physikalischen Studien *) beschäftigt und daneben einen lebhaften Briefwechsel mit seinen Freunden unterhaltend. Er starb, 53 Jahre alt, den 16. Dezember 1516.

Von den zahlreichen Schriften des Trithemius, welche seinen Namen bei der Nachwelt in ehrenvollem Andenken erhalten haben, sind verhältnißmäßig nur wenige bei seinem Leben und durch ihn selbst herausgegeben. Ein vollständiges und genaues Verzeichniß derselben gibt H. A. Erhard in seiner „Geschichte des Wiederaufblühens wissenschaftlicher Bildung, vornehmlich in Teutschland bis zum Anfange der Reformation". Bd. III. S. 387—394. (Magdeburg 1832). Sie beziehen sich theils auf die Theologie mit besonderer Rücksicht auf die Ascetik und das klösterliche Leben, theils auf die Geschichte Deutschlands, theils endlich auf die scholastische Philosophie, die Naturwissenschaften und auf allgemeine Gegenstände, welche er einer wissenschaftlichen Behandlung werth hielt. Zu den letzteren gehören: Liber octo quaestionum ad Maximilianum Caesarem (Oppenheim impr. Jo. Hasselberg 1515. 4.); Naturalium Quaestionum libri XX, dem Kurfürsten Joachim von Brandenburg gewidmet; Polygraphiae libri VI. ad Maximilianum Caes. cum clave seu enucleatorio, in quibus plures scribendi modos aperit (Oppenheim impr. Jo. Hasselberg 1518, Fol.) und die Steganographia, sive de ratione occulte scribendi. (Francof. 1606. 4.). Unter seinen theologischen Schriften nehmen die Sermones et Exhortationes ad Monachos (Argent. per Jo. Knoblouch, 1516. Fol.) die erste Stelle ein. Während er in denselben als kraftvoller und geist-

---

tioribus terrarum locis quam multi viri doctissimi, principes quoque et pontifices, excitati fama nominis vestri, certatim confluebant ad Spanheim."

*) Dieser Studien wegen verweilte der berühmte Agrippa von Nettenheim im Jahre 1510 eine Zeit lang bei ihm in Würzburg, um sich mit ihm über die geheimen Wissenschaften zu unterhalten, theilte ihm auch später sein bekanntes Buch de occulta Philosophia zur Prüfung mit.

reicher Redner die Mönche in den Versammlungen des klösterlichen Capitels mit allem Nachdrucke zum Fleiße in den Wissenschaften, zur Frömmigkeit und zu einem tugendhaften Wandel ermahnte, suchte er zugleich durch abhandelnde und erbauliche Schriften, wie de triplici regione Claustralium et spirituali exercitio Monachorum; de Religiosorum sive Claustralium tentationibus libri III; de vanitate et miseria vitae humanae und die Institutio vitae sacerdotalis für Erweckung und Verbreitung der Gottseligkeit auch in einem weiteren Kreise zu sorgen*). Bei weitem größere Verdienste hat er sich aber auf dem Gebiete der Geschichte erworben. Obgleich er die Mängel und Irrthümer der meisten Schriftsteller seiner Zeit theilte und weder überall bewährten Führern folgte, noch stets mit kritischem Takte das Wahre vom Falschen zu scheiden vermochte, so suchte er doch als gründlicher Forscher und fleißiger Sammler mit Wahrheitsliebe und ächt vaterländischem Sinne die Geschichte der Vorzeit nach besten Kräften aufzuhellen und benutzte mit rastlosem Fleiße und gewissenhafter Treue die ihm in den Archiven und Bibliotheken zu Spanheim, Würzburg, Bamberg, Speier, Heidelberg, Köln und an anderen Orten damals zu Gebote stehenden, jetzt größerentheils untergegangenen oder zerstreuten Quellen. Seine Geschichte der Klöster Hirschau, Spanheim und St. Jakob bei Würzburg, sowie das Leben des Rhabanus Maurus und seine Untersuchungen über die Geschichte der Franken, so unzuverlässig sie auch für die älteren Zeiten sind, enthalten doch Vieles, was auch der jetzige Forscher nicht unberücksichtigt lassen darf. In dem aber, was in die Geschichte seiner Zeit und seines Wirkungskreises näher eingreift, namentlich in der Geschichte des für ihn so verhängnißvollen pfälzisch-baierischen Krieges (1504), ist er fast immer trefflich unterrichtet und gewährt für die deutsche Geschichte im Allgemeinen reiche und schätzbare Beiträge. Durch seinen Catalogus illustrium virorum Germaniam suis ingeniis et lucubrationibus omnifariam exornantium und durch sein Werk de scriptoribus ecclesiasticis hat er sich nicht nur in Deutschland den ersten Grund zur allgemeinen Gelehrten- und Kirchengeschichte gelegt, sondern überhaupt auch zu einer allgemeineren Thätigkeit in den historischen Wissenschaften und zu einem sorgfältigen Quellenstudium unter seinen Zeitgenossen wesentlich beigetragen**).

L i t e r a t u r. Die wichtigsten Beiträge zur Lebensbeschreibung des Trithemius enthalten seine Schriften, besonders seine Briefe, welche unter dem Titel: Jo. Trithemii Abb. Spanhem. Epistolarum familiarium libri II. ad diversos Germaniae Principes, Episcopos ac eruditione praestantes viros. Hagan. ex offic. Pet. Brubachii. 1536. in 4. erschienen sind. — Außerdem vergl. W. Ziegelbauer, Hist. rei litt. Ord. Bened. P. III. p. 221 sqq. — Fabricii Bibl. Lat. med. et inf. aetat. T. IV. p. 154. — Niceron, Th. 18. S. 283. — Canzler's und Meißner's Quartalschrift für ältere Lektüre. Jahrg. 1784. — Wachler, Gesch. der histor. Forschung und Kunst. Bd. 1. S. 236. — Erhard, Gesch. des Wiederaufblühens wissenschaftl. Bildung, vornehmlich in Teutschland bis zum Anfange der Reformation (Magdeb. 1832). Bd. 3. S. 379 ff.

G. H. Klippel.

Triumphus, Augustinus. Er stammte von Ankona, war ein Eremite und gehörte dem Augustinerorden an. Er lebte eine Zeitlang auf der Universität zu Paris, im Jahre 1274 wohnte er dem Concil zu Lyon bei; mehrere Jahre hielt er sich zu Venedig auf, wo er einige kleine Werke zum Lob der heil. Jungfrau ausarbeitete. Später hatte er seinen Wohnsitz zu Neapel und war bei dem König Karl und Robert

---

*) Die theologischen Schriften des Trithemius finden sich gesammelt gedruckt in: Jo. Trithemii Opera spiritualia quotquot reperiri potuerunt ed. Jo. Busaeus. Mogunt. 1604. Fol. und in: Jo. Busaei Paralipomena Opusculorum Petri Blesensis, Jo. Trithemii et Hincmari. Mogunt. 1605. 8.

**) Die historischen Schriften des Trithemius sind gesammelt und unter dem Titel: Jo. Trithemii Opera historica, curante Marq. Frehero, Tom. I. et II. Francof. 1601 in Folio, herausgegeben.

sehr beliebt. Er starb ebendaselbst im Jahre 1328 in einem Alter von 85 Jahren. Es sind einige Schriften von ihm vorhanden: Ueber die Kirchengewalt an den Pabst Johannes XXII., Augsburg 1473, ein Commentar zum Gebet des Herrn; zum englischen Gruß, Lobgesang der heil. Jungfrau, Rom 1590, 1592, 1603. Milleloquium aus den Schriften des heil. Augustin, ein Werk, das Triumphus unvollendet zurückließ und Bartholomäus von Urbinum, in demselben Orden ausarbeitete. Es erschien in Lyon 1555. Nicht herausgegebene Schriften: 4 Bücher über die Sentenzen. Ueber den heil. Geist, gegen die Griechen. Ueber das geistliche Lied. Ueber den Eingang in das Land der Verheißung. Ueber die Erkenntniß und Kräfte der Seele. Theoreme über die Auferstehung der Todten. Erklärung über Ezechiel und über alle Bücher des N. T. Reden des Herrn, über die Heiligen; über die Moralien des heil. Gregorius. Diese Schriften, wie auch einige Commentare über Aristoteles werden von Joseph Pamphilus, Bischof von Signia (Chron. Eremit., s. August. S. 46) aufgeführt.

Quelle: G. Cave scriptorum ecclesiasticorum historia literaria. Gen. 1720.

Fronmüller.

Tronchin, ein genferisches Theologengeschlecht, dergleichen Genf und andere reformirte Kantone der Schweiz noch mehrere Beispiele aufweisen. Wir erinnern hier an die Spanheim und Turretini in Genf, an die Grynäus und Buxtorfe in Basel, an die Musculus und Stapfer in Bern, an die Hottinger u. A. in Zürich.

Ein Zweig der in der Champagne ansässigen Familie Tronchin, — Remigius war sein Vorname, — ein tüchtiger Kriegsmann, verließ nach der Bartholomäusnacht sein Vaterland, siedelte sich, dem Beispiele so vieler seiner Landsleute folgend, in der Stadt Calvin's an, und heirathete daselbst im Jahre 1580 Sara Morin. Von den zahlreichen Kindern, die aus dieser Ehe entsprangen, verfolgten zwei die kirchliche Laufbahn.

Theodor Tronchin, das älteste Kind seines Vaters, wurde am 17. April 1582 geboren und hatte zum Pathen Theodor Beza, dessen Adoptivtochter, Theodora Rocca, er später heirathen sollte. Er studirte in Genf, Basel, Heidelberg, Franeker und Leyden, doch an diesen beiden Orten nur auf ganz kurze Zeit; darauf machte er schnell eine Reise durch England und Frankreich. Nach Genf zurückgekehrt, wurde er im Jahre 1606 Professor der hebräischen Sprache, 1608 Pfarrer, 1610 Rektor der Akademie, 1618 Professor der Theologie. Die großen Ereignisse des 16. Jahrhunderts, der Karakter und der Beruf des Vaters, hinzukommend zu der männlichen Kraft der Ueberzeugung, wie sie damals bei den französischen Reformirten sich kund gab, Alles dieses hatte ihn dazu vorbereitet, eine jener energischen Naturen zu werden, für welche die Lehren, welche scharf abgeschlossen und zugespitzt sind, eine unwiderstehliche Anziehungskraft ausüben; seine vorstehende Stirne, seine lange und magere Gestalt, ließen deutlich erkennen, was man von ihm in Folge seiner Erziehung zu erwarten hatte. Däher sich nicht zu wundern ist, daß die Vénérable Compagnie des Pasteurs de Genève (offizieller Name der Korporation der genferischen Geistlichkeit)*), als sie von den holländischen Generalstaaten die Einladung erhalten hatte, sich durch zwei Abgeordnete an der Synode von Dordrecht vertreten zu lassen, auf ihn ihr Augenmerk richtete; er wurde nebst seinem Collegen Diodati nach Dordrecht abgeordnet. In welchem Sinne er seine Vota abgab, ersieht man aus den Worten, die er damals gebrauchte: „die Kanones von Dordrecht haben den Remonstranten die Köpfe weggeschossen." Bald darauf gab ihm ein Jesuite Anlaß, seinem polemischen Trieb freien Lauf zu lassen. Es war der Pater Cotton, Beichtvater Heinrichs IV., der unter dem Namen „Genève plagiaire" ein dickleibiges Buch erscheinen ließ gegen die genferische Bibelübersetzung, welche die genferische Geistlichkeit im Jahre 1588 gründlich revidirt und neu durchgearbeitet herausgegeben hatte (s. Bd. XIII. S. 101). Tronchin, aufgefordert von seinen Collegen, schrieb gegen

*) Von uns fortan der Kürze wegen V. C. bezeichnet.

Cotton eine gründliche Widerlegung, unter dem Titel: Cotton plagiaire etc., 1620 in Genf erschienen. Eine interessante Episode seines Lebens ist die Zeit, die er bei dem Herzog von Rohan im Veltlin zubrachte. Dieser, der vorzüglichste Führer des Hugenottenheeres im vorausgegangenen Kriege mit dem Könige von Frankreich, war nach Abschließung des Friedens vom Könige, resp. von Richelieu, an der Spitze einer französischen Armee nach dem Veltlin abgesendet worden, um daselbst der Macht von Spanien-Oesterreich Widerstand zu leisten. Er bat am Ende des Jahres 1631 die genferische Geistlichkeit, ihm einen Geistlichen zu senden; Tronchin wurde zu diesem Posten ausersehen, den er vom Januar bis Juli 1632 versah und wobei er hinlänglich Anlaß hatte, den edlen Karakter, die tief gegründete Frömmigkeit, die Menschenfreundlichkeit und Herzensgüte dieses Fürsten kennen zu lernen. Er gab davon ein ehrendes Zeugniß, als er im Jahre 1638 den Auftrag erhielt, dem gestorbenen Fürsten, der in Genf bestattet zu seyn gewünscht hatte, die Leichenrede zu halten; in lateinischer Sprache, auch so gedruckt, ebenso in französischer Uebersetzung. Man ersieht daraus, daß Tronchin, ungeachtet der Rauhheit seines Wesens, doch auch für weichere Gefühle empfänglich war. So hatte er im Jahre 1634 nebst einigen anderen Geistlichen vom Staatsrathe den Auftrag erhalten, den Partheiungen und Spaltungen der Geistlichkeit bei Anlaß von Aemterbesetzungen, abzuhelfen. Im Jahre 1655 wurden ihm die Unterhandlungen mit dem großen Unionsmanne der damaligen Zeit, dem Schotten Duraeus (s. den Art.) anvertraut, bei welcher Gelegenheit er eine harmonia confessionum geschrieben zu haben scheint, die aber nicht veröffentlicht worden ist. Er starb am 19. Nov. 1657. Er hinterließ nur wenige Schriften, worunter wir die theologischen Abhandlungen herausheben: de peccato originali, de baptismo, de bonis operibus; dazu kommen einzelne wenige Predigten.

Daniel Tronchin, war der zweite Sohn des Remigius Tronchin, mithin der jüngere Bruder des Theodor, Geistlicher an einigen Orten des Genfergebietes, übrigens etwas nachlässig in seinem Amte; nur aus Rücksicht für seinen Bruder, sowie für seine eigene zahlreiche Familie schritt man nicht scharf gegen ihn ein. Wir gehen daher sogleich über zu

Louis Tronchin, Sohn des Theodor, geboren in Genf am 4. Dezember 1629. Er fiel in die Zeit, wo auf der Akademie von Saumur seit 1633 Amyrault, Cappel und de la Place (Placerus) eine freiere Theologie als die damals herrschende (s. die drei betreffenden Artikel) lehrten. Der Tractat des Amyrault über die Prädestination (Saumur 1634) und das ihm vorausgehende εἰρηνικόν seu synopsis doctrinae de natura et gratia (Blaesis 1630) des Pfarrers Testard, des Freundes von Amyrault, hatten eine lebhafte Opposition von Seiten der streng-calvinischen Akademie von Sédan und der V. C. hervorgerufen. Schon im November 1635 hatte diese das Urtheil der Mißbilligung des Werkes von Amyrault ausgesprochen, sie schrieb überdieß im Jahre 1637 an die Synode von Alençon in demselben Sinne (s. Aymon, Synodes nationaux de France) und am 6. August 1647 beschloß sie, daß jeder Geistliche bei seiner Consekration erklären sollte, daß er in Gemäßheit der Beschlüsse von Dordrecht und der französischen Nationalsynoden lehren werde und daß er insbesondere die neue Lehre von der Allgemeinheit der Gnade und von der Nichtzurechnung der Sünde Adams verwerfe. Daher Morus, als er im Jahre 1649 nach Middelburg als Professor der Theologie berufen wurde, als Beweis seines Glaubens ein Zeugniß der V. C. vorweisen mußte, worin erklärt war, daß er die neuen, dahin bezüglichen und in demselben Jahre in Genf sanktionirten Artikel angenommen hatte (s. Schweizer, protest. Centraldogmen II. S. 463 ff.). Der Vater des Louis Tronchin hatte wesentlich dazu beigetragen, daß die genferische Kirche diese schroffe Stellung einnahm; er hatte namentlich mitgewirkt bei der Abfassung der zuletzt erwähnten Artikel. Doch schickte der Vater, den Sohn — aus welcher Ursache ist schwer zu erklären, — nach dem im Geruche der Heterodoxie stehenden Saumur, wo dieser die in Genf perhorrescirten Ansichten sich aneignete.

Nach Genf zurückgekehrt, wurde er, da er, wie es scheint, mit seinen Ansichten zurückhielt, in das Ministerium aufgenommen (1651), machte darauf, nach der löblichen Sitte der Zeit, Reisen durch Frankreich, England, Holland, Deutschland, erhielt nach Beendigung derselben eine Pfarrstelle in Lyon, wofür er zuvor bei den Pastoren von Charenton eine Prüfung bestehen mußte, die ihm das Lob des Theologen Dalläus einbrachte (1654). Drei Jahre später wurde er von Amyrault und Cappel als Nachfolger des verstorbenen de la Place vorgeschlagen; er zog es vor, in Lyon zu bleiben, als man ihm aber im Jahre 1661 in Genf die Professur des verstorbenen Leger anbot, nahm er die Anerbietung an.

Er fand einen Collegen von anderer Richtung als diejenige, die er selbst in Saumur angenommen, Franz Turretini (s. den Art.), seit 1648 Mitglied der V. C., seit 1653 der theologischen Fakultät, strenger Calvinist, der Tronchin unmöglich willkommen heißen konnte. Glücklicherweise fand Tronchin in der V. C. einen Gesinnungsgenossen, den an Jahren dem Turretini überlegenen Mestrezat, der ihm half, mit der Zeit seinen freieren Ansichten Geltung zu verschaffen. Das war keine leichte Sache. Turretini nahm in der Fakultät und in der Kirche eine präponderirende Stellung ein. Er war es, der die erwähnten Artikel vom Jahre 1647 hervorgerufen; er war es, der im J. 1669 sie wieder aufs neue geltend machte bei Anlaß der Consekration eines Geistlichen. Damals erklärten Mestrezat und Tronchin, ihr Gewissen verbiete ihnen von den Geistlichen ein solches Versprechen zu verlangen, da sie selbst sich zu der verdammten Lehre bekennten. Da die V. C. auf ihre Remonstration keine Rücksicht nahm, so begaben sie sich noch an demselben Tage zu einem der Syndics, um ihm die Sache vorzutragen; der Erfolg war, daß der Kleine Rath noch an demselben Tage den Beschluß faßte, es solle Keiner die Lehre von der Gnade in anderer Weise vortragen, als es bis dahin geschehen, in Gemäßheit der vom Kleinen Rathe bestätigten Réglements der V. C., doch unter der Bedingung, daß es geschehe ohne Zank und Streit, ohne die entgegenstehenden Meinungen zu widerlegen, sondern indem man sich begnügt, die festgestellte Lehre aufrecht zu halten, damit aller Streit gemieden werde." Insofern der Rath allen Streit und Widerlegung der anderen Ansichten verbot, sprach er einen Tadel aus gegen den Beschluß der V. C. Dieß fühlte die Majorität wohl. Daher sie, obwohl die Rathsverordnung sollte geheim gehalten werden, um ihrer Sache zum Siege zu verhelfen, die anderen schweizerischen Kirche von der Sache in Kenntniß setzte, worauf diese sogleich mit der Drohung antworteten, ihre Studenten nicht mehr nach Genf zu schicken, wenn die neuen Lehren daselbst ihre Vertreter fänden. In einer folgenden Sitzung der V. C. protestirte Tronchin gegen das Brechen des Geheimnisses, als gegen eine Verletzung des von Allen geleisteten Eidschwures. Turretini rügte die Abweichung von den Réglements, denen Alle Unterwerfung gelobt hätten. „Ich habe nichts versprochen," erwiederte Tronchin; „und hätte ich etwas versprochen, ein Eidschwur, den zu leisten unrecht war, soll auch nicht gehalten werden." Da aber die Majorität des Kleinen Rathes annoch auf der Seite der Majorität der V. C. war, so erfolgte am 4. August ein Rathsbeschluß, wodurch die erwähnte Klausel, betreffend das Verbot zu streiten und die entgegenstehenden Meinungen zu widerlegen, beseitigt wurde; noch mehr, jene Minorität der V. C., welche die Glaubensregel nicht unterzeichnet hatte, verpflichtete der Rath am 25. August dazu, indem sie versprechen mußten, die Lehre von der Gnade nach der alten Tradition dieser Kirche zu lehren; in diesem Sinne gaben damals, 28. August, Philipp Mestrezat, Daniel Chabrey, Ami Mestrezat, Louis Tronchin, Joh. Martine, David Croppet, Jakob Gallatin ihre Unterschrift.

Damit war der Sieg des Calvinismus vorerst entschieden; aber die Siege über die Gewissen sind immer zweifelhafter Art. Chouet, dem, obwohl er bloß Professor der Philosophie war, die Unterschrift auch zugemuthet worden, erklärte, daß er sie nur aus Liebe zum Frieden gebe, und daß er dabei auf sein Recht verzichte (Sept. 1669). Mussard, als er von Lyon, wo er von 1655 bis 1671 Pfarrer gewesen, nach Genf

zurückkehrte, weigerte sich, die Réglements vom 6. August 1647 und vom 1. Juni 1649 zu unterschreiben; der Rath der 200 beschloß zwar am 10. Dezember 1669, daß alle Candidaten sie mit den Worten unterschreiben sollten: sic sentio, sic profiteor et contrarium non docebo; doch war die Bresche geschossen. Nach Franz Turretini's Tode im Jahre 1687 konnten Mestrezat († 1690) und Tronchin freier athmen; dieser, im Jahre 1705 gestorben, erlebte zwar nicht mehr die Beseitigung der Réglements vom 10. Dezember 1669, noch der am 28. Dezember 1678 eingeführten helvetischen Consensformel; aber kaum war ein Jahr seit seinem Tode verflossen, als der Rath alles dieses und auch die Canones von Dordrecht so viel wie abschaffte, als er die Verordnung erließ, daß nur nichts dagegen gelehrt werden sollte; über die folgenden Bewegungen s. den Artikel Turretini.

Noch muß angeführt werden, daß Tronchin, um seines versöhnlichen Karakters willen, einmal von der V. C. mit dem Auftrage betraut wurde, einen Streit zwischen dem Kleinen Rathe und den kirchlichen Behörden zu schlichten, was er mit vollständigem Erfolge that. Wenn Franz Turretini zwei Mal Rektor war, so bekleidete Tronchin diese Würde fünf Jahre hindurch (1663—1668). Sein theologisches Wissen, seine Beredtsamkeit als Prediger, verbunden mit gesundem Urtheil und mit Herzensgüte, gewann ihm die Herzen nicht bloß seiner Landsleute, sondern auch der Fremden. Burnet (s. den Artikel), der ihn persönlich gekannt, spricht von ihm mit vielem Lobe in seiner Reise durch die Schweiz. Andere englische Prälaten, Lloyd, Bischof von St. Asoph, Compton, Bischof von London, Tillotson und Tenison, beide Erzbischöfe von Canterbury, bezeugten ihm ihre Achtung und schenkten ihm ihre Freundschaft. Die Londner Gesellschaft für Ausbreitung des Evangeliums in den englischen Kolonien, ernannte ihn, sowie Alphons Turretini zu ihrem Correspondenten und ersuchte ihn um seinen Rath. Tronchin hat wenig Theologisches hinterlassen (theses theologicae, eine disput. de providentia, eine andere de auctoritate scr. s., zwei einzelne Predigten, einen Bericht über die Vorgänge in Genf, veranlaßt durch Jean Sarasin 1703). In den Archiven der Familie Chamier in England befinden sich zwei handschriftliche Tractate, de voluntate Dei, de libero arbitrio absolute considerato, welche die Redaktoren der France protestante dem L. Tronchin zuschreiben. Noch nennen wir einen zweiten

Louis Tronchin, Enkel des Vorigen, Sohn von Anton Tronchin, dem ältesten Sohne des ersten L. Tronchin, welcher in Genf die ersten Stellen der Magistratur bekleidete. Dieser zweite Louis Tronchin, geboren 1697, Geistlicher und seit 1737 Professor der Theologie, † 1756 und von derselben Gesinnung beseelt wie sein Großvater, dessen Stelle er bekleidete, hinterließ ebenfalls nur weniges Theologische, hauptsächlich apologetisch gehalten die theologischen 6 Tractate, worunter wir nennen die de miraculis, de fide, salutis conditione, de usu rationis in revelatione. Es wird von ihm gerühmt, daß er Voltaire Achtung einzuflößen wußte. Ueber die definitive Niederlage des Calvinismus, die in seine Zeit fiel (1725) und woran er übrigens keinen Antheil hatte, s. den Art. Turretini. André Archinard.

Trophimus begleitete den Apostel Paulus auf seiner dritten Missionsreise von Ephesus nach Macedonien und von da wieder, bis Troas vorausgeschickt, nach Jerusalem (Apgsch. 20, 4), woselbst Paulus eben um dieses Heidenchristen von Ephesus willen, die jüdische Volkswuth erregte, die zu seiner Gefangennehmung führte (Apgsch. 21, 29). Später finden wir die Angabe 2 Tim. 4, 20, daß ihn Paulus krank in Milet zurückgelassen habe; wann dieß geschehen sey, ist aber nicht ganz klar und hängt zusammen mit dem Dunkel, das über der geschichtlichen Stellung der Pastoralbriefe schwebt, weßhalb auch jene Notiz bis jetzt noch nicht befriedigend in die Lebensgeschichte Pauli hat eingereiht werden können. Auf jenem ersten Begleit von Ephesus nach Macedonien und Griechenland scheint es wenigstens nicht wohl thunlich und denkbar. Eine unverbürgte Sage läßt Trophimus, der für Einen der 70 Jünger Jesu ausgegeben wird, nach Paulus auf Befehl Nero's enthauptet werden. Vgl. die Ausleger zur Apgsch. und 2 Tim. a. a. O. und Ewald, Geschichte Israels VII, 484 u. 486. Rüetschi.

Truber, Primus, nimmt unter den Männern, die sich zur Zeit der Reformation dem Evangelium anschlossen, eine der ersten Stellen ein durch seine treue, uneigennützige Liebe zu seinem Lande. Er wurde geboren 1508 zu Rastschiza, einem Auerspergischen Dorfe, 3 Meilen von Laibach, wie es scheint von Eltern niederen Standes. Diese schickten ihn auf die Schule zu Salzburg, von dort kam er nach Wien, wo er mit andern armen Schülern den Partem sammelte, daß er also durch Almosen seine Studien vollendete. Darauf kam er zum Bischof von Triest, Petrus Bonomus, bei dem er Discantist in dessen Cantorei wurde. Truber rühmt von diesem Manne, daß er ihn zu allem Guten angeleitet habe. Von ihm wurde er zum Priester geweiht und erhielt durch ihn im Jahre 1527 die Pfarre zu Lack. Im Jahre 1531 wurde Truber Domherr zu Laibach. In dieser Stadt wurde damals schon die neue Lehre verkündigt. Bald trat auch Truber öffentlich gegen die katholische Kirche auf. Als er deßhalb angefochten wurde, räumte ihm die Landschaft die Spitalkirche ein, seine Predigten wurden begierig gehört. Die katholische Geistlichkeit erwirkte zwar einen landesherrlichen Befehl gegen Truber, doch wurde er durch den evangelisch gesinnten Adel bis 1540 gehalten, dann mußte er sich auf seine Pfarre zu Lack zurückziehen. Von hier kam er zu seinem Gönner, dem Bischof Bonomus, nach Triest als windischer Prediger, später wurde er Pfarrer zu St. Bartholomäifeld, hatte auch die Kaplanei zu Cilli inne. In dem unglücklichen Jahre 1547 erlangte Urban Textor, der Bischof zu Laibach, einen Verhaftsbefehl gegen Truber und andere evangelische Prediger. Truber rettete sich in's Reich, verlor aber dabei seine Büchersammlung, 400 fl. an Werth. Durch Vermittlung der Stände erhielt er für seine Person die Erlaubniß der Rückkehr, doch durfte er nicht predigen.

Im Jahre 1548 erhielt Truber durch Veit Dietrich in Nürnberg eine Pfarre zu Rotenburg an der Tauber; hier hat er sich mit einer Barbara verheirathet; von 1553 bis 1560 war er Pfarrer zu Kempten. Auch in Schwaben lag ihm die Noth seiner Landsleute in Krain beständig am Herzen; man hatte dort keine in Windischer Sprache gedruckte Schriften, Truber versuchte daher 1550, vielleicht schon 1548 mit lateinischen Lettern windische Uebersetzungen anzufertigen. Er verfaßte ein Abcdarium und einen Katechismus, schickte beide zur Prüfung nach Krain, wo dieser Versuch Beifall fand. Die Kosten dieser 1550 zu Tübingen gedruckten Bücher waren aber so bedeutend, daß Truber sich auf neue Vorschläge nicht einlassen wollte. Da brachte das Ansehen und die Betriebsamkeit des Vergerius diese slavischen Uebersetzungen von Neuem in Anregung. Vergerius kam mit Truber persönlich zusammen und bewog den Herzog Christoph von Würtemberg die Kosten des Druckes zu übernehmen. Das von Truber übersetzte Evangelium Matthäi in Windischer Sprache erschien 1555, die übrigen Evangelien und die Apostelgeschichte 1556, der zweite Theil des Neuen Testaments, der aber nur die Briefe an die Römer, Galater und Korinther enthielt, 1561. Seit Juni 1560 stand Truber mit den Ständen in Krain in Unterhandlung, da sie ihn als Prediger zurückzurufen suchten, er befand sich auch in den Sommern der Jahre 1561, 1562, 1563, 1565 und 1567 einige Zeit in Laibach, aber unter beständigem Widerspruch der katholischen Geistlichkeit und in wiederholter Gefahr, gefangen gesetzt zu werden, so daß er auch seit 1567 sein Vaterland nicht wiedergesehen hat. Indessen hatte er vom Herzog Christoph die Pfarre zu Urach bekommen. Hier lebte nämlich der fromme Baron Hans Ungnad, der des Evangeliums wegen aus Oesterreich ausgewandert war. Dem Baron lag es eben so sehr wie Truber am Herzen, das Evangelium in der Landessprache zu verbreiten, er gab daher einen Theil seines Einkommens her, den Druck slavischer Bücher zu befördern. Durch ihn wurde es möglich, zu Urach eine eigene Druckerei für slavische Bücher zu gründen. Truber's Gehülfen dabei waren Stephan Consul aus Pinguent in Istrien und Antonius ab Alexandro Dalmata. Die Schriften wurden theils mit glagolitischen, theils mit cyrillischen Lettern gedruckt. Nach den neuesten Untersuchungen von Schafarik (Ueber den Ursprung und die Heimath des

Glagolitismus, Prag 1858) ist die glagolitische Schrift von Cyrill erfunden, dagegen die jetzt so genannte cyrillische Schrift vom Bischof Clemens zu Welitza († 916), jene also die ältere; der cyrillischen Schrift bedienen sich nur die Slaven des griechischen Ritus, der glagolitischen die Slaven des römischen Ritus. Da die Rechnungen der Druckerei erhalten sind, so können wir noch jetzt sehen, wie so viele evangelische Fürsten und Städte Antheil an diesem Unternehmen hatten. Außer den biblischen Schriften wurde auch Luthers Katechismus, die Augsburgische Confession, deren Apologie, Melanchthon's Loci, die Würtembergische Kirchenordnung, das Beneficium Christi und geistliche Lieder gedruckt. Die Bücher hatten keinen großen Abgang und brachten fast nichts ein, doch wurden sie in großen Parthien nach Laibach, Villach und Wien gesandt. Bald nach dem Tode des Baron Ungnad im Dezember 1564 nahm die Druckerei in Urach ein Ende.

Truber erhielt von der Landschaft in Krain, als er sein Vaterland verlassen mußte, jährlich 200 Thaler, die er größtentheils auf Arme, besonders auf solche, die der Religion wegen vertrieben waren, verwandte. Bei seiner Rückkehr aus Krain ward Truber zum Pfarrer in Laufen ernannt, im Jahre 1567 ward er in die Nähe von Tübingen auf die Pfarre zu Deredingen versetzt, wo er noch 20 Jahre im Amte stand. Er starb am 28. Juni 1586 nach einer kurzen Krankheit. Noch zwei Tage vor seinem Ende hat er seinem Schreiber die letzten Zeilen aus Luthers Hauspostille, die er in's Windische übersetzte, diktirt. Zu seiner Zeit durfte man die Hoffnung hegen, bis tief in die griechische Kirche hinein die Reformation zu verbreiten, leider hat der baldige Stillstand derselben, die neue Befestigung der katholischen Kirche und die damit verbundene Unterdrückung der Evangelischen in Oesterreich, besonders durch die Jesuiten, diese Hoffnungen vereitelt: doch bleibt uns Truber in seiner treuen, uneigennützigen Arbeit ein Vorbild, dessen Andenken nicht untergehen darf.

Vergl. H. C. W. Sillem, Primus Truber, der Reformator Krains. Erlangen 1861. Schnurrer, slavischer Bücherdruck in Würtemberg, Tübingen 1799. **Klose.**

Trudpert, Einsiedler und Gründer eines berühmten Klosters im Breisgau um 640. In drei Relationen sind uns Nachrichten über sein Leben erhalten. Die erste Relation ist die ursprüngliche, doch schon etwas überarbeitet mit einer kleinen Fortsetzung aus dem Anfang des 9. Jahrhunderts, wohl veranlaßt durch die 816 erfolgte Wiederherstellung des Klosters und neue Beisetzung der Reliquien des heil. Trudpert (s. u.). Die zweite rührt her von einem Abt des St. Trudpertsklosters Erchambald, aus dem Anfange des 10. Jahrhunderts, als die durch einen Brand zerstörte Kirche des Heiligen wieder aufgebaut wurde. Die dritte ist 1279 auf Veranlassung der beiden Mönche des Klosters, Albert und Wernher, abgefaßt. Die zweite und dritte Relation sind lediglich als werthlose Erweiterungen der ersten zu betrachten, die, je ferner sie dem Manne stehen, um so mehr eben von ihm erzählen wollen. Von diesen Biographen erfährt man denn, Trudpert sey ein Bruder Ruperts, des bekannten Baiernapostels, gewesen. Rupert aber starb 718, zwischen ihm und seinem angeblichen Bruder liegt also ein Zeitraum von etwa 70 Jahren, also kann dieses Verwandtschaftsverhältniß zwischen beiden nicht bestanden haben. Dem Gleichklang der Namen, verbunden mit dem Interesse, den Heiligen mit einem so gefeierten Manne, wie Rupert, in Verbindung zu bringen, mag diese irrige Angabe ihre Entstehung verdanken. Ferner soll Trudpert aus Irland herstammen. Bedenkt man aber, daß man von den Aposteln Deutschlands eben fast nichts anders wußte, als daß sie von Irland herübergekommen seyen, nimmt man dazu, daß der ursprüngliche, von seinen Einschiebseln befreite Text von dieser Abstammung Trudpert's nichts weiß, und endlich, daß Trudpert ein deutscher Name ist, so mögen die Bedenken auch gegen diese Nachricht nicht unbegründet seyn. Trudpert's Reise nach Rom zweifelt Rettberg (Kirchengeschichte II, 49) an, wenn er sagt: „Eine Reise nach Rom, gleichsam zum Einholen einer Vollmacht, wird besonders nach dem Beispiel des Bonifaz, später auf jeden Glaubensboten als nöthig erachtet." Wie dem nun auch sey,

Trudpert kam um 640 an den oberen Rhein, durchzog den größten Theil von Alemannien, fand in einem Waldthal des Breisgaus an dem Flüßchen Naumaga den Ort, der ihm, wie er glaubte, von Gott bestimmt sey. Othpert, ein alemannischer Edler, den die letzte Biographie Trudpert's zum Stammvater der habsburgischen Dynastie macht, überließ ihm den Grund und Boden und gab ihm noch sechs Knechte, welche ihn in der Ausrodung des Waldes zu unterstützen hatten. Bald erhob sich an der Stätte eine Kapelle für den heiligen Petrus. In strenger Arbeit, demüthigem Wandel, eifrigem Gebete floßen für Trudpert drei Jahre dahin, aber dieses ascetische Leben gefiel zweien seiner Knechte, einem Brüderpaare, nicht. Von Haß und Groll gegen den frommen Mann erfüllt, spaltete ihm, wie er eben auf der Bank von der Arbeit ausruhte und schlummerte, einer derselben das Haupt. Sie entflohen, wurden aber ergriffen, der Mörder entleibte sich selbst, sein Bruder wurde gehängt.

Othpert ließ nun feierlich Trudpert's Leiche in der an Ort und Stelle erbauten Kapelle beisetzen. Im Laufe des 8. Jahrhunderts verfiel und verödete die Niederlassung durch die Zwietracht der Nachfolger Othpert's; 816 aber wurde von einem Nachkommen Othpert's im vierten Glied, von Rambert, der Leichnam Trudpert's erhoben, auf's Neue glänzend beigesetzt, eine prächtige Kirche erbaut und den Aposteln Petrus und Paulus geweiht; viele Wunder geschahen an dem Grab, dem Ziele vieler Wallfahrten. Zwar war Trudpert nicht von einem Heiden und nicht um seines christlichen Glaubens willen ermordet worden, die Gegend, wo er wirkte, war schon dem Christenthum vor seinem Auftreten gewonnen worden, aber mit Rücksicht auf die Reinheit seines Lebens und sein gewaltsames Ende, nahm ihn der Pabst unter die Zahl der Märtyrer auf; von welchem Pabst und in welchem Jahre dieß geschah, ist kaum sicher zu ermitteln. Als sein Todestag wurde der 26. April festgestellt. Das Benediktinerkloster, das seinen Namen trägt, wurde und blieb von hoher Bedeutung für einen weiten Umkreis, den es dem Christenthum und der Cultur zu erobern oder zu erhalten hatte.

Vgl. Mone, Quellensammlung zur badischen Landesgeschichte I, 17—28. Acta SS. ed. Bolland., Tom. III, April, S. 424. Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands II, 48—50. Hefele, Geschichte der Einführung des Christenthums im südwestlichen Deutschland, S. 314—329. Kerler.

Trullanische Synoden heißen zwei Kirchenversammlungen, welche in dem Secretarium des kaiserlichen Palastes zu Constantinopel gehalten worden sind. Dieses Secretarium — ein großer Saal, in welchem der Senat die Sitzungen hielt und manche besondere Feierlichkeiten stattfanden — führte nach dem ovalen Kuppelgewölbe, mit dem es bedeckt war, den Namen *τροῦλλος* (*τροῦλλα*), Trullus, und nach demselben erhielten jene Synoden ihre Bezeichnung. Die eine der genannten Kirchenversammlungen wurde im Jahre 680 vom Kaiser Constantinus Pogonatus berufen und behandelte in achtzehn Sitzungen, mit Ausschluß solcher Fragen, die sich auf die Kirchenverfassung oder Kirchenzucht bezogen, die Beilegung der von den Monotheleten (s. d. Art.) angeregten Streitigkeiten. In den Sitzungen nahmen die Legaten des Pabstes Agatho den ersten Rang ein; ihnen folgten dann der Reihe nach der Patriarch Georgius von Constantinopel, der Legat des Patriarchen von Alexandrien, der Patriarch Makarius von Antiochien, der Legat des Patriarchen von Jerusalem, drei Abgeordnete von der abendländischen Kirche, Abgeordnete von Ravenna und schließlich die erschienenen Bischöfe und Aebte. Gleich in der ersten Sitzung erhoben die päbstlichen Legaten die Anklage der Irrlehre gegen die genannten Patriarchen von Constantinopel und Antiochien, weil diese monotheletisch glaubten und lehrten. Makarius vertheidigte sich gegen die Anklage und recurrirte auf die Glaubensbestimmungen, wie sie von früheren ökumenischen Concilien gegeben worden waren. Zu diesem Zwecke wurden die betreffenden Canones des Concils von Ephesus, in der zweiten Sitzung die des Concils von Chalcedon und in der dritten Sitzung die des fünften Concils zu Constantinopel vorgelesen, während sich die vierte Sitzung, im Gegensatze zur monotheletischen Denkungsart, damit beschäftigte, die

vom Pabste Agatho in der Epistola ad Imperatores ausführlich erörterte Lehre von zwei Willen in Christo und die auf der ersten Lateransynode unter Pabst Martin I. gegen den Monotheletismus gerichteten Erklärungen wieder vorzutragen. Indem dann der Patriarch Makarius in der fünften und sechsten Sitzung seine theologische Ansicht über den Willen und die Willensäußerung in Jesu mit Bezugnahme auf die Aeußerungen älterer Kirchenlehrer wiederholt vertheidigte, die Gesandten des Pabstes aber in der siebenten Sitzung unter gleicher Bezugnahme die vom römischen Stuhle erlassenen Erklärungen vertraten, der Patriarch Georgius von Constantinopel in der achten Sitzung zur römischen Lehre übertrat, eröffnete sich in der neunten Sitzung ein Streit zwischen Macarius und seinen Gegnern über die Gültigkeit der von ihm aus den Schriften der Kirchenlehrer beigebrachten und für ihn zeugenden Beweisstellen, bis endlich die Synode, nachdem sie bereits in der sechzehnten Sitzung über den Pabst Honorius I. das Anathem ausgesprochen hatte, weil derselbe mit dem Patriarchen Sophronius von Jerusalem und dem Patriarchen Sergius von Constantinopel monotheletisch gesinnt war, in der achtzehnten Sitzung für die vom Pabste Agatho in der Epistola ad Imperatores dargelegte Ansicht von zwei Willen und Willensäußerungen in Christo sich erklärte, die Monotheleten anathematisirte und auch über den Pabst Honorius das Anathem wiederholte. Pabst Leo II., der Nachfolger Agatho's, erneuerte das Anathem über Honorius und eben so handelten Leo's Nachfolger bei der Stuhlbesteigung und der Ablegung ihres Glaubensbekenntnisses. Der Patriarch Makarius wurde seiner Würde entsetzt, der Kaiser Constantinus Pogonatus erließ ein strenges Gesetz gegen die Monotheleten, die nun nach Syrien flohen und die Sekte der Maroniten bildeten, der päbstliche Stuhl hatte den Triumph, daß seine Lehre als Norm vom Concil anerkannt worden war, und zwischen der morgen- und abendländischen Kirche war für jetzt die Einheit und Einigkeit auf einige Zeit wieder hergestellt. Die Verurtheilung des Pabstes Honorius als eines Ketzers und Irrgläubigen, ausgesprochen durch ein Concil und durch Päbste, war den Vertretern römischer Maximen freilich höchst unbequem und Baronius erklärte geradezu die Akten des Concils für gefälscht, indem er meinte, daß statt des Namens Honorius der Name des Bischofs Theodorus zu lesen sey, der in die Verdammung der Monotheleten nicht willigen mochte. Dagegen behauptete Bellarmin, daß die Briefe des Honorius unächt oder gefälscht seyen, während Andere wieder meinten, daß Honorius nicht wegen einer Irrlehre oder Ketzerei, sondern wegen seiner Unsorgsamkeit verdammt worden sey. Indeß ist doch von du Pin, Bossuet u. A. die Unzulässigkeit solcher Behauptungen dargethan worden. Vergl. Sacrorum Conciliorum nova et amplissima Collectio ed. Joh. Dominicus Mansi. T. XI. Florent. 1765; das. Epistola Agathonis ad Imp. Pag. 234 sq.; Ch. W. Fr. Walch's Entwurf einer vollständigen Historie der Kirchenversammlungen. Leipz. 1759. S. 432 ff.; ders. Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien rc. 9. Th. Lpz. 1780. S. 317 ff. 387 ff.

Damit aber auch durch eine Kirchenversammlung die Fragen erledigt würden, welche in Betreff der Kirchenverfassung und Kirchenzucht zu erörtern waren, veranstaltete Kaiser Justinian II. eine zweite ökumenische Synode im Trullus zu Constantinopel (im J. 692). Diese Synode sollte also das eben gehaltene sechste und das fünfte ökumenische Concil vervollständigen und ergänzen, sollte mit beiden Concilien nur ein Concil ausmachen und hieß deshalb *συνόδος πενθέκτη* oder Concilium quinisextum. Es stellte zu dem angegebenen Zwecke 102 Canones auf, die aber meist schon bestehende Bestimmungen jetzt als gesetzliche Kirchenverordnungen erklärten, zum Theil auch ältere Canones nur wiederholten. Von den aufgestellten Canones fanden aber sechs entschiedenen Widerspruch beim Stuhle in Rom, nämlich 1) Canon II., der die Zahl von 85 Canones sanktionirte, welchen eine apostolische Autorität zukomme, während die römische Kirche nach Dionysius Exiguus nur 50 solcher Canones anerkannte. Die Synode sanktionirte die Canones der Kirchenversammlungen von Nicäa, Ancyra, Neucäsarea, Gangra, Antiochien, Laodicäa, Constantinopel (im J. 381 u. 394), Ephesus, Chalcedon, Sardica

und Carthago, ferner die Canones der Kirchenlehrer Dionys und Petrus von Alexandrien, Gregorius Thaumaturgus, Athanasius, Basilius des Großen, Gregor von Nyssa und Nazianz, Amphilochius von Iconium, Timotheus und Cyrillus von Alexandrien, Gennadius von Constantinopel, Cyprian und des von demselben gehaltenen Concils. Alle anderen Canones waren durch Canon II. geradezu verboten, viele abendländische Synoden und zugleich alle Verordnungen vom römischen Stuhle geradezu übergangen worden. 2) Canon XIII., welcher mit Beziehung auf Matth. 19, 6., 1 Kor. 7, 27. und Hebr. 13, 4. die Priesterehe gestattete; nur die Eingehung einer zweiten Ehe und mit einer Witwe blieb nach Canon III., die Verheirathung nach der Ordination nach Canon VI. und die Fortsetzung des ehelichen Lebens von Bischöfen nach Canon XII. verboten. 3) Canon XXXVI., welcher dem Patriarchen von Constantinopel den Rang zwar nach dem Pabste anwies, aber ihn an Macht und Fülle der Privilegien diesem gleichstellte, weil Constantinopel die zweite Hauptstadt der Welt sey. Die Synode berief sich für diese Gleichstellung auf frühere Erklärungen ökumenischer Synoden, namentlich auf Canon 3. der zweiten Synode zu Constantinopel vom Jahre 381 und auf Canon 28. des Concils von Chalcedon, den sie wörtlich wiederholte. In derselben Weise wiederholte sie Canon 17. des Chalcedonischen Concils, welcher sich dahin erklärte, daß die jedesmalige Einrichtung eines kirchlichen Sprengels nach der Bestimmung sich richten müßte, die von der obersten weltlichen Macht getroffen würde. 4) Canon LV., welcher das von jeher in der morgenländische Kirche verbotene Fasten am Sonnabend von Neuem untersagte, während es in der abendländischen Kirche längst eingeführt war. 5) Canon LXVII., welcher den Genuß von Ersticktem unter jeder Bedingung verbot, denn das Blut sey die Seele, und wer es genieße, verzehre die Seele. 6) Canon LXXXII., welcher sich gegen den Gebrauch der Lammsbilder aussprach.

Die Legaten des Pabstes Sergius I. erklärten sich zwar durch Unterschrift für die Annahme der aufgestellten Canones, allein der Pabst selbst sah sich gerade durch die angeführten sechs tief verletzt, und schwerlich konnte es ihm entgangen seyn, daß durch diese Canones seine Autorität, die in der ersten Trullanischen Synode einen Triumph gefeiert und sich gehoben hatte, wieder gemindert und paralysirt werden sollte. Sergius verwarf daher die sechs Canones mit aller Entschiedenheit und Festigkeit, selbst als der Kaiser Justinian die Annahme mit Nachdruck von ihm forderte. Eben war Justinian im Begriffe, die Annahme dadurch von ihm zu erzwingen, daß er ihn nach Constantinopel bringen lassen wollte, als eine Empörung in Ravenna ausbrach, die den Kaiser vom Throne stürzte.

Die zweite Trullanische Synode fand daher nur im Morgenlande Anerkennung; hier betrachtete man sie nur als Fortsetzung des ersten Trullanischen Concils und demgemäß wurden ihre Bestimmungen als *κανόνες τῆς ἕκτης συνόδου* bezeichnet, während die abendländische Kirche die Synode als synodus erratica ansah. — Von jetzt an verfeindete sich die morgen- und abendländische Kirche mehr und mehr, und die zweite Trullanische Synode bildete den Anfang zu der späterhin eintretenden großen Spaltung beider Kirchen.

Vergl. Ch. W. Fr. Walch's Entwurf einer vollständigen Historie der Kirchenversammlungen. Lpz. 1759. S. 441 ff. — Ders., Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien &c. 9. Thl. Lpz. 1780. S. 443 ff. — Christl. Kirchengesch. von Joh. Matth. Schröckh. 9. Thl. Lpz. 1794. S. 474 ff. 508 ff. — J. C. Ludw. Gieseler, Lehrbuch der Kirchengesch. I. 2. Bonn 1845. S. 478 ff. **Neudecker.**

Tubal, s. Bd. V. S. 20.

Tubalkain, s. Thubalkain.

Tübinger Schule, ältere. Die Entstehung dieser älteren Tübinger theologischen Schule, welche eine so merkwürdige Stelle einnimmt im Entwicklungsgange der protestantischen Theologie des letzten Jahrhunderts, knüpft sich an den ehrwürdigen Namen Gottlob Christian Storr's, Professor der Theologie in Tübingen. Er ist gebo-

ren den 10. September 1746 zu Stuttgart, wo sein Vater, Johann Christian, Consistorialrath war und Mitglied der Universitätsvisitationsdeputation. Dieser Vater unseres Storr gehörte noch der Joh. Albrecht Bengel'schen Schule an,. war auch ein inniger Verehrer Arndts und Speners, wirkte namentlich auch als ascetischer Schriftsteller im Segen (wie durch sein auch jetzt noch in Würtemberg viel gelesenes, „christliches Hausbuch") und übte durch seine Erziehung einen wesentlichen Einfluß auf die religiöse Gesinnung seines Sohnes aus, so verschieden auch nachher der theologische Standpunkt des Sohnes von dem des Vaters sich gestaltete. Unser Storr erhielt seine philosophische, philologische, mathematische und zuletzt theologische Bildung auf der Universität Tübingen und in dem dortigen evangelischen, theologischen Seminar; seine theologischen Lehrer waren Reuß, Cotta (der Herausgeber und Erweiterer der loci theologici von Gerhard), Sartorius, Clemm; man vergleiche über sie in der Kürze Eisenbach, Beschreibung der Universität Tübingen S. 168 u. f. f. Als eine Eigenthümlichkeit seines Privatstudiums aus dieser Zeit, aus der sich Manches von dem Karakteristischen seines nachherigen Systems und seiner Schriften erkläre, hebt sein Schüler Süskind (Intelligenzblatt zur Haller allgemeinen Literaturzeitung 1805, Nr. 43) das hervor, daß er beim Anfang seines theologischen Studiums sich längere Zeit ausschließend mit der Lektüre des Neuen Testaments beschäftigte. Nach sehr rühmlich bestandener Prüfung machte er zu seiner weiteren Ausbildung in den Jahren 1769—1771 eine literarische Reise durch Deutschland, Holland, England und Frankreich, auf welcher er neben der Benützung der Bibliotheken zu Leyden, Oxford und Paris, die Vorlesungen von zwei der berühmtesten Sprachkenner des vorigen Jahrhunderts, nämlich die hebräischen und arabischen von Schultens, und die griechischen von Valkenaer hörte und daraus für seine philologische Bildung großen Gewinn zog. Als literarische Frucht dieser Reise gab Storr nach seiner Rückkehr in's Vaterland heraus, die für die Kenntniß der philoxenianischen Uebersetzung damals epochemachenden observationes super Novi Testamenti versionibus syriacis, sowie dann später 1775 die Dissertatio de evangeliis arabicis, mit welcher er sein erstes öffentliches Amt als außerordentlicher Professor der Philosophie in Tübingen antrat. Aber schon im Jahre 1777 ging er als außerordentlicher Professor zu der theologischen Fakultät über, womit bald auch noch ein praktisches Kirchenamt sich verband. Im Jahre 1786 rückte er vor in die Stelle eines ordentlichen Professors der Theologie und wurde auch zweiter Superattendent des evangelischen Seminars. In dieser Stellung blieb er, bis er 1797 als Oberhofprediger und Consistorialrath nach Stuttgart berufen wurde, wo er den 17. Januar 1805 starb. Obwohl er auch in diesem letzten praktischen Berufe unter zum Theil schwierigen Verhältnissen eine anerkennenswerthe Wirksamkeit entfaltete, so bildete doch sein Wirken als akademischer Lehrer und seine schriftstellerische Thätigkeit den Glanzpunkt seines Lebens und gab ihm seine in der Geschichte der Theologie hervorragende und epochemachende Bedeutung. Dazu befähigten ihn auch vor Allem seine trefflichen Naturgaben, ein ungewöhnlicher Scharfsinn, eine hervorragende Combinationsgabe, ein sehr treues Gedächtniß, wogegen es ihm freilich an einer lebendigeren Phantasie und eigentlich spekulativem Talente entschieden fehlte. Indem sich mit diesen Gaben nun ein rastloser Fleiß und ein sehr reges, wissenschaftliches Interesse verband, gewann er eine vielseitige Bildung und eine gründliche und umfassende Gelehrsamkeit, und verwerthete diese nicht nur in seinen akademischen Vorlesungen, welche nach dem Urtheil der Zeitgenossen sich auszeichneten „durch ihre Gründlichkeit, ihre logische Ordnung und eine ungemeine Klarheit und Faßlichkeit" (Süskind l. c.), und stets eine große Zahl von Zuhörern um ihn sammelten, sondern er machte seine Kenntnisse und Leistungen auch nutzbringend durch eine sehr fruchtbare schriftstellerische Thätigkeit, welche ihm auch in weiteren Kreisen einen bedeutenden Einfluß verschaffte. Dieses Wirken und dieser Einfluß war aber wesentlich unterstützt und getragen auch durch seine ganze Persönlichkeit, deren hervorragende Züge eine gewissenhafte Frömmigkeit, ein Achtung gebietender sittlicher Ernst gepaart mit gewinnender

Milde und Humanität waren. Sein Schüler Süskind sagt von ihm: „in allen seinen Verhältnissen eine Würde, eine Gravität, eine Strenge in Erfüllung aller seiner Pflichten, die für keinen guten Menschen drückend, keine unschuldige Freude störend, durch keinen Stolz zurückstoßend, sondern mit der heitersten Humanität, mit der zartesten Theilnehmung selbst an Kleinigkeiten in dem Umkreise seiner Verhältnisse, mit der uneigennützigsten Menschenliebe, mit der seltensten Einfachheit und Anspruchslosigkeit verbunden war, — dieß waren die Hauptzüge seines achtungswerthen Karakters." Ja, Süskind sagt sogar von ihm: „er selbst war in seinem Leben der lebendige Ausdruck seines Systems; man könnte jenes Paulinische: ζῇ ἐν ἐμοὶ χριστὸς im prägnanten Sinne auf ihn anwenden, und er bewies durch die That, wie geschickt eine solche positive Christusreligion wie die seinige ist, den Menschen zu veredeln. Denn daß Storr einer der edelsten Menschen, daß sein Karakter einer der vollendetsten war, die man in der Welt findet, darüber ist unter Allen, die ihn kannten, nur Eine Stimme" — Jedenfalls ist es nur aus dem vereinigten Eindruck eines solchen Karakters und solcher wissenschaftlichen Leistungen zu begreifen, wenn auch selbst Viele von Denjenigen, die auf einen ganz entgegengesetzten theologischen Standpunkt sich stellten, nur mit der größten Achtung von einem Manne, wie Storr, geredet haben. Wollen und dürfen wir Fernerstehenden dem begeisterten Lobe, das die Umgebung seiner ganzen Persönlichkeit zollte, auch nichts abbrechen, so können wir uns doch nicht verbergen, daß seine christliche Frömmigkeit nicht sowohl auf großer Tiefe und Innigkeit des religiösen Gefühls beruhte, als auf strengpflichtmäßiger und gewissenhafter Gesinnung, und daher das Unmittelbare, Kernhafte, Lebenswarme etwas vermissen läßt. Wie dieß sich durch den Karakter seines theologischen Systems bestätigt, so insbesondere auch durch seine nachgelassenen Predigten. Ist in diesen auch der große sittliche Ernst und eine gewisse Feinsinnigkeit in Anwendung und Combination der biblischen Aussprüche vollkommen anzuerkennen, so müßte doch die musivische Zusammensetzung der Predigten aus fast lauter Bibelsprüchen und der trockene, beinahe ganz schwunglose Ton der Belehrung und Ermahnung den Beifall, den Storr auch als Prediger gefunden hat, uns fast unbegreiflich erscheinen lassen, wenn wir nicht bedenken würden, wie seine Predigten nur im Widerschein seiner ehrwürdigen, ernst-milden Persönlichkeit diese große Bedeutung im Auge der Zuhörer gewinnen konnten. Wenden wir uns nun aber weiter zu dem, wodurch er sich bei Mit- und Nachwelt vor Allem einen berühmten Namen geschaffen hat, zu seiner Stellung zu der theologischen Wissenschaft, so kann diese mit Recht als eine in ihrer Zeit epochemachende bezeichnet werden. Es war nicht ohne Bedeutung, sagt Baur in seinem Abriß der Geschichte der theologischen Fakultät in Tübingen von 1777 an in Eifert und Klüpfel, Geschichte der Universität Tübingen Bd. II, S. 216, — daß in demselben Jahre, in welchem Storr sein theologisches Lehramt antrat, die Universität ihr drittes Jubelfest feierte und Storr selbst dabei die Würde eines Doktors der Theologie erhielt; denn der Antritt seines theologischen Lehramts war eine neue Epoche der Tübinger Theologie. In Tübingen hatte die namentlich von Brenz und Jakob Andreä begründete lutherische Orthodoxie Würtembergs sich seit dem Ende des 16. durch das ganze 17. Jahrhundert herab in ungebrochener Herrschaft behauptet. In den theologischen Kämpfen dieser Zeit bis gegen die Mitte des 17. Jahrhunderts treten auch die Namen der Tübinger Theologen, Heerbrand, Hohenreffer, Sigwart, Andreas und Lukas Osiander, Thumm und Nicolai, als rüstige Streiter hervor, während fast alle seit dem Ende des 30jährigen Krieges auf dem Katheder sitzenden Theologen völlig unbekannte und ungenannte Größen waren. Eine neue Wendung trat am Anfange des 18. Jahrhunderts mit dem gelehrten Kanzler Johann Wolfgang Jäger ein (1702—1720), welcher, wenn auch noch ein handfester, orthodoxer Polemiker, doch die Neuerung wagte, eine lebendigere Lehrweise zu suchen und sich für diesen Zweck an die coccejanische Methode anzuschließen. Noch mehr machten sich nach ihm der berühmte Kanzler Pfaff (s. den Art.) und Weismann von der orthodoxen Polemik los und suchten die Theologie und ihr Studium

zu vereinfachen und zu beleben, Pfaff mehr im Geiste Calixt's, Weismann im Geiste Speners. Die leibniz-wolff'sche Philosophie, welche anderwärts mit der systematischen Theologie zur Verbesserung ihrer Methode in Verbindung gesetzt wurde, war zwar in Tübingen durch Bilfinger und Canz in tüchtiger Weise vertreten, hat aber hier auf Umgestaltung der Theologie gar keinen wesentlichen Einfluß geübt. Ein Anderes hätte man von der Joh. Albrecht Bengel'schen Schule erwarten sollen, sofern diese ebenso von der orthodoxen Scholastik, wie von der nun herrschend werdenden neologischen Aufklärung sich abwendend, ein Neues zu pflügen suchte durch Vertiefung in den vollen Gehalt der Schrift als eines Ganzen lebensvoller Wahrheit für den ganzen Menschen; aber sie hat sowohl in ihrer einfachen biblisch-realistischen Richtung bei Bengel selbst, Roos, Steinhofer und Andern, als in der biblisch-mystischen oder theosophischen, wie sie Oetinger und seine Schüler der rationalistischen Ausleerung und dem abstrakten Spiritualismus der Zeitphilosophie entgegenstellten, zwar fruchtreiche Keime theologischer Erkenntniß ausgestreut, aber sie hat doch eigentlich keine neue Phase theologischer Wissenschaft geschaffen, welche in die Entwicklung der Zeit eingegriffen und namentlich den desorganisirenden und destruirenden Tendenzen derselben mit Erfolg die Spitze zu bieten vermocht hätte, vielmehr wirkte sie zunächst mehr im Stillen als wohlthätiges Salz zur Erfrischung des religiösen Lebens. Unterdessen hatte aber seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts die theologische Aufklärung, die sogenannte „Neologie" bereits die Uebermacht im Bewußtseyn der Zeit gewonnen, welche nicht nur im orthodoxen Lehrsystem, sondern im positiven Christenthum überhaupt, wie es sich auf die Offenbarung und ihre Urkunde in der Bibel stützte, den Feind des Fortschritts und aller wahren Bildung und Beglückung des Menschengeschlechts bekämpfen zu müssen glaubte. Dieser Zeitbewegung gegenüber mußte sich für Denjenigen, welcher der über das kirchlich-positive System hereingebrochenen Krise nicht alle und jede Berechtigung abzusprechen, noch weniger aber mit ihren Resultaten ohne Weiteres übereinzustimmen vermochte, — die Aufgabe dahinstellen, sich neu zu orientiren und einen Standpunkt zu gewinnen, der das Unveräußerliche der alten Wahrheit dadurch zu retten suchte, daß er sie in eine neue Form kleidete, wie sie den Forderungen einer anders gewordenen Zeit entsprach und sich aus den von ihr zu Tage geförderten neuen Bildungselementen gestalten ließ; eben dieß war es nun, was Storr wollte und suchte. Treffend sagt daher Elwert in Rheinwald's Repertorium Bd. II, 1833, S. 191. von Storr: dort — auf Seiten der alten Theologie war es mehr die Lehrform, der er sich entzog; hier — auf Seiten dessen, was damals die neue Theologie hieß, war es die Denkart und der Inhalt selbst, was ihn abstieß, freilich nicht so, daß er nicht noch in wesentlichen Punkten von beiden abhängig geblieben wäre, von der Lehrform der alten Theologie und dem Lehrinhalte der neueren, und als ob er nicht insbesondere „von den Elementen der modernen Bildung weit tiefer, als er sich dessen selbst bewußt war, durchdrungen gewesen wäre" (Baur). Was nun zuerst die Lehrform betrifft, oder allgemeiner ausgedrückt, den Standpunkt, den Storr in formaler Beziehung einnimmt, so glaubte er nach Aufgebung der orthodoxen Substruktion, ein sicheres und unumstößliches Fundament der Theologie, insbesondere der Dogmatik als Grundwissenschaft damit zu gewinnen, daß er sich einzig und allein auf die Auktorität der göttlichen Offenbarung, sowie sie in den biblischen Urkunden enthalten ist, stellte und aus diesen Urkunden, als der historisch sicheren und göttlich beglaubigten Quelle der christlichen Wahrheit, diese durch grammatisch-historische Exegese und die Operationen des logischen Verstandes ableitete, demgemäß sucht nun Storr vor Allem die Authentie und Integrität der neutestamentlichen Schriften und sofort die Glaubwürdigkeit der apostolischen Schriftsteller (daß sie konnten, wollten, mußten die Wahrheit sagen) auf historisch-kritischem Wege zu begründen, woraus sich ihm zunächst die Thatsache ergibt, daß Christus für sich die Auktorität eines göttlichen Gesandten in specifischem Sinne in Anspruch nahm, eine Thatsache, deren Wahrheit auf der ganzen, sittlich vollkommenen Denk- und Handlungsweise Jesu ruht, „vorzüglich aber bewiesen wird" durch die göttliche

Beglaubigung in den Wundern Jesu. Diese Auktorität Jesu, als des höchsten, göttlich beglaubigten Gesandten Gottes, ist für Storr das Fundament seiner ganzen Theologie; denn aus dieser Auktorität folgt ihm nun die Wahrheit seiner Lehre, folgt ihm weiter die Auktorität der Apostel und die Wahrheit ihrer Lehre, die Theopneustie der apostolischen Schriften und das göttliche Ansehen und die Theopneustie der alttestamentlichen Schriften, „als den von göttlich beglaubigten Männern gebilligten Schriften;“ mit diesem Beweise der göttlichen Auktorität und Glaubwürdigkeit der alttestamentlichen und neutestamentlichen Schriften ist schließlich gegeben, daß diese als Norm der Lehre und des Glaubens aufzunehmen und anzuerkennen sind. Diese apologetische Fundamentirung Storrs weicht ebensowohl in dem, was sie beweisen will, als in dem, wie sie beweist, karakteristisch vom orthodoxen Systeme ab. War für dieses das göttliche Wort als aus göttlicher Inspiration geflossen, der vor Allem festzustellende Fundamentalbegriff, und der Begriff der Offenbarung so gewissermaßen von dem der Inspiration absorbirt, so trennen sich für Storr die Begriffe der Offenbarung und der Schrift als der inspirirten Urkunde derselben. Im orthodoxen System war das Wort Gottes nicht sowohl und nicht zuerst Quelle religiöser Wahrheit, sondern Regel und Richtschnur und principium cognoscendi, wie sie ja auch wesentlich Gnadenmittel ist und die Theologie habitus supernaturalis artibus nostris quidem sed per vires gratiae et operationem spiritus sancti acquisitus (Baier), woraus folgt, daß die Glaubenslehre nicht nur zu Stande kommt durch Sammlung und Verknüpfung der Aussprüche der Schrift. Für Storr dagegen ist die Schrift im strengsten Sinne die Quelle und so zu sagen das Gesetzbuch der göttlichen Lehre, und dies ist auch das Karakteristische des Supernaturalismus seiner ganzen Schule. Aber auch das Beweisverfahren ist wesentlich verschieden; während nach der Anschauung des orthodoxen Systems alle äußere und historische Argumente, auch Wunder und Weissagungen nur fides humana begründen, und nur das testimonium spiritus sancti die volle Ueberzeugung von der Inspiration der Schrift gewährt, die fides divina, sucht der Storr'sche Supernaturalismus seine Hauptstärke eben in diesem äußeren empirisch-historischem Beweisverfahren, so sehr, daß er Bedenken trägt, „aus dem wohlthätigen Einfluß des Inhalts der christlichen Lehre auf das Gemüth allein schon auf die besondere Veranstaltung Gottes in der Offenbarung zu schließen, quia veremur ut haec ratio satis plana ac evidens fieri possit.” Dieß hängt mit seiner intellektualistischen Fassung des Religions- und Offenbarungsbegriffs überhaupt zusammen, welche im Christenthum vor Allem nur Lehre, nicht ebenso wesentlich eine neue Lebensschöpfung findet und entspringt zuletzt aus einem gewissen Pelagianismus des abstrakten Verstandes, der das eigenthümliche Wesen des Christenthums verkennend, seine Wahrheit andemonstriren und äußerlich historisch begründen zu können meint. Wenn dieser Intellektualismus und Pelagianismus des abstrakten Verstandes auch gewissermaßen eine Erbschaft der Orthodoxie war, d. h. freilich nicht ihres Geistes, sondern ihres Wesens, wie es geschichtlich geworden war, so bildete er doch noch vielmehr einen Grundzug des Geistes der Zeit, welcher Storr angehörte, und beherrschte auch ihn in seinem wissenschaftlichen Verfahren, obgleich nur der Eindruck, den er immerhin vom wahren Wesen des Christenthums empfangen hatte und sein größerer, sittlicher Ernst ihn mit denselben Mitteln das positive Christenthum vertheidigen ließen, mit welchen die Neologie es bekämpfte. Indem aber Storr die Auktorität Christi als des göttlichen Gesandten und mit ihr die Auktorität der biblischen Urkunden festgestellt hat, glaubt er damit auch schon die Wahrheit vollkommen gesichert zu haben und einer inneren Begründung derselben aus Vernunft und Erfahrung nicht mehr zu bedürfen; man vergleiche seine ganz bezeichnende Aeußerung in dieser Richtung in seiner doctrinae christianae pars theoretia, §. 15, sechste Anmerkung: „Die Glaubwürdigkeit dessen, was in der heiligen Schrift gelehrt wird, hängt von dem Ansehen ihres Zeugnisses ab. Und wenngleich hiebei die Uebereinstimmung anderer Gründe (aus der Vernunft und Erfahrung) für die Lehren der heiligen Schrift mit dem göttlichen Zeugniß erwünscht ist, so ist es

doch nicht nothwendig, daß jede Lehre durch nothwendige Vernunftgesetze und Gründe aus der Natur der Sache bestätigt werde. Denn auch beim Mangel solcher Gründe handeln wir doch vernünftig, wenn wir diese oder jene Lehre bloß auf die Auktorität der Schrift annehmen, und zwar ebenso vernünftig, als jeder der auf Aussagen glaubwürdiger Zeugen das annimmt, was er aus andern Gründen nicht erweisen kann." Man kann das lediglich formale Auktoritätsprincip und die vollkommene Uebervernünftigkeit der christlichen Wahrheit, eben darum auch den nur instrumentalen Vernunftgebrauch kaum schroffer hinstellen. Wenn gleich auch dieß nur eine Nachwirkung des orthodoxen Standpunktes ist, so ist es aber auch nur das Phlegma desselben, nicht sein Geist, und wenn es bei jenem doch durch die schärfer und strenger gefaßten Prämissen gewissermaßen erträglicher wird, so erscheint es dagegen bei Storr, eben weil die Prämissen abgeschwächt sind, um so härter und unerträglicher. Storr sah sich nun freilich auch veranlaßt, diesen seinen Offenbarungs- und Auktoritätsstandpunkt zu vertheidigen, gegenüber von einer Philosophie, welche die bisherigen, oft so oberflächlichen und tumultuarischen Anfechtungen des Offenbarungsbegriffs und Auktoritätsgrundsatzes vertiefte und verschärfte, indem sie den Rationalismus so zu sagen auf das Princip brachte, nämlich der Kant'schen. Aber der sceptische Karakter des subjektiven Idealismus und seine Scheidung der theoretischen und praktischen Vernunft, sowie die ganze Halbheit, Zweideutigkeit und Inconsequenz, mit welcher Kant selbst in seiner Schrift: die Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft, den Offenbarungsbegriff behandelte, kurz, gerade die sterbliche, unvollkommene Seite der Kant'schen Philosophie, wie sie vorlag, im Unterschiede von ihrer wahren Idee und Consequenz, gab einem so scharfsinnigen Kopfe, wie Storr, die erwünschte Gelegenheit, davon Gewinn zu ziehen für die Berechtigung des Standpunkts, auf den er sich stellen zu müssen und zu können meinte. Storr läßt sich daher „die Degradation der theoretischen Vernunft sehr gerne gefallen," verwerthet sie aber dann unmittelbar zu Gunsten des Offenbarungsprincips (Baur). Ist nun aber theoretisch über die Möglichkeit einer Offenbarung und ihres übernatürlichen Inhaltes nicht abzusprechen, so kann es sich nur fragen, ob die biblischen Lehren von der praktischen Vernunft aus und ihren moralischen Gründen zu bestreiten sind. Dann aber kommt es weiter darauf an, wie Storr auseinandersetzt, ob die moralischen Sätze richtig sind und ob aus ihnen auch richtig weiter geschlossen wird; dieß in seinen annotationes theologicae ad philosophicam Kantii de religione doctrinam, 1793, welche Kant in der zweiten Ausgabe der Schrift: Religion innerhalb ꝛc. rühmlich anerkannte aber nicht beantwortete. Aber so richtig diese Argumentationen auch im unmittelbaren Gegensatz gegen den Wortlaut der Kant'schen Aufstellungen seyn mochten, so wenig treffen sie den eigentlichen Geist und die wahre Consequenz des Kantianismus, noch weniger aber genügten sie, an sich betrachtet, um dem Offenbarungsbegriff ein wirklich wissenschaftliches Fundament zu geben; denn was heißt das am Ende anders, als den Offenbarungsbegriff lediglich hinter den Schild des philosophischen Scepticismus flüchten, oder es ist, wie Erdmann in seinen Vorlesungen über Glauben und Wissen ganz richtig gesagt hat, nichts anders als Dogmatismus, gepfropft auf den Standpunkt des Nichtwissens. Es war damit auch bereits der Ton angeschlagen, in welchem nun fortan die Storr'sche Schule und mit ihr verwandte Theologen das Thema von der Realität der Offenbarung abspielten, nämlich sie wesentlich vom teleologischen Gesichtspunkte, von praktisch-religiösen Postulaten aus, zu begründen. Wenn nun auch dieß immerhin eine wohlberechtigte Seite der Sache ist, so ist doch klar, daß eine wissenschaftliche Begründung des Offenbarungsbegriffs nur dadurch gewonnen wird, daß auch die aitiologische Möglichkeit, beziehungsweise die Nothwendigkeit der Offenbarung festgestellt wird, daher schon Schelling in der Abhandlung: über Offenbarung und Volksunterricht im Fichte-Niethammer'schen Journale gegen jene Rechtfertigung der Offenbarung nur vom praktischen Postulate aus scharf, aber wahr sagte: man kann die Vertheidiger des Offenbarungsbegriffs zwingen, diesen Begriff aus den Schlupfwinkeln der praktischen Postulate in das

freie, offene Feld der Naturbegriffe zu ziehen und seine Realität auf die theoretische Probe bringen zu lassen, welche Probe freilich für Schelling von seinen damaligen Fichte-schen Prämissen aus, dahin ausfällt, daß der Begriff inconstruktibel, also unvernünftig sey. Storr selbst begnügt sich für seine Person, Kant gegenüber, wenigstens die Möglichkeit der Offenbarung herauszuschlagen, und führt den positiven Beweis für ihre Realität, seinem Standpunkte gemäß, rein biblisch-historisch. Auf den materiellen Inhalt der Kant'schen Religionsphilosophie läßt Storr in seiner Kritik sich nur so weit ein, als er der Kant'schen Lostrennung der Moral von der Religion und der Unterordnung dieser unter jene als Vehikel der letztern gegenüber, die Religion als das wesentliche Fundament der Religion nachzuweisen sucht, wofür er gegen Kant seinen Begriff von Glückseligkeit zur festeren Anknüpfung der Moral an die Religion, als das Vertrauen auf den Vergelter verwendet. Daran ließ sich nun auch, im Gegensatze zu Kant's Bekämpfung des Statutarischen und Positiven in der Religion eine Rechtfertigung desselben insofern anknüpfen, als man glaubte, zeigen zu können, daß eben auch der positive Inhalt einer historisch gegebenen Religion eben auch wesentlich dazu diene, die moralische Gesinnung zu beleben und zu stärken. Diesen Faden haben aber Storrs unmittelbare Schüler noch weiter ausgesponnen und auch für den Inhalt der Religion einen Gewinn daraus zu ziehen gesucht, während Storr grundsätzlich alle philosophische Begründung aus seiner Dogmatik ausschloß, und nur insofern könnte man sagen, daß Etwas vom Kant'schen Geiste auch an ihm sich verspüren lasse, als er es liebt, an den Dogmen immer auch die moralisch-praktische Seite herauszukehren und ein entschiedenes Gewicht auf das eigene, sittliche Thun des Menschen zu legen. Zunächst aber wollte und sollte die christliche Glaubens- und Sittenlehre nach Storr lediglich nichts weiter seyn, als eine Zusammenstellung und logische Verknüpfung der Resultate der Exegese. Was nun aber diese Storr'sche Exegese, wenn wir sie vorerst für sich betrachten, betrifft, so ist ihr Wesen und eigenthümlicher Karakter bereits in meinem Artikel über die Hermeneutik gezeichnet worden, und hier, in Beziehung auf Storr, persönlich noch zu sagen, daß er, wie wenige andere seiner Zeitgenossen, im Besitze aller der für die Auslegung der Bibel erforderlichen geistigen Hülfsmittel war, welche und wie sie jene Zeit darbot, und sie mit ebenso viel Scharfsinn als Ausdauer verwendete, mögen nun auch jene Hülfsmittel uns von einem fortgeschrittenen, sprachwissenschaftlichen Standpunkte aus, als noch sehr unvollkommen erscheinen, und mögen wir noch viel weniger die Art und Weise ihrer Verwendung, das Willkürliche, Gezwungene, Kleinliche des ganzen exegetischen Verfahrens billigen können und dafür uns weit nicht genügend entschädigt finden durch das Einzelne Feine und Treffende, das die Treue im Kleinen gleichwohl zu Tage förderte und durch die oft glückliche Aufdeckung der Blößen und Schwächen des exegetischen Princips und Verfahrens der rationalistischen Gegner. Storr bekämpfte nämlich die Akkomodationshypothese, welche von Semler, Teller und Andern in so weiter Ausdehnung auf die Erklärung der neutestamentlichen Schriften angewendet wurde, fortwährend mit aller Energie (vgl. bes. die Dissertatio de sensu historico und die Vorrede zu seiner Dogmatik). Wenn er nun aber dabei auch das Moralisch-Bedenkliche dieses Grundsatzes und die historische Willkür und Ungründlichkeit in seiner Anwendung trefflich hervorzuheben und dagegen die volle Consequenz des supranaturalistischen Princips und den gegebenen exegetischen Thatbestand nicht ohne Geschick und Scharfsinn in's Licht zu stellen wußte, so war doch der Gewinn für die Ermittlung des Schriftinhaltes darum weniger erfolgreich, weil Storr zu wenig wahren geschichtlichen Sinn und zu wenig dogmatische Unbefangenheit besaß, um die allmähliche Entwicklung der Schriftwahrheit selbst genügend zu erkennen und zwischen der Lehrform und dem Lehrinhalte zu unterscheiden; daher war das, was er seinen Gegnern gegenüberstellte, doch nur das künstliche, ja peinliche Bemühen, alle Unterschiede, Ungleichheiten und Widersprüche möglichst auszugleichen und überhaupt alles das wegzuschaffen, was mit einer in sich völlig gleichen und einstimmigen Lehre zu streiten schien, wie sie durch die göttliche Auktorität der Schrift ge-

forbert seyn sollte. Damit sind wir nun auch auf das dogmatische Verfahren selbst bei Storr geführt und die Art, wie es sich an sein exegetisches anschloß. Die christliche Glaubens- und Sittenlehre Storrs soll und will, wie gesagt, nichts weiter seyn, als Zusammenfassung und Verknüpfung der Resultate der Exegese, und das ist sie nun auch wirklich in der Art, daß sie eigentlich aus einzelnen Bibelstellen aus allen Theilen des alt- und neutestamentlichen Kanons atomistisch zusammengesetzt ist und so „das starre Gepräge einer (dazu nicht künstlerisch, sondern nur künstlich zusammengesetzten) Mosaikarbeit an sich trägt“ (Baur), bei welcher man mit Recht das als Grundmangel bezeichnet hat, daß gerade eine Theologie, die nur eine biblische seyn will, wieder nichts weniger ist, als eine biblische, d. h. keine Ahnung verräth von dem Organismus der Schrift, von ihrer lebendigen Gliederung in verschiedene Stufen, Grundformen, und einer damit gesetzten genetischen Entfaltung der biblischen Wahrheit, so daß es für ihn, wie Baur weiter sagt, nicht Schriften des Kanon, sondern nur Stellen der Schrift gibt, von welchen jede, die eine wie die andere, dieselbe Beweiskraft hat; es ist ähnlich, wie in der Botanik, ein künstliches System, und nicht das natürliche, ein äußerlicher Schematismus der Schriftwahrheit, aber keine Physiologie derselben. Dieß hängt aber auch wesentlich damit zusammen, daß das Einzelne des dogmatischen Inhalts nur durch eine formale Einheit zusammengehalten ist, die Auktorität des Schriftwortes, nicht aber durch eine materiale, durch eine dogmatische Grundanschauung oder durch eine Schriftidee, welche als das organisirende Princip dem Einzelnen erst seinen wesentlichen Halt und seine wahre Bedeutung gibt. Sein Schüler Süskind sagt nun freilich (Hallische Literatur-Zeitung a. a. O.): „von der Idee eines ererbten moralischen Verfalls ausgehend, war ihm die Idee der Restitution des Menschengeschlechts durch Christus gleichsam der Centralpunkt seiner Dogmatik, von welchem aus die Lehre von der Sündenvergebung durch Christi Tod, von einer Begnadigung, welche eine, die eigene moralische Würdigkeit der Menschen übersteigende Seligkeit begründe, sowie die Lehre von den Gnadenwirkungen ꝛc. ausgingen, wodurch er dem orthodoxen System die schönste Seite abzugewinnen suchte. Beinahe keine der Lehren des Systems blieb ohne eigene Modifikationen, durch welche sein Scharfsinn gewisse krasse Vorstellungen (z. B. von drei eigentlichen Personen in der Gottheit, von einer physischen Präsens des Leibes und Blutes Christi als solchen im Abendmahl u. s. w.) zu entfernen, das Wesentliche der Lehren dennoch zu retten und mit seinen philosophischen Principien zu vereinigen, alles aber unter sich zu einem so wohlgeordneten, organischen Ganzen zu combiniren wußte, daß für einen systematischen Kopf das Studium seines Systems schon in formaler Hinsicht die anziehendste Beschäftigung seyn muß. Dabei wußte er, mit der ihm eigenthümlichen Feinheit des Geistes, verbunden mit seinem warmen Interesse für praktische Religion und Moralität, allen jenen theoretischen Lehren und selbst den subtileren Bestimmungen derselben, eine praktische, religiös-moralische Beziehung zu geben, durch welche er sein System dem religiösen und moralischen Menschen nicht weniger, als dem spekulirenden, interessant zu machen verstand.“ In dieses bewundernde Lob wird wohl schwerlich jetzt mehr Jemand einzustimmen vermögen, und es läßt sich auch aus der Art, wie dieses Lob ausgesprochen wird, unmittelbar zeigen, warum man in dieses Lob nicht wohl einstimmen kann. Die alte Dogmatik hatte, möchten wir mit Baur sagen, ihre Einheit und ihr Lebensprincip im kirchlichen Gesammtbewußtseyn, von welchem alles, was zu ihrem Inhalte gehörte, getragen wurde; indem aber der Storr'schen Theologie dieses Bewußtseyn entschwunden war, hatte sie überhaupt nichts, was sie an die Stelle desselben hätte setzen können; es fehlt ihr an einer lebendigen, das Ganze zur Einheit verknüpfenden Grundanschauung. In jener allgemeinen Grundidee des moralischen Verfalls und der Restitution durch Christus, bleibt Storr freilich dem orthodoxen System verwandt, wie hätte auch sonst sein System den Anspruch irgend erheben können, auf das Bibelwort aufgebaut zu seyn? aber er wich nicht eben nur in der Lehrform und „in gewissen krassen Vorstellungen“ vom orthodoxen Systeme ab, sondern von seinem Geiste und seiner vollen

Consequenz, worin dasselbe bei aller Unvollkommenheit seinen innern Halt und seine Stärke hatte, und brachte an allen Hauptlehren solche „eigene", d. h. wesentliche Modificationen an, daß dadurch auch der volle biblische Gehalt abgeschwächt und ausgebeint wurde. Es ist bei Storr nicht eine Reinigung und Fortbildung des Dogma's vor Allem durch ein tieferes Schöpfen aus der Schrift selbst heraus, sondern ein modificirendes Zurechtmachen nach „seinen philosophischen Principien," d. h. genauer nach dem moralisch-praktischen Standpunkte, wie er im Zeitgeiste lag und insbesondere durch Kant seine philosophische Begründung erhielt; theologisch ausgedrückt ist es eine Simplicifirung und Moderirung des Dogma's von einem semipelagianischen Standpunkte aus, welche ganz erinnert an den vorkant'schen, sogenannten theologischen „Moderantismus" eines Döderlein, Morus und Anderer, und weiter zurück auch an den Arminianismus, und als solche gerade das Gegentheil von dem erreicht, was Süskind meint, nämlich ebenso das tiefere religiöse, als das spekulative Interesse zu befriedigen. Ebenso wenig bekommt man vom Ganzen seiner Dogmatik wirklich den Eindruck „eines wohlgeordneten, organischen Ganzen", weil der organisirende Mittelpunkt des orthodoxen Systems, der Grundgegensatz von Sünde und Gnade, durch die desorganisirende, pelagianische Abstumpfung seine durchgreifende und beherrschende Bedeutung verliert. Diese seine pelagianische Desorganisation des Dogma's zeigt sich nämlich darin, daß der Glaube zwar immerhin noch Vertrauen auf die Gnade Gottes seyn soll, als solches aber ganz in die eigene Kraft des Menschen gestellt wird, und daß diesem Glauben, sofern er die äußerlich verkündigte Vergebung der Sünden anerkennt, unmittelbar „der wohlthätige Einfluß zugeschrieben wird, unser Herz und Leben zu bessern" („die zuversichtliche Erwartung einer so großen Seligkeit durch Christus muß dem Geiste einen solchen hohen Sinn einflößen, daß er es unter der Würde des Christen achtet, ein Sklave der Sünde zu seyn und nur ein eifriges Bestreben nach Heiligkeit mit dieser erhabenen Bestimmung vereinbar findet"), und daß endlich die Gnadenwirkungen des heiligen Geistes, die allerdings von Storr noch als etwas Besonderes von der moralischen Wirkung der Lehre unterschieden werden, nur gleichsam hintennach als unterstützendes Moment dazu kommen. Was ist noch vom Geiste des orthodoxen Systems, was noch vom eigentlichen Sinne der Schriftlehre übrig, wenn der Glaube so statt zuerst und wesentlich die göttlich zubereitete Empfänglichkeit für die wiedergebärende Gnade zu seyn, geradezu in ein selbstthätiges, sittliches Verhalten verwandelt wird und der heilige Geist so zu sagen vom Centrum, in welchem er als das Princip der ganzen Heilsaneignung herrscht, hinweg auf die Peripherie hinausgedrängt wird, als ein das eigene, menschliche Thun nur unterstützender und vollendender Faktor. Es würde zu weit führen, wenn wir auch noch an andern Hauptdogmen diese Methode der Abstumpfung und Zurechtmachung nachweisen wollten; es sey daher nur noch erinnert an die höchst karakteristische Auffassung der Lehre vom Versöhnungswerke und der Person Christi. Die Storr'sche Theorie von der Versöhnung ist ein merkwürdiges Amalgam der Theorie des Hugo Grotius vom Tode Christi als Strafexempel und der Anselm'schen Theorie von der Erwerbung und äußerlichen Uebertragung eines Verdienstes durch Christus auf die Menschen, und verknüpft die ganze Willkür und Aeußerlichkeit beider Theorien miteinander (vgl. Baur, Gesch. der Versöhnungslehre). Weiter spricht sich der rein biblische und verständige Supranaturalismus Storr's ganz bezeichnend in der Behandlung des Dogma's von der Person Christi aus; er hält alle wesentliche Bestimmungen der Kirchenlehre über die Gottheit Christi fest, sofern er sie auch für biblisch begründet hält; indem er aber der communicatio idiomatum so viel als ganz aus dem Wege geht, tritt eigentlich die Idee einer wahren Menschwerdung des λόγος und einer persönlichen Einheit des präexistenten λόγος mit dem Menschen Jesus gar nicht recht heraus, und macht die Darstellung den Eindruck, daß der λόγος die „excelsior natura" nicht persönlich eins mit Jesus war, sondern nur das ihn von Außen her bestimmende („afficit"), und sustentirende Princip, womit sich Storr, ohne freilich es zu wollen, sich einer samosatenische Anschauung von

der Person Christi annähert, wie sie damals auch sonst vorhanden war. Das Bemühen Storr's, dem orthodoxen System so im Einzelnen, wenn auch nicht die schönste Seite, wie sich Süskind ausdrückt, so doch wenigstens diejenige abzugewinnen, die es dem so wesentlich veränderten Zeitgeist noch plausibel erscheinen lassen sollte, und das Bestreben, das zu „Rettende“ den destruktiven Angriffen der Neologie gegenüber, möglichst mit dem Schilde der Auktorität des Bibelwortes zu decken, die Strenge sofort, mit der dieses Auktoritätsprincip geltend gemacht wurde, im Bunde mit der sich selbst täuschenden Willkür, welche den biblischen Text der subjektiven Anschauungsweise möglichst zurecht macht — dieß Alles erzeugt ein gewisses haltungsloses, unsicheres, zweideutiges Wesen, und gibt seiner Theologie einen unlebendigen und unfreien Karakter, welcher uns kalt läßt, ja zurückstößt, während viele seiner Zeitgenossen darin das Höchste fanden, und zwar darum, weil es doch unzerstörbare Wahrheiten sind, welche, wenn auch in verkümmerter Gestalt, hier vertheidigt wurden, und weil diese unvollkommene wissenschaftliche Form gleichsam verdeckt und neutralisirt wurde durch die ganze achtunggebietende, edle Persönlichkeit ihres Urhebers, welche wie eine lebendige Apologie des Christenthums wirkte. Das dogmatische System Storr's ist niedergelegt insbesondere in seiner letzten Hauptschrift: doctrinae christianae pars theoretica e sacris litteris repetita 1793, deutsch übersetzt und mit Zusätzen aus Storr's übrigen Schriften und denen anderer Theologen versehen, von seinem Schüler, Karl Christian Flatt, 1803; in zweiter Ausgabe ist nur der erste Band noch erschienen, der zweite nicht. Dieses Werk ist in Würtemberg durch landesherrliche Verordnung als Lehrbuch der Landesdogmatik förmlich eingeführt, den Zöglingen des evangelischen Seminars in die Hand gegeben, und bei ihren wissenschaftlichen Uebungen, sowie bei den jährlichen Diöcesandisputationen der Geistlichkeit noch mehrere Jahrzehnte dieses Jahrhunderts hindurch zu Grunde gelegt worden. Weiter sind für die Kenntniß des dogmatischen Systems Storr's wichtig die beiden Dissertationen de spiritus sancti in mentibus nostris efficacia, 1777 und die Abhandlung über die Gnadenwirkungen, 1799, sodann der zweite Theil seiner Erläuterung des Briefs an die Hebräer, der eine Abhandlung über den Zweck des Todes Jesu enthält, sich aber auch über die meisten andern Hauptlehren des Christenthums ausbreitet; weiter enthält die Schrift über den Zweck des Evangeliums und der Briefe Johannis, eine Vertheidigung der Gottheit Christi; endlich beziehen sich auch mehrere Abhandlungen im Flatt'schen Magazin und einige besonders erschienenen Dissertationen auf das Gebiet der Dogmatik. Von den exegetisch-kritischen Schriften Storr's sind die wichtigsten: die neue Apologie der Offenbarung Johannis, 1783, über den Zweck der evangelischen Geschichte in dem Briefe Johannis, 1786 und die Erläuterung des Briefs an die Hebräer, 1789. Die erste Schrift ist eine für ihre Zeit sehr gründliche und unbefangene Vertheidigung der Aechtheit der Apokalypse, welche sich nicht durch die Abneigung gegen den Inhalt des Buches (wie sie damals so verbreitet war) zu einem nachtheiligen Urtheil über den Ursprung bestimmen lassen wollte. In der zweiten der genannten Schriften über den Zweck der evangelischen Geschichte und Briefe des Johannes, faßt Storr das schwierige Problem der ganzen Evangelienkritik mit ebenso viel kritischem Scharfsinn, als Umsicht an, um durch Vergleichung mit den andern Evangelien die Stellung und Zweck des Johannesevangeliums auszumitteln. Auch Baur sagt: wie man auch über den materiellen Werth seiner Resultate urtheilen möge (man vergleiche darüber das strenge Urtheil Baur's in seinen kritischen Untersuchungen über die Evangelien, S. 13 ff.), anerkannt muß doch werden, daß das kritische Verständniß des johanneischen Evangeliums durch die Storr'sche Schrift einen großen Fortschritt gemacht hat; dieß besonders darum, weil er erkannte, daß man von der Einheit und durchgreifenden Eigenthümlichkeit des Ganzen ausgehen müsse, um das Einzelne in's rechte Licht zu stellen. Wenn man aus dieser Schrift den Eindruck bekommen möchte, daß Storr's Virtuosität doch eigentlich mehr die historisch-kritische, als die dogmatische ist, so wird diese günstige Meinung wesentlich herabgestimmt durch die dritte der genannten exegetisch-kritischen

Schriften, seine Erläuterung des Hebräerbriefs. So sehr zeigt sich Storr hier gebunden von der Strenge seines Autoritätsprincips, so unfähig die inneren Unterschiede im Kanon zu erkennen und jedenfalls sie in ihrer vollen Bedeutung und Tragweite anzuerkennen, daß er es als einer der letzten unternimmt, durch die künstlichsten Combinationen dem Paulus die Urheberschaft zu retten; dagegen ist die Exegese, wenn auch nicht sehr tiefgehend und im Einzelnen von Künstlichkeit nicht frei, doch verhältnißmäßig einfach. Auch sonst hat Storr noch mancherlei Beiträge zur Schriftauslegung geliefert, von welchen die bedeutendsten in seinen opuscula academica, 3 Bände, gesammelt sind. Schließlich ist auch noch hinzuweisen auf seinen Beitrag zur hebräischen Grammatik in den observationes ad analogiam et syntaxin hebraicam pertinentes, Tübingen 1779, von welchen Oehler (Schmid, pädag. Encykl. Bd. III, S. 368) sagt: sie dürfen insofern immerhin mit Ehren genannt werden, als dieselben geeignet waren, die Forderung einer geistigen Durchdringung des Sprachmaterials zum Bewußtseyn zu bringen, so verfehlt hier auch ein reiches Maß von Scharfsinn verwendet erscheine. Ueber die Schriften Storr's vergleiche man das Verzeichniß im zweiten Band seiner nachgelassenen Predigten, denen auch ein Lebensabriß und eine von Süskind und Flatt verfaßte Karakteristik Storr's beigegeben ist.

Die Schule Storr's, zu der wir weiter gehen, wird im engeren Sinne gebildet von Joh. Friedrich Flatt, Friedrich Gottlieb Süskind, Karl Christian Flatt, welche alle unmittelbare Schüler Storr's und seine Nachfolger theilweise noch Collegen in der theologischen Fakultät waren. Joh. Friedrich Flatt war geboren den 20. Febr. 1759 in Tübingen und vollendete hier als Zögling des evangelischen Seminars seine Studien, die neben der Philosophie und Theologie auch auf Mathematik sich bezogen. Von einer gelehrten Reise in den Jahren 1784 und 1785, während welcher er sich größtentheils in Göttingen aufhielt, wo damals Spittler und Planck lehrten, kehrte er als neu ernannter Professor der Philosophie nach Tübingen zurück und warf sich hier dann mit allem Eifer auf das Studium der Kant'schen Philosophie, über welche er auch die ersten Vorlesungen auf der Universität Tübingen hielt. Früchte dieser seiner Beschäftigung mit der Philosophie waren: die fragmentarischen Beiträge zur Bestimmung und Deduction des Begriffs und Grundsatzes der Causalität und zur Grundlegung der natürlichen Theologie, in Beziehung auf die Kant'sche Philosophie 1789 und die observationes quaedam ad comparandam Kantianam disciplinam cum christiana doctrina pertinentes, 1792. Uebrigens setzte er daneben während dieser Zeit die Theologie keineswegs bei Seite, was er besonders bewies in der Beantwortung der von Göttingen aus gestellten Preisaufgabe: commentatio in qua symbolica ecclesiae nostrae de Deitate Christi sententia probatur et vindicatur, 1788, aber auch in den „Beiträgen zur christlichen Dogmatik und Moral und zur Geschichte derselben," 1792, in welchen die Bemerkungen über Socins Philosophie und Theologie, nach ihrem Verhältniß zur praktischen Vernunft betrachtet, von eindringendem Verständniß zeugen. Im Jahre 1792 in die theologische Fakultät versetzt, las er zunächst über die christliche Sittenlehre, als sein Hauptfach, daneben auch über neutestamentliche Exegese und anderes, und nur für kurze Zeit, nach Storr's Abgang, über die Dogmatik. Vom Jahre 1796 an gab er das „Magazin für Dogmatik und Moral" heraus, das später vom Jahre 1803 an Süskind redigirte; es sind darin auch mehrere Abhandlungen ethischen, dogmatischen und exegetischen Inhaltes von ihm enthalten. Sein akademisches Wirken setzte er fort bis in's Jahr 1821, in welchem er am 24. November starb. Nach seinem Tode sind seine Vorlesungen über die christliche Sittenlehre (von Steudel 1823) und über die paulinischen Briefe (von Hoffmann und Kling seit 1820) aus seinen Manuskripten und Collegienheften herausgegeben worden. Diese Schriften sind ein Beweis, daß es ihm nicht an Scharfsinn, Gelehrsamkeit und vielseitigem wissenschaftlichen Interesse fehlte, wenn er auch seinen Lehrer Storr hierin nicht erreichte. Die große Gewissenhaftigkeit und Sorgfalt, mit welcher er seine wissenschaftlichen Untersuchungen

anstellte und insbesondere auch seine akademische Vorlesungen behandelte, wurden nun aber bei zunehmenden Jahren bei ihm unter dem Druck körperlicher Leiden und Gebrechen zu einer Aengstlichkeit, Skrupulosität und Schwerfälligkeit, die, wie sein Bruder, Karl Christian Flatt, in seinem Lebensabrisse sagt, ihn auch das Leichteste nur mit einer gewissen Anstrengung thun ließ, und insbesondere jetzt auch seine literarische Thätigkeit hemmte und seinen Vorlesungen die frische, lebendige und freie Bewegung raubte. Auch die natürliche Heiterkeit und Lebhaftigkeit seines Wesens, mit der jedoch, wie sein Bruder sagt, auch eine gewisse Reizbarkeit des Temperaments verbunden war, wich in Folge jener körperlichen Leiden und mancher schmerzlichen Verluste in seinem Familienleben einer gewissen Verdüsterung und einem von der Außenwelt sich abschließenden Ernste, obwohl sein wahrhaft christlich frommer Sinn und sein festes Gottvertrauen dieß wieder milderte und ihn zu ausharrender Geduld stärkte. Man vergleiche über ihn die Skizze von seinem Bruder: „Einige Züge von dem Bilde des verewigten Dr. Joh. Friedrich Flatt u. s. w.“, die seinen „Vorlesungen über die christliche Moral“ vorangestellt ist und welcher auch eine Angabe seiner Schriften angehängt ist.

Eine ziemlich verschieden angelegte Persönlichkeit war der College Flatt's, Fr. Gottlieb Süskind. Geboren 17. Febr. 1767 zu Neustadt a. d. Linde, absolvirte er seine theologischen Studien gleichfalls im evangelischen Seminar in Tübingen, machte gelehrte Reisen und wurde 1795 zuerst als Diakonus in Urach angestellt; von da als Professor der Theologie 1798 nach Tübingen berufen, war er der Nachfolger Storr's auf dem Lehrstuhl der Dogmatik, trat aber schon im J. 1805 an die Stelle Storr's als Oberhofprediger und Consistorialrath in Stuttgart ein, und wurde nach Enthebung vom ersteren Amte zugleich Direktor des Oberstudienraths, als welcher er 1829 starb. Seine wissenschaftliche Thätigkeit war hauptsächlich gerichtet auf die apologetisch-dogmatischen Grundfragen, welche er theils im fortgesetzten Kampfe mit der Zeitphilosophie und der von ihr influenzirten Theologie, theils auf rein exegetischem Wege festzustellen suchte; daneben behandelte er auch einzelne besondere exegetische, kritische und dogmatische Materien, aber auch sie meist in apologetischem Interesse, gegenüber vom Rationalismus. Die bedeutendsten seiner wissenschaftlichen Arbeiten sind: über den aus Principien der praktischen Vernunft hergeleiteten Ueberzeugungsgrund von der Möglichkeit und Wirklichkeit einer Offenbarung, die als Anhang seiner Uebersetzung von Storr's oben angeführter, lateinischer Abhandlung über Kant's Religionslehre beigegeben ist vom Jahre 1794, woran sich eine Abhandlung im Flatt'schen Magazin 1797 anreiht: über das Recht der Vernunft, in Ansehung der negativen Bestimmung des Inhalts einer Offenbarung; dieß namentlich gegenüber von der Kantisch-Fichte'schen Theologie. Aber auch dem Schelling'schen System gegenüber suchte er die theistische Grundlage des Christenthums zu sichern in den Abhandlungen: über die Gründe des Glaubens an die Gottheit als außerordentliche (sic!) und für sich bestehende Intelligenz in Beziehung auf das System der absoluten Identität, Flatt. Magazin 1804 und 1805, und Prüfung der Schelling'schen Lehren von Gott, Weltschöpfung, Freiheit, moralisch Gutem und Bösem, Magazin 1812. In speciell-apologetischer Hinsicht tritt hervor seine Abhandlung: in welchem Sinne hat Jesus die Göttlichkeit seiner Religions- und Sittenlehre behauptet. In dogmatischer Beziehung bewegten sich seine Untersuchungen um die Cardinalfrage: über die Möglichkeit der Strafaufhebung oder Sündenvergebung nach Principien der praktischen Vernunft, Flatt. Magazin 1796, und: Noch etwas über die moralische Möglichkeit der Aufhebung verdienter Sündenstrafen, ebendas. 1803, womit sich die exegetische Nachweisung verknüpfte: Ist unter Sündenvergebung, die das Neue Testament verspricht, Aufhebung der Strafen zu verstehen, ebendas. 1797 und 1798. Auch die Art, wie Süskind noch zuletzt mit der Schleiermacher'schen Theologie in fragmentarischen Bemerkungen sich auseinanderzusetzen sucht, ist nicht uninteressant, siehe seine „Vermischten Schriften“ nach seinem Tode herausgegeben von seinem Sohne 1831. Die hervorstechendsten Züge seiner Individualität sind eine große Schärfe des Geistes und gleich große Ener-

gie des Willens, und zwar so, daß nicht nur die Energie mit der Schärfe sich verband in seinem wissenschaftlichen Karakter, sondern auch die Schärfe mit der Energie in seinem persönlichen, und dem letzteren sogar eine gewisse Herbe mittheilte, welche aber doch wieder beherrscht wurde von einer streng pflichtmäßigen Gesinnung. Vermöge jener wissenschaftlichen Art erscheint er, wie Baur treffend von ihm gesagt hat, als der Dialektiker der Schule, der, wie der Krieger auf des Degens Spitze, auf die Schärfe seiner logischen Argumentationen kühn vertraut und dem Gegner im zähen, harten Kampfe tüchtige Schläge zu versetzen weiß, denn seine Meisterschaft in der Logik gab ihm eine entschiedene, energische Haltung und er liebte auch in der Wissenschaft das Kategorische und Diktatorische, ohne Nebenrücksicht unverrückt auf sein Ziel losgehend. Was ihm aber eigentlich ganz abging, war ein wirklich spekulativer Sinn und Tiefsinn, der sich nicht begnügt, von gegebenen Prämissen aus durch die logische Consequenz die Möglichkeit dieser oder jener einzelnen Position sicherzustellen, sondern über die Gegensätze, wie sie in der Erfahrung erscheinen, hinausgreift und eine Einheit und ein organisches Ganzes von einer höchsten Idee aus zu gewinnen strebt. In seinen späteren amtlichen Verhältnissen hat das gewöhnliche Urtheil sich häufig an dem „Kategorischen und Diktatorischen", an der Schärfe und Strenge seines Auftretens stoßen wollen, aber die Tiefersehenden und Näherstehenden haben doch immer bekannt, daß die Stacheln, welche dieser Mann hin und wieder nach Außen kehrte, nicht schärfer waren, als diejenigen, welche er selbst in seinem Gewissen unter dem Drucke schwieriger Verhältnisse empfand; ja, daß er dabei noch strenger gegen sich selbst war, als gegen Andere, und daß, wenn seine Strenge viel forderte, sein rechtlicher Sinn auch oft genug mehr hielt, als er versprach. Insbesondere ist seine Abfassung und Redaktion der allerdings mit Recht damals und später sehr angefochtenen, veränderten würtembergischen Liturgie vom Jahre 1809, nicht ganz billig beurtheilt worden, indem sich erst später zeigte, welchen schweren Stand er hier hatte gegen hohe und allerhöchste unmittelbare Einflüsse, wie er mit seufzendem Gewissen in Manches sich ergeben mußte, was er nicht ändern konnte.

Der Dritte der genannten Hauptvertreter der Storr'schen Schule, Karl Christian Flatt, der jüngere Bruder Joh. Friedr. Flatt's, geboren 18. Aug. 1772 in Stuttgart, erhielt seine philosophische und theologische Bildung gleichfalls im evangelischen Seminar in Tübingen und machte mehrere Reisen, auf welchen auch er längere Zeit in Göttingen verweilte, wo man ihn für das akademische Lehramt festzuhalten suchte. Während dieser Zeit beschäftigte er sich eifrig mit dem Studium der Kant'schen Philosophie; mit diesem Studium hing innerlich zusammen seine erste Schrift: philosophisch-exegetische Untersuchungen über die Lehre von der Versöhnung des Menschen mit Gott, in welcher er zu zeigen versucht, daß die aus dem Kant'schen System sich ergebende Versöhnungstheorie, wonach eigentlich die Vergebung der Sünden sich nach dem Maße der sittlichen Besserung richtet und ihr erst nachfolgt, nicht bloß die allein vernünftige, sondern auch die allein im Neuen Testamente begründete sey. Es soll ihm daher, als er nach kurzer, praktischer Wirksamkeit 1804 zur theologischen Professur in Tübingen berufen wurde, die Zurücknahme der Grundgedanken dieser Schrift von Storr zur Bedingung gemacht worden seyn. Gewiß ist wenigstens, daß er die eigenthümlichen Hauptideen dieser Schrift in seinen Vorlesungen und in seinen späteren Schriften zurückgenommen hat und sich ganz an die von Storr und seinem Bruder Flatt vertretene Richtung anschloß, wie er denn überhaupt mehr eine receptive, als selbstständig produktive Natur war. Seine wissenschaftliche Thätigkeit bewegte sich um dieselben Gegenstände und Probleme, wie die der andern Storr'schen Theologen; die von ihm verfaßten, im Flatt'schen Magazin hauptsächlich enthaltenen Abhandlungen bezogen sich auf „den absolut göttlichen Inhalt der Offenbarung, die Wunder Christi, Apologie und mosaische Religion gegen Kant, Kant's, Fichte's, Forberg's Religionstheorie und Fundament des Glaubens an die Gottheit Christi" und einzelnes Exegetisches. Es fehlte ihm nicht an Scharfsinn und wissenschaftlichem Interesse, wenn er gleich hinter den drei besprochenen Theologen der alten

Tübinger Schule zuurücksteht. Seit seinem Uebergange in's praktische Amt, zuerst als Stiftsprediger und Oberconsistorialrath im Jahre 1812, und der Uebernahme des Direktoriums des Oberstudienraths 1829, wozu auch noch die Generalsuperintendenz von Ulm kam, hörte seine literarische Thätigkeit, wenn auch nicht seine Beschäftigung mit der Wissenschaft, auf, weil seine amtliche Wirksamkeit ihn vollauf in Anspruch nahm; denn das Wohl der vaterländischen Kirche und der Lehranstalten lag ihm sehr am Herzen. Seine rastlose Thätigkeit wurde durch einen Schlaganfall, nicht ganz zwei Jahre vor seinem Tode, stille gestellt, und seine Sehnsucht nach Erlösung erfüllt durch seine schnelle Abberufung am 20. November 1843. Konnte man in seinem amtlichen Wirken auch oft die Entschiedenheit und Selbstständigkeit des Auftretens vermissen, so war er doch eine pflichteifrige, dem Berufe sich aufopfernde, wohlmeinende, milde, heiterernste, „auch in ihren Schwächen achtungswerthe und liebenswürdige“ Persönlichkeit, und hat sich als solche im Andenken Vieler eine freundliche und dankbare Erinnerung bewahrt, man vgl. „zum Andenken an Dr. Karl Christian v. Flatt, v. Oettinger und seinem Collegen Oberconsistorialrath Dr. v. Klaiber. Stuttgart 1843.

Sofern nun die genannten drei Theologen, Joh. Friedrich Flatt, Süskind, Karl Christian Flatt, dem Typus der Storr'schen Richtung im Ganzen vollkommen treu blieben, wäre es nicht nöthig, auf das Materielle ihrer wissenschaftlichen Thätigkeit genauer einzugehen. Doch mögen einige Bemerkungen darüber noch eine Stelle finden, um das Bild der alten Tübinger Schule noch vollständiger auszuzeichnen. Vor Allem bezeichnend ist die Art, wie diese Theologen, namentlich Süskind, sich bemühen, der Zeitphilosophie noch mehr Boden abzuringen zum Vortheil ihres Offenbarungsstandpunktes; so wenn Süskind in dem genannten Anhang zu Storr's Schrift über Kant's Religionslehre gegenüber von Fichte's Kritik aller Offenbarung meint, daß Offenbarung möglich seyn müsse nicht bloß unter Voraussetzung eines so tiefen moralischen Verfalles, wie Fichte annehme, sondern auch eines geringeren, wo sie wenigstens das wirksamste Mittel der Beförderung der Moralität, oder das einzige sey, um einem künftigen Verfalle vorzubeugen. Wie bezeichnend ist es nun, wenn Süskind, statt die vom Philosophen zugestandene Voraussetzung der Offenbarung beim Worte zu nehmen, ja sie sogar mit der Schrift und Kirche zu schärfen, vielmehr sie sogar abschwächt! Noch unbegreiflicher ist es aber freilich, daß Storr nicht erkennt, wie es sich in der ganzen Fichte'schen Deduktion gar nicht um die objektive Realität einer übernatürlichen Offenbarung, sondern nur um die Entstehung des Glaubens an eine solche handelt, ihr Endziel also vielmehr die rationalistische Läugnung der Offenbarung ist und seyn muß, weil, wie Fichte sagt, nur unser endliches Bewußtseyn diesen Unterschied von natürlich und übernatürlich macht, wir also nach der Kategorie der Causalität alles Geschehene als natürlich vermittelt denken müssen. Weiter wird zwar der Widerspruch von der Kant'schen Philosophie gut aufgedeckt, wornach sie auf der theoretischen Seite die Anwendung der Kategorieen auf das Uebersinnliche läugnet, auf der praktischen sie aber in der Setzung des Moralgesetzes doch eigentlich wieder hereinführt und sie daher folgerichtig auf alles Uebersinnliche ausdehnen müßte; aber die Einseitigkeit des subjektiven Idealismus in Beziehung auf die Erkenntniß des Uebersinnlichen, und eben so die Einseitigkeit der Begründung der religiösen Wahrheit durch praktische Postulate wird doch nicht consequent durchbrochen; vielmehr wird auf solche praktische Postulate, auf den Zweck der Beförderung der Moralität gerade auch die Möglichkeit übernatürlicher Mittheilung anderer als schon durch die Vernunft erkennbarer praktischer Wahrheiten gestützt; „es kann auch positive übersinnliche Wahrheiten geben, die so gut wie die Postulate der praktischen Vernunft verständlich gemacht werden können, und deren Bekanntmachung und Annahme zugleich die Moralität befördern würde.“ Die theoretische Denkbarkeit einer solchen Offenbarung als der Mittheilung von Wahrheiten, auf die die Vernunft nie hätte kommen können, wird aber zuletzt immer wieder mit dem Satze gedeckt, daß die Vernunft selbst bei allen ihren eigenen Untersuchungen am Ende auf Unbegreiflichkeiten stoße, und

mit einem praktischen Glauben die Realität von Gegenständen annehme, deren Realgrund sie nicht kennt — wie wenn aus diesen natürlichen Gränzen der Vernunft an sich schon die Möglichkeit einer übernatürlichen Offenbarung folgen würde! Und wie kann man zu einem solchen Offenbarungsbegriff irgend eine Freudigkeit gewinnen, der nur so durch moralische Postulate herausgezwängt und unter den Schild der Eingeschränktheit des menschlichen Verstandes geflüchtet wird, der nicht auch in seiner objektiven Möglichkeit aus dem Wesen Gottes und seinem lebendigen Verhältniß zur Welt überhaupt irgendwie begriffen werden kann! Dazu bot freilich der abstrakte Deismus, in welchem die Storr'sche Schule hängen blieb, keine Basis dar; dazu fehlte es ihr auch, wie schon gesagt, an einem wirklich spekulativen Sinne, und an dem Organ für das Wesen des Christenthums als einer neuen Lebensschöpfung überhaupt. Wie sehr daher auch Süskind und der jüngere Flatt im Kampfe mit der Fichte'schen und der Schelling'schen Philosophie und zuletzt auch noch mit Schleiermacher das Recht auf ihrer Seite hatten bei ihrer Vertheidigung des Theismus und der ethischen Grundlage als der wesentlichen Voraussetzungen des Christenthums, und wie scharf sie mit ihrer unerbittlichen Logik die Schwächen und Lücken der transscendenten Spekulation aufzudecken wußten, so haben sie doch daraus nicht gelernt, ihren Theismus selbst auch lebendiger zu fassen und tiefer zu greifen, und haben ihren Offenbarungsstandpunkt durch die logisch-moralischen Pallisaden und Verclausulirungen nur noch härter und exklusiver und für die denkende Vernunft unerträglicher gemacht. Die gleiche Härte trägt aber auch die Art an sich, wie die Auktorität des Bibelwortes auf dem Grunde des besprochenen Offenbarungsbegriffs geltend gemacht wird. Süskind meint in der oben angeführten Abhandlung, „in welchem Sinne hat Jesus die Göttlichkeit seiner Religions- und Sittenlehre behauptet", viel Streitigkeiten der Theologen beizulegen nnd manche Mißverständnisse und Verirrungen aufzuheben, wenn nur vor Allem der Fundamentalpunkt exegetisch in's Reine gebracht sey, „ob Jesus seine Religions- und Sittenlehre bloß in Hinsicht auf die innere vernunftmäßige Vortrefflichkeit ihres Inhaltes oder insofern für göttlich ausgegeben, als sie ihren Grund in der reellen und absichtlichen Causalität einer außer dem Menschen existirenden Gottheit habe, durch welche ihm der Inhalt seiner Lehre mitgetheilt und der Befehl, sie den Menschen vorzutragen, gegeben worden sey, und wenn dieß der Fall wäre, ob er sie für göttlich im engeren oder bloß im weiteren Sinne, für übernatürlich- oder natürlich-, für unmittelbar- oder bloß mittelbar-göttlich ausgegeben habe." Indem Süskind diese Frage auf exegetisch-logischem Wege in dem angegebenen strengeren und strengsten Sinne beantwortet, glaubt er in dieser so eng als möglich abgegränzten Auktorität Christi und sofort des Bibelwortes ein ganz unerschütterliches Fundament für die Dogmatik gelegt zu haben, in Wahrheit hat er aber nur mit der Strenge dieses Auktoritätsprincips die christliche Wahrheit über alle lebendige Erkenntniß von Innen heraus hinausgerückt, ja er hat, mit dem daß sich begnügend, nicht einmal das wie der Offenbarung in Beziehung auf ihren Hauptträger Christus, oder den Zusammenhang der Offenbarung mit der Gesammtpersönlichkeit Christi näher untersucht, ohne welche doch alle solche Offenbarungstheorien völlig in der Luft schweben. Aber trotz der Strenge, mit welcher im Princip die Auktorität des Bibelwortes gegenüber von der Philosophie durch diese Storrianer abgegränzt wurde, und trotz des Eifers, mit welchem dieselben die ethisch-religiösen Grundsätze des Kantianismus im Einzelnen bekämpften, ließen sie sich doch unverkennbar vom Einflusse der Kant'schen Philosophie bestimmen und suchten dieselbe, indem sie ihr „die gefährlichsten Spitzen abstumpften", für ihre wissenschaftliche Begründung des christlichen Dogma's möglichst nutzbar zu machen. So wußte vor Allem Süskind den Kant'schen Grundsatz von der Proportion der Tugend und Glückseligkeit geschickt zu verwenden für die Feststellung der Lehre, in welcher er den Mittelpunkt des christlichen Dogma's fand, die Lehre von der Sündenvergebung als einer der Besserung vorangehenden Aufhebung der Strafen. In den obengenannten Abhandlungen will er von jenem Kant'schen Grundsatz aus mit logischer Consequenz beweisen und sogar mit

mathematischen Formeln veranschaulichen, daß das höchste Gut noch besser erreicht werden könne durch Aufhebung der Sündenstrafen als durch ihre Vollziehung. Aber wenn sich die Storrianer auch in dieser Vertheidigung der christlichen Grundlehre von der Sündenvergebung für ein wahres Interesse gewehrt haben, wie wenig haben sie doch mit diesen kantisch-abgeblaßten Begriffen den eigentlichen tieferen Sinn und die ganze Tragweite der Lehren von der Versöhnung, Erlösung und Rechtfertigung erschöpft, und wie wenig haben sie, eben weil sie selbst sich zu sehr auf das Niveau ihres philosophischen Gegners hinüberziehen ließen, die eigentliche Schwäche desselben in seinem Pelagianismus zu erkennen und mit durchgreifendem Erfolge zu bekämpfen vermocht! Die biblische Kritik und Exegese der Storr'schen Schule ist von der ihres Meisters nicht wesentlich verschieden; sie setzte die Arbeit des Kampfes gegen die Accomodationshypothese und die Ableitung wesentlicher christlicher Wahrheiten aus Zeitideen so wie gegen die Angriffe auf die Aechtheit der Evangelien eifrig fort. Die nach seinem Tode herausgegebenen Commentare Joh. Friedrich Flatt's, wenn sie auch hinsichtlich der philologischen Akribie und der Schärfe und Tiefe der theologischen Begriffe Manches vermissen lassen, hatten immerhin durch die treue Benutzung des damaligen exegetischen Apparates, und durch ihr sorgfältiges Eindringen in den Zusammenhang für ihre Zeit ihren Werth.

Während nun die bisher karakterisirten drei Theologen die Storr'sche Schule im engeren Sinne bildeten, nimmt der vierte, der sich ihnen anreiht, Ernst Gottlieb **Bengel**, Enkel des berühmten Joh. Albrecht Bengel, obgleich auch noch ein unmittelbarer Schüler Storr's, doch schon eine nicht unwesentlich abweichende Stellung ein. Bengel, geboren 1769, 1800 Diakonus in Marbach, seit 1806 Professor der Theologie in Tübingen, hatte als solcher hauptsächlich die Fächer der geschichtlichen Theologie vorzutragen, daher schon deßwegen der eigenthümliche dogmatische Standpunkt der Storr'schen Schule, ihre biblisch-apologetische Richtung bei ihm weniger hervortrat. Seine Vorlesungen über Kirchen- und Dogmengeschichte fanden vielen Beifall wegen der klaren übersichtlichen Verarbeitung des Stoffes, wegen der gewählten und gefälligen Darstellung und des durch die Würde seiner Persönlichkeit gehobenen ernsten und nachdrucksvollen Vortrages, obgleich Sachverständige später an ihnen eine selbstständigere, umfassendere und tiefer gehende Quellenforschung vermißten; man vergleiche darüber das vielleicht etwas zu strenge Urtheil Baur's, Geschichte der Universität Tübingen. 2r Bd. S. 242. Dagegen bewegte er sich in seinen Vorlesungen über die christliche Symbolik auf dem Grunde eines selbstständigeren und sorgfältigen Studiums der Quellen, und zwar nicht bloß hinsichtlich der Darstellung des katholischen Lehrsystems, sondern insbesondere auch des socinianischen Systems, über welches Bengel eine auch jetzt noch beachtenswerthe, in den Geist desselben eindringende Abhandlung: „Ideen zur historisch-analytischen Erklärung des socinianischen Lehrbegriffs", Flatt. Magazin Stück 14. 15. 16. veröffentlicht hat. Man hat es mit Recht karakteristisch gefunden, daß die Storr'sche Schule, wie schon Storr selbst, so auch der ältere Flatt, ganz besonders aber Bengel mit Vorliebe der Beschäftigung mit dem socinianischen System sich zuwendeten. Es ist dieß aber einfach zu begreifen aus der inneren Verwandtschaft des dogmatischen Standpunktes, insbesondere aus der Aehnlichkeit der supranaturalistischen Apologetik mit dem Socinianismus, sofern sie auch ein wesentliches Gewicht legt auf die Glaubwürdigkeit der biblischen Autoren und den rein übernatürlichen Karakter der durch sie mitgetheilten Offenbarung. Wenn nun aber Storr und Flatt in der Auffassung der Hauptdogmen des Christenthums dem praktischen Rationalismus des socinianischen Systems noch ferner geblieben sind, so ist dagegen Bengel gerade hierin ihm wesentlich näher gekommen, obwohl er denselben zu vertiefen und zu vollenden suchte durch die Kant'sche Philosophie, deren ethische Grundanschauung er sich noch vollständiger aneignete, als die eigentlichen Storrianer. Sein dogmatisches System trägt daher im Allgemeinen den Karakter des sogenannten rationalen Supranaturalismus oder supernaturalen Rationalismus an sich, welcher in der Offenbarung die übernatürliche Bestätigung und thatsächliche Darstellung, eben darum auch eine ge-

wisse Erweiterung der ethisch-religiösen Vernunftwahrheit erkennt; man vergleiche dafür besonders Bengel's „Reden über Religion und Offenbarung", 1831, nach Bengel's Tode herausgegeben, und den Anhang zu der Schrift von Orelli über den Kampf des Rationalismus mit dem Supranaturalismus, Tübing. 1825. Eine specielle Probe dieser Auffassung der christlichen Wahrheit geben seine 10 Dissertationen über den Entwickelungsgang des Glaubens an die Unsterblichkeit und das Verhältniß der Offenbarung dazu, in welchem Thema seine Vorliebe für den Socinianismus und sein kantianisirender supernaturaler Rationalismus sich begegneten; vergl. Bengel, opuscula academica ed. Pressel, 1834. Ebenso bezeichnend wie dieser supernaturale Rationalismus, welcher dem Christenthum im Grunde nur den formellen Vorzug der Bestätigung der Vernunftwahrheit übrig läßt, für die Stellung Bengel's zum formalen Princip des Protestantismus ist sein Pelagianismus, welcher den Unterschied zwischen Protestantismus und Katholicismus in der Grundlehre von der Rechtfertigung als eine „Logomachie" zu betrachten geneigt ist, indem er den Begriff des Glaubens in den der Besserung und Umwandlung der Gesinnung umsetzt, für seine Anschauung vom materialen Princip des Protestantismus und eben damit von der christlichen Heilslehre überhaupt; vgl. Bengel, Archiv Bd. I. Stück 2. S. 469 Anm. unter 1).*) — In diesem seinem Standpunkte war Bengel so fest abgeschlossen, daß er jeden von der veränderten religiösen Zeitstimmung und von dem Umschwung der Philosophie auf Neubelebung und Vertiefung der Theologie ausgehenden Einfluß streng von sich abhielt; daher er von Schleiermacher nur in der Weise Kenntniß nahm, daß er „mit dem Vorwurf des Mystischen und Pantheistischen, wozu sich Herr Schleiermacher bekanntlich neige, seinen Standpunkt so kurz als möglich abfertigte" (Baur); aber auch seinen geistvollen jüngeren Landsmann, Bockshammer, welcher in seiner Schrift über die Freiheit des moralischen Willens eine nicht gewöhnliche philosophisch-theologische Begabung an den Tag gelegt hatte und nach dem Tode Joh. Friedrich Flatt's zur Ergänzung der entstandenen Lücke die Augen der Fakultät auf sich lenken mußte, beseitigte Bengel hauptsächlich durch seinen allgewaltigen Einfluß, und zwar ohne Zweifel darum, weil mit ihm ein von der bisherigen Richtung wesentlich abweichendes neues Element in die theologische Fakultät eingedrungen wäre. Man könnte sich fast wundern, daß Bengel gleichwohl auch mit seinen dogmatischen Vorlesungen ziemlich viel Beifall fand; es erklärt sich dieß wohl schon aus der formellen Gewandtheit, mit der er Rationalismus und Supranaturalismus einander gegenüber zu stellen und wieder so gut zu vermitteln wußte, daß die wenigstens in der Stille auch unter den württembergischen Theologen ziemlich verbreitete Neigung zum Rationalismus hinlängliche Nahrung fand, und andererseits das schließliche Uebergewicht des Supranaturalismus die Ansprüche an einen biblisch-positiven Standpunkt im Gegensatz zum Rationalismus und zur Zeitphilosophie zu befriedigen schien. Aber ebenso wesentlich wirkte wohl zu diesem Erfolg auch das mit, daß B. auf dem Katheder das ganze Gewicht seiner imponirenden würdevollen, aber auch „ihrer Stellung recht sichtbarlich bewußten" Persönlichkeit in die Wagschaale zu legen wußte. Dieß und im Zusammenhang damit das große persönliche Ansehen, das Bengel als das anerkannte Haupt der Fakultät überhaupt genoß, läßt auch begreifen, wie bei seinem im besten Mannesalter eintretenden plötzlichen Tode (28. März 1826) sein Verlust seiner Umgebung als ein unersetzlicher erscheinen konnte, während das unbefangenere Urtheil einer ferner stehenden Nachwelt wenigstens seine theologisch-wissenschaftliche Bedeutung nicht so hoch anschlagen kann.

Während nun Bengel, wie gezeigt worden, über den genuinen Karakter der alten

*) Dieses Archiv, seit 1816 an die Stelle des Flatt-Süskind'schen Magazins getreten, wurde von Bengel bis zu seinem Tode herausgegeben und enthält im Unterschied vom Magazin weniger dogmatische, als exegetische, biblisch-kritische, apologetische, praktische Abhandlungen, welche in ihrem ziemlich trockenen und oft auch unbedeutenden Inhalte kaum ein tieferes und bleibenderes Interesse darbieten.

Tübinger Schule nicht unwesentlich hinausschritt, haben andere Tübinger Theologen neben ihm und nach ihm beziehungsweise ihn noch treuer festgehalten, wie Steudel (s. d. Art.), Christian Friedrich Schmid (s. d. Art.), Klaiber, der nachmalige Herausgeber der Studien der württemberg. Geistlichkeit, fortgesetzt von Stirm, Wurm (starb als Dekan in Nürtingen), Bahnmaier (starb als Dekan in Kirchheim unter Teck) und Andere. Aber auch die bedeutendsten von diesen, Steudel, Schmid, Klaiber, sind insbesondere durch die allmähliche Einwirkung der Schleiermacher'schen Theologie über den traditionellen Typus der alten Tübinger Schule hinausgeführt worden, so daß sie nicht mehr zu derselben gerechnet werden können, obwohl der Kundige insbesondere bei Steudel die Nachwirkungen jener Schule nicht verkennen kann, und zwar nicht nur in dem, worin sie in ihrem Rechte war, wie vor Allem in der enschiedeneren Betonung der Auktorität des Bibelwortes, sondern auch in dem, worin ihre Schwäche lag, in mancher Halbheit und Einseitigkeit des biblisch-verständigen Supranaturalismus. Nun nachdem auch diese letzten Sprößlinge der alten Storr'schen Schule vom Schauplatze abgetreten, ist diese vor neueren Standpunkten und Richtungen, die an ihre Stelle traten, verschwunden, und ist nicht nur äußerlich verschwunden, sondern hat sogar weniger bleibende, wenigstens sichtbare Wirkungen auf den Entwickelungsgang der theologischen Wissenschaft im Ganzen zurückgelassen, als man es erwarten sollte bei dem bedeutenden Ansehen, das sie in ihrer Zeit, obwohl sie in der Opposition standen, ja gerade weil sie in derselben standen, immerhin genoß. Freilich mußte auch selbst dieses Ansehen als ein Räthsel, wenn nicht gar als ein trauriges Zeichen der Zeit erscheinen, wenn das überscharfe Todtengericht, welches die nachfolgende Theologie, namentlich die spekulative der neuen Tübinger Schule, über diese alte Tübinger Schule gehalten, schlechthin im Rechte wäre. Aber man mag die wissenschaftlichen Schwächen und Mängel der Storr'schen Theologie vollkommen zugestehen und muß darum noch keineswegs in der Opposition gegen die wissenschaftliche Zeitströmung, welche das Christenthum zu etwas ganz Anderem machen wollte, als es nun einmal ist, und in der dadurch hervorgerufenen apologetischen und conservativen Haltung Geistesträgheit und Beschränktheit und religiöse Engherzigkeit sehen; denn es war doch ein wesentliches unveräußerliches Interesse, um was diese alte Tübinger Schule sich gewehrt hat, wie unvollkommen auch die Art und Weise seyn mag, in der sie dieß gethan hat. Es war die Idee des Supranaturalismus, welche in den Männern dieser Schule gelebt hat, es war die Ueberzeugung, daß eine übernatürliche Wahrheit, daß mehr als menschliche Kräfte und Güter der Menschheit im Christenthum geschenkt seyen, wofür diese Schule allen ihren Eifer und allen ihren wissenschaftlichen Scharfsinn einsetzte. Haben die Theologen dieser Richtung darin, von der einen Seite betrachtet, zu viel gethan, so haben sie von der anderen Seite und von einem höheren Standpunkt aus angesehen, eher zu wenig gethan; gleichwohl sind sie nicht einseitig nach dem zu richten, was sie gethan haben, sondern nach dem, was sie thun wollten und was sie thun konnten, sofern doch auch sie Kinder ihrer Zeit waren und ihre wissenschaftliche Erkenntniß die Wundenmaale einer Uebergangsperiode an sich tragen mußte. Haben sie doch jedenfalls das große Verdienst gehabt, das Erbe der Väter vertheidigt und für eine bessere Zeit gerettet zu haben, mögen sie auch in diesem Kampfe manches Wesentliche vom Inhalt jenes Erbes preisgegeben und dabei, ja eben darum in der Art der Vertheidigung dessen, was sie festhielten, nach unserem Urtheil Vieles verfehlt haben. Die Theologie der streitenden Kirche ist selbst auch eine streitende und theilt das Loos der Israeliten, welche nach der Rückkehr in ihr Vaterland mit der einen Hand bauten, mit der anderen die Waffen hielten (Nehem. 4, 17.); aber es kommen auch Zeiten, wo man so zu sagen mit beiden Händen streiten muß, und wer will sich da wundern, wenn das Bauen dann nicht so regelrecht, solid und dauerhaft geschieht, wie es eigentlich seyn sollte! Um gerecht zu urtheilen, muß man aber freilich auch mehr, als Viele vermögen, die Kreuzesgestalt der christlichen Theologie, wenn ich so sagen soll, verstehen und das Aergerniß zurechtzulegen lernen, welches darin liegt, daß es, menschlich angesehen, nicht

immer die Starken sind, welche für die gute Sache streiten, sondern die Schwachen, und muß es begreifen lernen, daß der Schatz, für welchen die Schwachen einstehen, darum nicht weniger der Schatz einer unvergänglichen Wahrheit ist, weil sie ihn nur in irdischen, unvollkommenen und zerbrechlichen Gefäßen haben und nicht in dem bestechenden Schmucke einer glänzenden menschlichen Weisheit (1 Kor. 2, 1—5. 2 Kor. 4, 7). Und wie unvollkommen auch endlich der Erfolg ihres Thuns gewesen seyn mag, so werden doch auf der Waage, auf welcher nicht nur die wissenschaftliche Größe, Kunst und Gewandtheit gewogen werden, sondern auch die treue Gewissenhaftigkeit, die sich selbst verläugnende Liebe zur Wahrheit und das demüthige Vertrauen auf den Gott der Wahrheit, auf dieser Waage, sage ich, werden die Männer gewiß nicht zu leicht erfunden werden, welche an ihrem Orte und in ihrer Zeit auch gethan haben, was sie thun konnten (Mark. 14, 8.). Landerer.

Türkei, Christen in der Türkei, s. Armenische Kirche Bd. I. S. 502, und Griechische u. griechisch-russische Kirche, Bd. V. S. 379.

Tugend wird mit Recht von taugen, tügen abgeleitet, welches wieder auf diehen, deihen zurückweist und dadurch mit Degen = Held zusammenhängt. Insofern entspricht Tugend ganz der *ἀρετή* (von *ἄρω*) und virtus (von vir) und bezeichnet wie diese zunächst physische Tüchtigkeit, darauf beruhende Mannhaftigkeit und Tapferkeit. Daraus entwickelte sich dann der allgemeinere Begriff der sittlichen Tüchtigkeit, der sittlich guten Beschaffenheit, wenn auch dieselbe zunächst mehr in die äußere Ehrbarkeit gesetzt ward (ehr- und tugendsam). Allmählich tritt jedoch das Innere, die sittliche Gesinnung und beharrliche Richtung des Willens auf das Gute als solches hervor, und darin, als in der Hauptsache, kommen alle sonst noch so verschiedenen wissenschaftlichen Definitionen der Tugend überein.

In der Anschauung und dem Sprachgebrauch des A. Testaments wird die Tugend vorzugsweise als Gerechtigkeit (צְדָקָה) gefaßt, als die dem Gesetz entsprechende Beschaffenheit des Sinnes und Wandels, jedoch so, daß, wenn sich dieselbe auch zuletzt als Redlichkeit und Ehrlichkeit, als Aufrichtigkeit, Wahrhaftigkeit und Treue, mithin als Gerechtigkeit im engeren Sinne kundgibt, von ihr doch die Billigkeit und Güte mit umschlossen wird. Die Grundlage aber von diesem ganzen richtigen Verhalten den Menschen gegenüber ist die ehrfurchtsvolle Scheu vor dem heiligen Gott, dem höchsten Gesetzgeber und Richter, die demüthige Unterwerfung unter seinen Willen, auch durch Zucht und Keuschheit des Wandels, kurz Frömmigkeit. Und da dieselbe durch das Gesetz zugleich in ihrer unmittelbaren Erscheinung geregelt war, so involvirt die alttestamentliche Gerechtigkeit wesentlich die gewissenhafte Beobachtung der heiligen Gebräuche. Gleichbedeutend mit Tugend ist sie der ganze durch das göttliche Gesetz geforderte Zustand von Gesinnung und Leben des Israeliten. Vgl. Ps. 26 u. 101. Spr. 6, 17 f. 14, 34. Hiob 27, 6. 29, 14. Jes. 32, 17.

Das N. Testam. schließt sich an (vgl. Luk. 1, 6. Röm. 2, 13. Phil. 3, 6.), führt aber die Sache wesentlich weiter. Zwar wird *ἀρετή* in zwei Stellen von der göttlichen Vollkommenheit, 1 Petr. 2, 9., 2 Petr. 1, 3., in zwei anderen von menschlicher Tugend gebraucht, Phil. 4, 8., 2 Petr. 1, 5.; dort bezeichnet es eine einzelne, hier die ganze Tugend oder Tugendhaftigkeit. Allein wie die letztere hier auf den Glauben als ihre Wurzel folgt und dann in ihre einzelnen Zweige auseinandertritt, so ist die Grundlage auch der neutestamentlichen *δικαιοσύνη* durchweg das richtige Verhältniß des Menschen zu Gott; daher *δικαιοσύνη θεοῦ* schon Matth. 6, 33., die vor ihm gilt; vergl. 5, 6. 20. Da aber diese Gerechtigkeit durch Erfüllung des Gesetzes nicht erreicht werden kann, und da der Begriff derselben im Neuen Testament überhaupt ein anderer, mehr innerlicher wird, so muß die Ausgleichung des durch die Sünde gestörten Verhältnisses eintreten. Von Gott, wie er in Christo war, ausgehend, wird sie von dem Menschen durch den Glauben erfaßt und angeeignet, Röm. 1, 17. 3, 21 f.; bleibt aber auch so immer zuletzt ein Werk der Gnade und des göttlichen Geistes. Und

wenn nun auch Paulus, der diesen prägnanten Begriff der δικαιοσύνη vorzugsweise ausbildet, noch von der δικαιοσύνη im allgemeineren Sinne redet, Röm. 6, 18 f. Eph. 4, 24.; wenn auch δίκαιος mehrfach, z. B. 1 Joh. 3, 7. Jak. 5, 16., in diesem Sinne steht, während anderwärts, 2 Kor. 9, 10. Tit. 2, 12., beide Worte wieder nur das rechte sittliche Verhalten gegen den Nächsten bezeichnen: so waltet doch der prägnante Begriff überwiegend vor. Deshalb steht die neutestamentliche Gerechtigkeit auch in jenem Sinne da als Frucht des durch den göttlichen Geist und den Glauben im Innern lebendig gewordenen Gesetzes der Freiheit, Röm. 8, 2. Jak. 1, 25., welche mit der wahren Unterordnung unter Gott und dem rechten Gehorsam gegen ihn zusammenfällt. Joh. 8, 36. 1 Petr. 2, 16. — Vergl. Gurlitt zu Röm. 3, 25.; Stud. u. Krit. Jahrg. 1840. Heft 4.

Wie δικαιοσύνη, so greifen die anderen im N. Testam. für die subjektive Sittlichkeit vorkommenden Ausdrücke über den strenger gefaßten Begriff der Tugend mehrfach hinaus oder bezeichnen ihn von einer besonderen Seite. So der mehr negative der Lauterkeit und Schuldlosigkeit, Matth. 10, 16. Röm. 16, 19. 2 Kor. 1, 12. Phil. 2, 15., und der mehr positive der Heiligkeit, welcher Eph. 4, 24. mit der Gerechtigkeit verbunden, sonst aber auch allein gebraucht wird, theils um die Verbindung mit Gott, dem ursprünglich und allein Heiligen, 1 Petr. 1, 16., theils um die Abkehr von der Welt anzudeuten, Röm. 12, 13. 1 Kor. 6, 2. Eph. 5, 3. Kol. 3, 12. Und da die Theilnahme an der göttlichen Heiligkeit für den Menschen immer im Werden begriffen ist, so tritt sie zugleich als Heiligung auf, Röm. 6, 19. 1 Thess. 4, 3. 2 Thess. 2, 13. Daß Gottesfurcht und Frömmigkeit die Tugend mit umfassen, 1 Tim. 2, 2. 4, 7. 6, 11., versteht sich nach dem Obigen von selbst; auch in der von dem Christen zu erstrebenden Vollkommenheit ist sie wesentlich begriffen, Eph. 4, 13. Kor. 3, 14. Jak. 3, 2. 2 Tim. 3, 17., nicht zu gedenken der mehrfachen Umschreibungen für christlichen Sinn und Wandel, 1 Kor. 7, 19. Gal. 5, 25. 1 Petr. 2, 12. 3, 2. 16. Jak. 1, 26 f.

Läßt sich hiernach die christliche Tugend erklären als der aus dem Glauben stammende und die Reinheit, Kraft und Lebendigkeit desselben bewährende gottgefällige Sinn und Wandel des Christen, so leuchtet doch ein, wie diese Erklärung theils mehr populäre Beschreibung, theils auch noch zu formell gehalten ist, als daß die Ethik sich dabei beruhigen könnte. Prägnanter, material bestimmter und dem allgemein menschlichen Begriffe der Tugend sich enger anschließend ist schon die Auffassung von ihr als die aus dem Glauben hervorgehende und denselben bewährende persönliche Tüchtigkeit für das Reich Gottes; zumal wenn im System der christlichen Ethik das letztere als das höchste Gut betrachtet und die Lehre von ihm, wie billig, der Tugendlehre vorausgeschickt wird. Denn das kann wohl als bleibender Ertrag der neueren Untersuchungen über diese Gegenstände angesehen werden, daß Gut, Tugend und Pflicht die Grundbegriffe auch der christlichen Ethik und daß die beiden letzteren im Gegensatz zu der früheren unklaren Vermischung möglichst auseinander zu halten sind. Eben so erledigt sich in diesem Zusammenhange und bei jener Auffassung eine Reihe von Fragen und theilweise entgegengesetzten Behauptungen, welche, schon von der alten Ethik aufgestellt, vielfach in die christliche sich herübergezogen und Veranlassung zu Streitigkeiten und Mißverständnissen der mannichfaltigsten Art gegeben haben. So die Frage, ob die Tugend göttliche Gabe und Gnade oder erworbene Fertigkeit, Folge der Freiheit und persönlichen Uebung sey. Sie ist eben beides, je nachdem der Standpunkt für die Betrachtung gewonnen wird. Vergl. 2 Kor. 3, 5 f. Kol. 1, 12. mit Matth. 7, 13. 1 Thess. 5, 15. 1 Tim. 6, 11 f. — Ferner, was damit zusammenhängt, ob sie als Uebereinstimmung des Wollens und Handelns mit dem Sittengesetz und dem in ihm sich offenbarenden göttlichen Willen nur da sey, wo sie in sich vollendet, oder auch bereits da, wo diese Uebereinstimmung erst principiell vollzogen, das Subjekt mithin der Sünde noch unterworfen ist. Das letztere ist constante christliche Anschauung, 1 Joh. 1, 8., und doch wird die Wiedergeburt, mit welcher die christliche Tugend beginnt, als

ein Akt betrachtet, welcher, einerseits abgeschlossen, sich andererseits fortsetzt in der steten Erneuerung des Lebens, Eph. 3, 16. Daher denn die Tugend insofern auch als ein Streben des von Christo Ergriffenen, Phil. 3, 12., ja als ein Kampf nicht bloß betrachtet werden kann, sondern muß, 1 Kor. 9, 25 f. Eph. 6, 12. 2 Tim. 2, 5. In dem Grade, wie in diesem Kampfe sich die Ausdauer und Treue bewährt, wird der Christ hier schon des höchsten Gutes, dort der vollen Seligkeit theilhaftig, 2 Tim. 4, 7. Offb. 2, 10., und in das Bild des Erlösers verklärt von einer Klarheit zur anderen, 2 Kor. 3, 18. Dies Bild ist das verwirklichte Urbild der Tugend und religiös-sittlichen Vollkommenheit, daher jene auch Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser und durch ihn mit Gott, Joh. 17, 21., Gottebenbildlichkeit, Röm. 6, 1. Gal. 2, 20. Eph. 4, 24. Kol. 3, 10., oder, weil sie bedingt ist durch das Wirken seines Geistes in uns — nicht „selbsterwählte Geistlichkeit" (Kol. 2, 23.), wohl aber Leben im heiligen Geiste, zunächst potentiell und zuständlich, dann aktuell in den Früchten des Geistes und dem Wandel in ihm zur Erscheinung kommend, Matth. 7, 16. Gal. 5, 16. 22. 6, 16. Eph. 5, 9.

Bei jener „selbsterwählten Geistlichkeit" hatte Luther offenbar die sogenannte Mönchstugend im Sinne, welche eine höhere als die den übrigen Christenmenschen erreichbare Vollkommenheit seyn sollte, ein Unterschied, der sich auch in der sonst nicht seltenen Entgegenstellung von gemeiner und ungemeiner Tugend wiederfindet und schon durch die philosophischen Schulen des Alterthums und den hier so häufigen Preis der heroischen Tugend vorbereitet war. Abgesehen von dem Wahn einer besonderen Verdienstlichkeit des Mönchslebens, muß gegen diese ganze Unterscheidung zwischen niederer und höherer Tugend geltend gemacht werden, daß auch die sogenannte gemeine, wenn sie anders wirklich Tugend ist, so viel vor Gott gilt als die ungemeine. Ja, fortgesetzte freudige Selbstverläugnung bei täglich wiederkehrenden Anforderungen verlangt und beweist oft mehr Reinheit der Gesinnung und Kraft des Willens, als das einzelne Opfer, welches der vielleicht nur momentan aufgeregte Heldenmuth bringt. Wie daher das Evangelium zu seiner Zeit auch ihn verlangt, Matth. 19, 21. Joh. 15, 13. 1 Joh. 3, 16., so bringt es bei Allen auf die Treue im Geringen, welche der Treue im Großen gleich steht, nöthigenfalls sich in ihr bewährt, Luk. 16, 10. Daher denn auch jeder im Reiche Gottes nothwendige irdische Beruf an sich der Uebung der Tugend gleich förderlich und durch sie der gemeinsamen himmlischen Berufung dienstbar wird, Phil. 3, 14.

Einen anderen Sinn hatte die durch die alte philosophische Ethik so vielfach cultivirte und dann in die christliche übergegangene Unterscheidung zwischen den Cardinal- und den gewöhnlichen Tugenden. Jene sind allgemeine, gleichsam Stamm-Tugenden, welche eine Reihe von anderen in sich begreifen und aus sich hervorgehen lassen. So bei Plato nach den drei Grundvermögen der Seele, dem *λογιστικόν* (Verstand, Geist im engeren Sinne), dem *θυμοειδές* (Gemüth) und dem *ἐπιθυμητικόν* (Begehrungsvermögen): die Weisheit (Besonnenheit), Tapferkeit und Mäßigkeit, deren Harmonie die Gerechtigkeit ist (de Republ. Lib. IV. u. VII.). Die Stoiker besonders bildeten die Lehre unter mannichfachen Modifikationen weiter aus zu der Darstellung von dem vollendeten Karakter ihres Weisen. Mehr an Plato schließt sich dann Pseudo-Salomo im Buche der Weisheit (Kap. 6 ff., besonders 8, 7.) an, nur daß er die auf der Frömmigkeit beruhende Weisheit (Kap. 10.) als die Führerin zu den vier Cardinaltugenden betrachtet. Der Verfasser des vierten Buches der Makkabäer läßt die Weisheit gleichfalls aus der frommen Denkart (*λογισμὸς εὐσεβής*) hervorgehen und dann aus jener die *φρόνησις*, *δικαιοσύνη*, *ἀνδρεία* und *σωφροσύνη* erwachsen. Er schildert so mehr vom stoischen Standpunkte den vollendeten Karakter des ächten Israeliten. — In der Kirche wurden nach dem Vorgange Augustin's (de fide, spe et caritate) theils die vier philosophischen neben die drei theologischen Tugenden, Glaube, Liebe, Hoffnung (1 Kor. 13. vgl. 1 Thess. 1, 3. Tit. 2, 2.), gestellt und als die Vorbereitungsstufe zu diesen betrachtet, theils denselben geradezu ein- und untergeordnet, nicht ohne Zwang und mehr-

fache Verschiebung der Begriffe bei allem anzuerkennenden Scharfsinn, besonders bei Thomas von Aquino (Summa II, 2). Denn eigentlich gelten bei Paulus nur Glaube und Liebe als die beiden Hauptelemente oder Angeln, in denen sich das christliche Leben bewegt (Gal. 5, 16). Die Hoffnung begleitet beide und wirkt als Tugenden die Ausdauer und Geduld, Röm. 5, 3 f. Jak. 1, 3. 5, 7 f. Die Liebe aber als des Gesetzes Erfüllung, Röm. 13, 10., ist auf dem Grunde des Glaubens nicht nur eine Tugend, sondern die Tugend κατ᾽ ἐξοχήν, und kann im System der Tugenden und im Anschluß an Matth. 22, 37. 1 Joh. 5, 3. u. Tit. 2, 11. nach ihrer religiösen, persönlichen und socialen Seite betrachtet werden, wobei zuzugeben, daß diese Trichotomie keine eigentliche Division, sondern nur Distribution ist. Daß auch nur zu einer solchen die von der Scholastik gleichfalls ausgebeuteten Gaben (Jes. 11, 2:) und Früchte (Gal. 5, 22.) des Geistes nicht führen, liegt auf der Hand.

Vergl. Clodius, Programme de virtutibus, quas cardinales appellant. 1815 u. ff. — Delbrück, von den drei christl. Angeltugenden in dessen Christenthum. Erstes Buch. 1822. — Göttig in den theol. Mitarbeiten. 1839. Heft 3. E. Schwarz.

Tugendmittel heißen in der christlichen Ethik diejenigen Maßregeln, welche der Christ gegen sich selbst ergreift und an sich selbst vollzieht um die sittliche Qualität, die er durch die Bekehrung zu Christo, oder objektiv betrachtet, durch die ihm in der Erlösung gewordene, in der Wiedergeburt persönlich angeeignete Gnade erlangt hat, zu bewahren, beziehungsweise zu steigern, also einerseits seinen Besitz an sittlicher Kraft und seinen persönlichen sittlichen Werth zu erhalten und zu mehren, andererseits jeder Gefahr eines Verlustes an solchem Gut vorzubeugen. Der Name „Tugendmittel" wird also nicht schon auf denjenigen Vorgang angewendet, durch welchen die christliche Tugend principiell erzeugt wird; hiezu gibt es nur Ein Mittel, nämlich die Wiedergeburt; wer an die Stelle dieses den ganzen Menschen von Grund aus umwandelnden Processes solche Maßregeln (Angewöhnungen, Uebungen 2c.) setzen wollte, dergleichen man Tugendmittel zu nennen pflegt, würde im besten Falle nur Einzelnes an seiner Sittlichkeit ausbessern, ohne dadurch die Tugend selbst als Zweck zu erreichen. Nur auf der Basis der schon geschehenen Wiedergeburt sind die Tugendmittel anwendbar und wirksam; hier aber sind sie auch nothwendig. Würde das neue Lebensprincip, das durch die Wiedergeburt im Menschen gesetzt ist, mit physischer Gewalt und mechanischer Unfehlbarkeit fortwirken, so daß das Leben kraft eines einzigen mächtigen Stoßes sich unabänderlich in der ihm dadurch gegebenen Richtung fortbewegte, oder würde die Gnade, nachdem sie den Menschen in Besitz genommen, nun bei völliger Passivität von seiner Seite alles sein Thun durch ihre absolute Aktivität hervorbringen: dann allerdings bedürfte es keiner Tugendmittel; alle Ascese könnte (wie dieß die Meinung aller pantheistisch gerichteten Mystik ist) nur den Zweck haben, jene Passivität — die vollkommene „Gelassenheit" durch immer vollständigere „Abtödtung" zu bewirken. Das neue Lebensprincip aber wirkt nicht physisch, nicht magisch, sondern ethisch, also durch das Medium des Willens, d. h. der Freiheit; daher weder die zum Akte der Wiedergeburt gehörige einmalige, principielle Selbstbestimmung des Willens für alle Zukunft ausreicht, noch auch die damit beginnende Wirksamkeit der Gnade die stets neue Selbstbestimmung des bekehrten Subjekts überflüssig macht. Um nun diese von menschlicher Seite aus zu sichern und den von der Freiheit unzertrennlichen Gefahren ohne Aufhebung der Freiheit vorzubeugen, dazu wendet der sittliche Mensch, gerade weil es ihm Ernst um seine Sittlichkeit ist, Mittel an, wobei er sich zu sich selbst genau so verhält, wie der Erzieher zum Zögling; es sind pädagogische Mittel, die das Ich gegen sich selber anwendet, weil es seine eigene Schwachheit und Unbeständigkeit kennt. Ueberflüssig sind dieselben ferner auch darum nicht, weil es sich nach der Wiedergeburt keineswegs bloß um Bewahrung und Festhaltung des durch dieselbe Gewonnenen, sondern um ein Fortschreiten zu immer höherer Vollkommenheit handelt. Denn obgleich die „erste Liebe" (Offb. 2, 4.) ein Maximum ist, von dem man hernach fallen kann, so ist eben dieses Fallenkönnen der Be-

weis, daß solch eine erste Begeisterung noch nicht identisch ist mit christlicher Vollkommenheit oder Großjährigkeit. Die Schrift selbst hält das Bild von einer Geburt auch darin fest, daß der Wiedergeborene zuerst ein Kind ist, das erst wachsen muß (1 Petr. 2, 2.). Wie nun das physische Leben zwar von innen heraus, durch die ihm eingeborene Kraft, sein Wachsthum gewinnt, dieses aber wesentlich bedingt ist durch Mittel, die ihm von außen müssen gereicht werden; wie ebenso das natürlich-geistige Leben trotz aller ihm immanenten Kräfte und Triebe der Erziehung bedarf, um, was es potentiell von Anfang ist, zur rechten Zeit auch aktuell zu werden: so ist auch mit der Wiedergeburt ein Leben gesetzt, zu dem äußerlich nichts mehr hinzuwachsen kann, das schon von Anfang ein Ganzes — die *καινὴ κτίσις* — ist; aber damit nun alle in ihm liegenden sittlichen Kräfte auch zur Entfaltung kommen, damit aus ihnen feste Tugenden, aus der Gesammtheit der Tugenden (durch die individuell-persönliche Mischung und Gestaltung derselben) ein Karakter wird: dazu ist eine Erziehung, also die Anwendung speciell hiezu dienlicher Mittel nöthig. — Zu diesem Grundgedanken der Ascetik verhalten sich die verschiedenen kirchlichen Standpunkte nicht gleichmäßig. Das Lutherthum hat sein Hauptinteresse nur daran, in der Gewißheit des Heiles, im Bewußtseyn der Sündenvergebung zu ruhen; daß daraus eine sittliche, eine praktische Consequenz hervorgeht, wird zwar vollständig zugegeben, ja erwartet, aber diese wird nicht absichtlich oder gar methodisch verfolgt. Auf die aus dem Glauben erwachsende Lebensheiligung viel Gewicht zu legen, dazu zu drängen oder gar bestimmte Fortschritte zu immer höherer Vollkommenheit zu verlangen oder zu behaupten, erscheint auf diesem Standpunkte als ein gefährliches, pelagianisirendes Unterfangen. Wenn je von Tugendmitteln die Rede ist, so sollen es keine anderen seyn, als die Gnadenmittel, wo also (wie die ganze Harleß'sche Ethik hierauf gebaut ist) der Zweck nur Bewahrung des empfangenen Heils, und das Mittel nur fortdauerndes Annehmen und Gebrauchen derjenigen Gottesgaben, durch die schon zu Anfang die Gnadenwirkung vermittelt worden ist, des Wortes und der Sakrament seyn kann, woran sich subjektiverseits das Gebet anschließt. Einen desto größeren Raum nimmt die Lehre von den Tugendmitteln in der kathol. Ethik ein; wie sich dort der Mensch sogar zur Rechtfertigung prädisponiren und sie damit wenigstens ex congruo sich verdienen kann, so kann und muß er sich zu höherer und immer höherer Vollkommenheit (um von der vita purgativa zur illuminativa, von dieser zur unitiva zu gelangen), einer Menge von speciellen Maßregeln unterwerfen. Wie aber schon in der katholischen Art, eine höhere sittliche Vollkommenheit (die mönchische) von der niederen (vulgären) zu unterscheiden, eine Voraussetzung liegt, die die evangelische Ethik schlechthin abweisen muß, so knüpfen sich daran noch zwei Dinge, die in die Ascetik der letzteren nicht taugen. Statt daß nämlich die Anwendung dieser Mittel eine wirkliche Selbsterziehung wäre, ein Arbeiten des in Christo Freigewordenen an seiner eigenen Seele, wozu natürlich der brüderliche Rath des Erfahrenen, also namentlich des Seelsorgers, dankbar angenommen wird, weist die katholische Ethik Jeden an einen „Direktor seines Gewissens", um sich von diesem alles Erforderliche auflegen zu lassen. (Die Nothwendigkeit, einen geistlichen Führer zu haben, beweist man z. B. aus Apostelgesch. 9, 6. S. Elger's Lehrbuch der kathol. Moraltheologie I, 222.) Anders gesagt: die katholische Ascese, obgleich sie für individuelles Verfahren einen Spielraum läßt, ist doch wesentlich ein Erzogenwerden durch die Kirche, der gegenüber der Einzelne stets ein Unmündiger bleibt, es sey denn, daß er bis zum Stande der Heiligkeit selber vorschreitet, wodurch er dann Träger jener Macht der Kirche und Erzieher für Andere wird; die evangelische Ascese dagegen ist wesentlich Selbsterziehung. Damit hängt aber das andere, tiefer Eingreifende zusammen: daß den ascetischen Handlungen, die nur als Tugendmittel dienen sollen, vielmehr ein selbstständiger Werth beigemessen wird; und da dieser immer die Form eines Verdienstes annimmt, so sind jene Werke an sich selber schon verdienstlich. (Schon die Anwendung des Mittels ist verdienstlich, ist also Selbstzweck, auch wenn der eigentliche ethische Zweck nicht damit erreicht ist; s. darüber z. B., was

selbst Thomas von Aquino über Gelübde sagt, daß schon das Leisten desselben, auch wenn die wirkliche Ausführung dem Gelobten nicht entspreche, den Stand der Vollkommenheit begründe. S. Baur, die christliche Kirche des Mittelalters. S. 431. Wenn neuere katholische Theologen, z. B. Stapf, theol. mor. IV. p. 62, der Sache die Wendung geben: dum Deo per ejusmodi opera pro peccatis satisfacere studemus, haec satisfaciendi vim non ex nobis, sed ex meritis Christi repetimus; aut per has ipsas poenitentiae contestationes ipsius merita in nos derivare conamur, so hindert hier die pflichtschuldige Zurückführung alles Verdienstes auf Christum durchaus nicht, daß die ascetische Handlung schon an sich, nicht erst durch den mittelst ihrer erreichten Zweck verdienstlich ist). Am meisten zur Ausbildung einer evangelischen Tugendmittellehre organisirt ist die Ethik der reformirten Kirche in Folge der hervorragenden Stellung, die diese überhaupt (als nothwendiges Gegengewicht gegen das Prädestinationsdogma) dem thätigen Christenthum einräumt, daher denn (worüber namentlich Schneckenburger in seiner comparativen Darstellung eine Menge Data ausgehoben hat) Vieles, was hier aufzuführen ist, seinen historischen Ursprung in der reformirten Kirche gehabt hat und erst durch die pietistischen Richtungen in der lutherischen Kirche auch in diese übergegangen ist.

Gehen wir auf den Gegenstand selbst näher ein, so steht vor Allem fest, daß das einzige Mittel, um eine Tugend und somit alle Tugenden sich anzueignen (jene allgemeine Basis christlicher Sittlichkeit, die Wiedergeburt, vorausgesetzt), darin besteht, daß man sie ausübt. Lieben lernt man nur durch Liebesübung; geduldig seyn lernt man nur durch Geduld. Es gibt kein specificum, das man nur einnehmen dürfte, um sofort eine Tugend an sich zu haben. Es ist aber auch nicht möglich, privatim sich auf eine Tugend einzuüben, wie auf ein Musikstück, das man seiner Zeit öffentlich vortragen will; denn wo irgend im Leben überhaupt Gelegenheit ist, eine Tugend in Anwendung zu bringen, da ist die Ausübung derselben bereits Pflicht, sie geschieht schon publice, wenn auch nicht vor Menschen, doch vor Gott. Ich kann mich nicht einüben z. B. auf Wohlthätigkeit, ohne wirklich wohlzuthun; zum Zwecke dieser Einübung Geld in's Wasser zu werfen, wäre nicht Ascese, sondern Sünde. Mithin kann der allgemeinste und fundamentale ascetische Kanon nur so lauten: Wo sich irgend im Leben die Gelegenheit bietet, etwas christlich Gutes zu thun, da säume nicht, es zu thun; überall gilt dir das hic Rhodus, hic salta; die Tugend zu üben, ist die beste Einübung zur Tugend. Aber so wahr dieß ist, so schließt es die Möglichkeit nicht aus, daß gerade, um diesen Zweck zu erreichen, Mittel angewendet werden, die nicht mit dem Zwecke selber zusammenfallen. Darf ich dessen zum Voraus gewiß seyn, daß, wo irgend eine Pflicht für mich eintritt, auch die Fähigkeit und Bereitschaft zu ihrer ungesäumten Erfüllung vorhanden seyn wird? Ich bin mir im Allgemeinen meiner Pflicht in ihrem ganzen Umfange wohl bewußt; aber bin ich's auch in jedem einzelnen Falle? auch dann, wenn dieselbe von ganz unerwarteter Seite an mich herantritt? Nein. Also muß ich etwas speciell hierauf Bezügliches thun, damit ich nie zu spät erst mich erinnere, was ich hätte thun sollen; d. h. ich muß speciell darauf ausgehen, mein Gewissen mir so präsent zu erhalten, daß es niemals schläft, wenn es wachen sollte, daß ich bei jedem gegebenen Anlaß augenblicklich klar erkenne, was mir obliegt. Und ebenso: ich bin im Allgemeinen ernstlich gewillt, das Gute zu thun, das Böse zu meiden. Aber ist dieser Wille auch in jedem einzelnen Falle lebendig und kräftig genug, um sofort sich zur That zu entschließen? Nein; es gibt Momente der Trägheit, der Schlaffheit; ich muß also Etwas thun, um meinen Willen, statt daß er bloß im Allgemeinen die Richtung auf das Gute genommen hat, für jeden einzelnen Fall mobil und schlagfertig zu machen. Was ich nun zu diesen beiden Zwecken anwende, das sind bereits Tugendmittel, die wenigstens theoretisch von der Tugendübung selbst unterschieden werden müssen. Den ersten werde ich erreichen, wenn ich absichtlich mich gewöhne (Gewöhnung aber ist schon eine pädagogische Maßregel), Gottes Gebot in seiner unendlich mannichfachen Bezogen-

heit auf die einzelne Verhältnisse und Vorkommnisse im Leben, wie diese mir vorgehalten wird durch die Schrift, durch die Predigt, durch die Auslegung derselben, die der heil. Geist in meinem eigenen Innern und in den Beispielen rechtschaffener Christen mir gibt, — mir stets präsent zu halten; wenn ich eben deshalb mit diesem Gegenstande mich fleißig, ja täglich beschäftige, ihn innerlich bewege und auf Alles, was ich hiefür lernen kann, komme es, woher es wolle, unausgesetzt aufmerksam bin. Das ist jenes *λογίζεσθαι εἴ τις ἀρετὴ καὶ εἴ τις ἔπαινος*, Phil. 4, 8. Wie dieß den offenen Blick in's Leben und nicht minder eine auf die sittliche Lebensaufgabe stets gerichtete Nachdenklichkeit voraussetzt, so erfordert es gleichmäßig eine stete Beschäftigung mit Gottes Wort, die ich mir förmlich zur Lebensordnung machen, mir als Gesetz auflegen muß. In welcher Form ich es thue, das ist Sache individueller Freiheit; ich kann mir's z. B. zur Regel machen, jeden Morgen irgend ein Gotteswort (wie dieß in Form von Loosungen in gewissen Kreisen üblich ist) vorzunehmen, und den Tag über speciell dieses Wort stets mir vorzuhalten, um es, wo Gelegenheit ist, als Regel zu befolgen; solche Gewöhnung wird in einer Reihe von Tagen und Jahren schon einen Reichthum und eine Klarheit sittlicher Erkenntniß bewirken, mit der ich meiner Aufgabe ganz anders gegenüberstehe, als derjenige, welcher es auf den Augenblick ankommen läßt, ob ihm seine Pflicht in Erinnerung kommt oder nicht. Dem zweiten der obigen Zwecke entspricht es, wenn ich den Vorsatz, dieses Selbstgebot, das sich durch den freiesten Akt der Wille gibt, und das den ethischen, den menschlichen Kernpunkt im Proceß der Bekehrung bildet, dieses Einschlagen der menschlichen Hand in Gottes zum Bunde mir dargereichte Rechte, — stets in mir selbst erneuere, um auch stets desselben eingedenk zu seyn, wo er sich im Großen und Kleinen wirksam erweisen soll. Dieser Vorsatz kann sich ganz naturgemäß zum Gelübde gestalten; ob dasselbe das ganze Gebiet der sittlichen Lebensaufgabe umfaßt oder sich auf einen einzelnen etwa besonders unsicheren oder bedrohten Punkt richtet: es hat immer den Sinn, daß ich zu der mir ohnehin obliegenden Pflichterfüllung mich noch in Form eines Gott gegebenen ausdrücklichen Versprechens speciell verpflichte, um mir durch die Erinnerung an diesen speciellen Akt und durch die Scheu vor einer zur Pflichtverletzung hinzukommenden, sie also noch erschwerenden Wortbrüchigkeit diese Verletzung moralisch unmöglicher zu machen. (Diesen Sinn muß jedes Gelübde haben, wenn es sittlich zulässig und nicht vielmehr ein Gottes unwürdiger Pakt seyn soll, da der Mensch Gott unter einer von Gott zu erfüllenden Bedingung Etwas verspricht, was entweder — wie so viele Gelöbnisse in der römischen Kirche — lediglich keinen Werth hat, oder aber ohnehin schon eines Jeden Schuldigkeit ist.) Es kann aber der Vorsatz statt der religiösen Form des Gelübdes auch die mehr einfach sittliche Form eines Grundsatzes, einer Maxime annehmen, die ich als ein specielles Lebensgesetz über mich selbst stelle, um sie nicht bloß als objektiv feststehende sittliche Norm, sondern als persönlich von mir anerkanntes Sollen mit desto mehr Strenge und Scheu vor jeder Verletzung einzuhalten. Dabei können wir allerdings uns nicht verhehlen, daß es der christlichen Motivirung der Pflichterfüllung wenig entspricht, wenn uns ein Grundsatz, eine Maxime viel unverbrüchlicher gilt, als ein Gebot Gottes, weil in jener unsere subjektive Zustimmung schon mitgesetzt, also nicht der unbedingte Gehorsam, sondern die Consequenz unseres eigenen Willens das Treibende ist. Aber unchristlich ist diese Motivirung nur dann, wenn unsere Grundsätze über Gottes Gebot und an die Stelle desselben gesetzt werden; sind sie aber nichts Anderes, als die Subjektivirung des letzteren, so daß zum Haupt- und Grundmotiv des aus Liebe und Gottesfurcht entspringenden Gehorsams nur als Hülfsmacht das Motiv jener Consequenz in Betreff des von uns selbst principiell Gewollten hinzukommt, so ist dieß das durchaus berechtigte und praktisch ersprießliche Hinzutreten des Ascetischen oder Pädagogischen zum rein Ethischen. — Außer jener Erneuerung des Vorsatzes ist aber noch als Hauptmittel für den zweiten Hauptzweck die absichtliche Selbstgewöhnung daran nothwendig, daß, sobald ich eine Pflicht als jetzt vorliegend erkenne, ich mit voller, rücksichts-

loser Entschlossenheit, ohne daß ich mit Fleisch und Blut mich bespreche (Gal. 1, 16.), augenblicklich die That ausführe. Das ist nun an sich kein bloßes Mittel zur Tugendübung, sondern diese selbst; aber je consequenter ich auf die angegebene Weise verfahre, um so stärker, energischer, thatbereiter wird der Wille; die Tugendübung hat also außer ihrem absoluten Werthe zugleich noch den relativen, daß sie mir für jeden nächsten Fall um so leichter, um so geläufiger wird, ich also hiedurch bereit und fertig werde in jedem guten Werke (Hebr. 13, 21.). Dieß wird um so gewisser erreicht, wenn ich diese Gewöhnung dahin ausdehne, daß ich gerade, je mehr meinem alten Menschen etwas unbequem erscheint und sauer wird, um so unnachgiebiger und entschlossener zufahre.

Dieses Allgemeine aber schließt für die speciellen sittlichen Zwecke verschiedenes Besondere in sich, setzt Besonderes voraus und zieht es nach sich, woraus dann ein System von Tugendmitteln, eine organisirte und detaillirte Ascetik sich bildet. Es modificirt sich das oben Gesagte insbesondere dadurch, daß — in Folge der Fortdauer der Sünde auch im Wiedergebornen — die Tugendmittel nicht bloß dazu nöthig sind, um das principiell vorhandene Gute zu erhalten und zu vervollkommnen, sondern auch Rückfälle, die trotz alledem vorgekommen, wieder gut zu machen und solches Böse, was als Sündenrest noch übrig ist, auszumerzen und immer mehr moralisch unmöglich zu machen. Beides ist freilich nur die negative Seite der Erhaltung und Vervollkommnung der in der Wiedergeburt principiell gesetzten sittlichen Qualität; aber dieß Negative ruft doch wieder besondere Mittel gegen sich auf. Um nun den auf diesem Gebiete vorliegenden reichen Stoff, wie er namentlich auch in der Geschichte des christlichen Lebens als wirkliches, praktisches Erzeugniß des sittlichen Geistes in der Kirche zu Tage tritt, zu ordnen, haben die Ethiker verschiedene Eintheilungsgründe angewendet. Die Einen fassen das Materielle der Tugendmittel in's Auge und finden nun, daß es welche gibt, die jeder für sich allein, und andere, welche man nur in Gemeinschaft anwenden kann oder welche die Kirche darreicht, und wieder andere, bei denen man sich zunächst passiv verhält, wie z. B. allerlei Schicksale, Einwirkungen und Eindrücke der Natur ascetisch wirken können (so Hirscher und Sailer). Die Anderen achten auf den Ursprung der Tugendmittel, ob sie auf eigener menschlicher Erfindung oder auf göttlicher, biblischer Anordnung beruhen — Gegensatz natürlicher und positiver Tugendmittel (vergl. Reinhard, Mor. IV. §. 425 ff.; Elger, kathol. Mor. I. S. 233). Wieder Andere unterscheiden dieselben nach dem psychologischen Objekt, worauf sie wirken sollen; also z. B. unmittelbar auf den Willen oder unmittelbar auf's Gefühl, und erst durch dieses auf den Willen, wonach de Wette sittliche und religiöse Tugendmittel unterscheidet; oder Mittel zur Erweiterung der Erkenntniß, zur Belebung von Gefühlen, zur Stärkung guter Gesinnung, zur Erlangung von Fertigkeiten, zur Beruhigung im Leiden (so Reinhard a. a. O. §. 429). Noch andere gehen von den bestimmten ethischen Zwecken aller Ascese aus, wie Nitzsch (System §. 159 ff.), der, der geistlichen Armuth des Christen entsprechend, eine geistliche Zucht fordert, und unter diesem Begriff als wesentliche Tugendmittel das Wachen und Beten, die Enthaltung und Arbeit, und demgemäß die Wahl der Gemeinschaft und die christliche Gesammtordnung des Lebens fordert; oder wie Rothe, der zwar zuerst auch, wie de Wette, sittliche und religiöse Tugendmittel unterscheidet, indem er unter letzterem Namen Gebet, Andacht, Wort Gottes und Sakrament unterscheidet, aber sofort die ersteren theilt in Tugendmittel der Selbsterkenntniß, der Bußzucht, der Selbstaufklärung und der Selbstübung, woran er den beiden ersten als kathartischen, die beiden letzteren als gymnastische gegenüberstellt. Wie dieser letztere Ausdruck auf eine Vergleichung des sittlichen mit dem leiblichen Leben hindeutet, so ist diese Analogie auch weiter angewendet worden; Stapf z. B., der übrigens die auch sonst nicht selten — z. B. von Erasmus in seinem miles christianus — ausgeführte Vergleichung mit einem Kampfe und den dazu nöthigen Waffen zur Grundeintheilung benutzt, nennt als subsidia ad feliciter pugnandum necessaria die vigilantia und die oratio und stellt unter der ersteren Rubrik nach Vorausschickung der erforderlichen Dia=

gnose eine doctrina diaetetica und eine ars gymnastica auf, zwei Bezeichnungen, die auch Kant (Tugendlehre S. 176) richtig gefunden hat. Consequent durchgeführt ist jene Analogie von einem Hamburger Juristen aus dem 17. Jahrhundert, Vincenz Placcius: typus medicinae moralis, d. i. Entwurf einer vollständigen Sittenlehre nach Art der leiblichen Arzneikunst (1688), welche Schrift 1) eine Sittenarzneikunst, physiologia moralis und therapeutica moralis, und 2) eine Sittenpflege, diaeta moralis, enthält, in welch letzterer nicht nur Speise und Trank, sondern auch das Athemholen, die Bewegung, selbst die natürlichen Sekretionen ihr genaues Gegenbild in der sittlichen Diät erhalten. Noch Andere, wie der Jesuit d'Outremont in seinem Paedagogus (1629) gehen vom einfach praktischen Gesichtspunkte aus, und geben außer allgemeinen Lebensvorschriften sittliche Klugheitsregeln (s. a. a. O. p. I. c. 8. §. 1. de fuga occasionum peccati; §. 2. de memoria Dei ubique praesentis; §. 3. de memoria passionis dominicae; §. 4. de mortis memoria etc.) bei jeder Tugend werden die Mittel zu ihrer Verhütung angegeben. (So ibid. p. II. c. 24. §. 3. de castitate, §. 4. Remedia conservandae castitatis idonea, worunter auch das beständige Beisichtragen von Reliquien, dann die Vorschrift vorkommt: carnem vigiliis, inediis aliisque macerationibus in ordinem redige). Zu erwähnen ist hier noch diejenige Behandlung des Gegenstandes, die nicht die Mittel angibt, um tugendhaft zu leben, sondern die Mittel, um christlich zu sterben (so Bellarmin's sehr verbreitete libri duo de arte bene moriendi), was aber schließlich auf eins und dasselbe hinausläuft. Nach verschiedenen Gesichtspunkten, von denen die einen das Subjekt, die anderen das Objekt betreffen, theilt Schmid (Christl. Sittenlehre, herausgegeben von Heller, Stuttg. 1861. S. 589 f.) die Tugendmittel a) in geistige und geistig-sinnliche, b) in individuelle und sociale, c) in negative und positive (Mittel der Entsagung und Mittel der Belebung).

Die richtigste Anordnung scheint die zu seyn, welche sich aus den obigen allgemeinen Erörterungen von selbst ergibt, daß nämlich zunächst diejenigen Mittel, welche positiv auf Erhaltung und Erhöhung der sittlichen Qualität hinwirken sollen, von denjenigen unterschieden werden, welche das noch restirende Böse, sey es als bloße Möglichkeit, oder als wirklich vorhandene Neigung, oder sey es als schon geschehene thatsächliche Befleckung des christlichen Wandels zum Gegenstande haben, d. h. welche dieses Böse vernichten sollen. (Diese Unterscheidung entspricht der von Schleiermacher in seiner Erziehungslehre öfters angewandten Gegenüberstellung des unterstützenden und des gegenwirkenden Verfahrens; desgleichen demjenigen, was derselbe in der „christlichen Sitte" S. 151 ff. als Wirkung auf das Fleisch, um es dem Geiste wieder gehorsam zu machen, von der Wirkung auf den Geist, wodurch die Kraft desselben vermehrt werden soll, unterscheidet. Wenn er S. 152 hiezu bemerkt, daß jede dieser beiden Formen, wenn sie vollkommen ausgeführt werde, die andere überflüssig mache, aber wenn — sagen wir lieber: weil — jede unvollständig ausgeführt werde, auch jede der anderen zur nothwendigen Ergänzung diene: so gilt dieß in der That auch von obiger und jeder Theilung der ascetischen Hauptmethoden). Hiebei sodann noch sittliche und religiöse Mittel als zwei Arten auseinanderzuhalten, erscheint nicht als passend; denn die religiösen Mittel stehen hier im Dienste der Sittlichkeit und sind somit rein ethisch zu behandeln; umgekehrt sind alle Motive, wie alle Zwecke im Gebiete der christlichen Sittlichkeit wesentlich religiös. — Jene beiden Hauptklassen zerfallen aber je in zwei Abtheilungen. I. Bei der ersten handelt es sich a) um die durch ascetische Mittel geschehende Erhaltung des allgemeinen geistigen habitus, der Verfassung und Stimmung des ganzen Gemüths, woraus erst das einzelne sittlich Gute erwachsen kann, gleichsam die Pflege des Bodens, dem die sittlichen Früchte entsprießen sollen; und um specielle Kräftigung des Willens, um ihn für jede sittliche Aufgabe tüchtig und fertig zu machen. Hier kann jene Bezeichnung von Diätetik und Gymnastik immerhin angewendet werden, wenn gleich das Bildliche derselben die Unterschiede nicht in ihrer ganzen Schärfe erkennen läßt. Unter a. würde alles dasjenige zu stehen kommen, was dem Geiste gesunde Nahrung

gibt, was seinen Gedanken den rechten Gehalt zuführt und sie in der rechten Strömung erhält, was der Phantasie die rechten Bilder, dem Verstande die rechten Gegenstände der Forschung darbietet. Hier also ist von Gebet und Betrachtung, von der Lektüre und dem Gedankenaustausch in christlicher Gemeinschaft, insbesondere auch davon zu sprechen, ob als Tugendmittel nur religiöse Lektüre, religiöse Kunst, religiöses Gespräch anzunehmen oder unter diesen Gesichtspunkt auch Weltliches zu stellen ist; eben so kommt hier der Naturgenuß, die Hingabe an die reinen Eindrücke der Natur und der sittlich wie physisch nothwendige Rhythmus zwischen Einsamkeit und Verkehr, Ruhe und Thätigkeit, Gleichgültigkeit gegen die äußere Welt und lebendigen Theilnahme an dem Weltgang zur Sprache. Unter b. wären sofort alle die Uebungen zu beschreiben, die der Christ seinem eigenen Willen auferlegt; also der Zwang, den er sich selber anthut, sey es nun etwas, was er nicht zu thun Lust hat, ihm geläufig zu machen, oder sey es, um ihn gegen ein Leiden durch Gewöhnung abzuhärten. (Lavater hat sich „Alltagsregeln" aufgesetzt, worin unter anderen die hieher gehörige Regel vorkommt: man müsse alle Tage etwas von demjenigen Guten gethan haben, das man am wenigsten gern thue). Hier wird also außer dem allgemeinen, oben erörterten Vor- und Grundsatz u. s. w. das Specielle betrachtet werden müssen, womit der Wille sich selber eine freiwillige, d. h. nicht durch äußere Verpflichtung auferlegte Aufgabe stellt. An diesem Punkte vornehmlich entsteht die Frage, ob denn solche Aufgaben möglich seyen? Wenn sie sittliche Aufgaben sind, so kann sie Niemand sich freiwillig auferlegen, er muß sie erfüllen; sind sie es aber nicht, so hat ihre Lösung auch keinen Werth. Allein hier findet eben deshalb die Lehre eine praktische Anwendung, daß das christliche Sittengesetz dem sittlichen Individuum in Betreff der Form und des Modus der Pflichterfüllung eine gewisse Freiheit, einen begränzten Spielraum läßt, innerhalb dessen ein Mehr oder Weniger durchaus möglich, d. h. dem Individuum als sein Recht anheimgegeben ist. Diesen Spielraum nun sich selbst verengern in der bestimmten Absicht, den Willen überhaupt oder in speciellen Richtungen dem Gesetze gefügiger zu machen, das ist eine ascetische Maßregel, die nicht unter die allgemeinen Pflichten gerechnet werden, aber für den Einzelnen zum Behufe seiner sittlichen Vervollkommnung allerdings nöthig, also individuelle Pflicht seyn kann. Dahin gehört z. B. eine Arbeit, die ich mir selbst auferlege, ohne daß mein Amt sie von mir fordert oder meine Neigung mich dazu treibt. (Schleiermacher schreibt — in seinen Briefen, Berlin 1858. I. S. 321 — einer Freundin, er wolle ein Viertelstündchen mit ihr plaudern; viel länger werde es sein Gewissen nicht zulassen, denn er habe sich ein Arbeitspensum gesetzt, durch dessen Vollendung er es sich erst verdienen wolle, sich gütlich zu thun. „Dieß ist", sagt er, „eine Maßregel, die mir bisweilen sehr heilsam ist" — er fügt aber bei, der Mensch wisse sich indessen auch dieß bequem zu machen.) Wie viel ascetischen Werth die Arbeit überhaupt, eben als Gymnastik für den Willen hat, ist stets anerkannt worden und muß im Gegensatz gegen fromme Nichtsthuerei, die sich den Titel des beschaulichen Lebens gibt, immer wieder geltend gemacht werden. Die andere, negative Seite derselben Ascese ist die freiwillige Uebernahme von Entbehrungen und Leiden, die wir nicht erst unter den Mitteln gegen die Sünde aufführen, weil sie gerade dagegen, gegen böse Lüste aller Art, am allerwenigsten wirkt, so oft sie auch namentlich katholischerseits dagegen empfohlen worden ist. Sondern einfach, weil unter meine Hauptpflichten die Ertragung des Uebels, zu dieser aber ein fester, in der Selbstverläugnung geübter Wille gehört, darum kann es ersprießlich seyn, mich, noch ehe das Leiden über mich kommt, an dasselbe zu gewöhnen. Insoweit diese Uebung sich auf solche Entbehrungen beschränkt, die zwar der gewohnten Lebensweise, d. h. dem Comfort derselben, etwas entziehen, aber ohne den Körper zu schwächen, sind sie vollkommen berechtigt, resp. pflichtmäßig; das ist das rechte, vernünftige Fasten, durch welches ich mich stets wieder thatsächlich dessen versichere, daß ich Manns genug bin, um heute noch, wenn es seyn muß, mein Glas Wein über Tisch oder meine Cigarre zu entbehren, ohne darob ein Wort zu verlieren oder eine schiefe

Miene zu ziehen (Matth. 6, 16.); — das ist das rechte Fasten, nicht daß man hungert, wenn Alles wohlfeil ist, sondern daß man hat, als hätte man nicht, sich freut, als freute man sich nicht (1 Kor. 7, 30.), daß man beides gleich gut versteht, genießen und entbehren, Ueberfluß haben und Mangel leiden (Phil. 4, 11. 12.); daß man in den Genüssen, die man sich verstattet, sich lieber zu streng als zu weich ist, sich, wie Rothe irgendwo sagt, in diesen Dingen knapp hält, aber zugleich sich stets der paulinischen Freiheit bewußt bleibt, die uns in dem Worte „Es ist Alles euer" (1 Kor. 3, 23) zugesprochen ist, und eben darum auch nicht sein rechtlich erworbenes Eigenthum den Bettlern preisgibt, um selbst ein Bettler zu seyn; denn „nur dem sittlich Faulen kann die Armuth erwünscht seyn" (Rothe III. S. 130). — Das ist ächt evangelische Ascese, neben welcher alle mönchische Selbstpeinigung sittlich werthlos, ja pure Thorheit ist. Solch edle Seelen, wie einen Heinrich Suso, können wir nur bemitleiden, daß er nur in solch' roh sinnlicher Weise des Leidens Christi theilhaftig zu seyn meinte (s. Heinrich Suso's Leben und Schriften, herausg. von Diepenbrock, 2. Aufl. Regensb. 1837. Kap. XVII. Dazu Zöckler, über wahre und falsche Ascese, in Vilmar's pastoraltheolog. Blättern, 1861. Juliheft S. 21 ff. Augustheft S. 91); wir ehren die, wenn auch auf Irrwege gerathene, doch reine und heiße Liebe zum Herrn, die sich in dieser mittelalterlichen Form genugzuthun suchte, aber ein Tugendmittel ist all das nimmermehr. Sagen doch selbst unter den katholischen Ethikern die Besonnenen, derartige Exempel seyen mehr admiranda quam sequenda (Stapf a. a. O. S. 68). Aber auch diejenige Mönchsheiligkeit ist schon nicht mehr dem christlichen Ethos angehörig, die in völliger Abstumpfung gegen alles Natürliche ihre Vollkommenheit sucht. Der heil. Johannes vom Kreuz, ein spanischer Karmelitermönch aus dem 16. Jahrundert († 1591) fordert z. B. (s. seine „christliche Mystik", herausg. von Buchfelner, Landshut 1841, S. 141), man soll Allem gegenüber, was Andere wider uns reden oder handeln, sich genau verhalten wie eine Statue, die vom Bildhauer mit sich machen lasse, was er wolle. Dem Klostergeschmacke mag das zusagen; Christus aber will keine Statuen zu Dienern haben.

II. Für den zweiten der ascetischen Hauptzwecke, die Gegenwirkung gegen das als Neigung schon vorhandene, als Sünde schon begangene oder als Versuchung nur erst mögliche Böse können abermals füglich medicinische Kategorien entlehnt werden. Entweder nämlich handelt es sich um Verhütung — das Tugendmittel muß ein prophylaktisches seyn — oder um Heilung — das Mittel muß ein therapeutisches seyn. a) Das beste Präservativ ist freilich, wie oben schon angedeutet, die positive Pflege des Guten, die Ziff. I. signalisirt wurde; aber als solches Mittel der Verhütung fällt diese weit mehr der Pädagogik als der Ascetik zu. Letztere hat es mit dem erwachsenen Menschen zu thun, bei dem, neben allem Guten, was er in sich tragen mag, die Sünde bereits in bestimmten Gestalten sich ankündigt und darum auch unmittelbare Gegenwehr erheischt. Diese nun wird abhängen α) von der Aufmerksamkeit auf sich selbst, auf die sich aus der abgründigen Tiefe des Herzens zuerst nur scheu hervorwagenden Gelüste, wie auf die in den Handlungen sich oft eben so sehr verbergenden als offenbarenden Neigungen, — eine Aufmerksamkeit, die die Schrift allenthalben als Wachsamkeit empfiehlt. Selbstprüfungen, die von Zeit zu Zeit angestellt werden, sind, als Ziehung einer Summe, wohl gut, aber sie sind nichts werth, ja gar nicht vollziehbar, wenn jene Aufmerksamkeit nicht eine permanente ist; ehe man eine Summe ziehen kann, müssen die einzelnen Posten genau notirt seyn. Notirt — d. h. aber nicht nothwendig in Tagebüchern, die allenthalben von frommer Eitelkeit strotzen, sondern notirt im Gedächtniß des Gewissens, das, einmal zu solcher Rechnung gewöhnt, seine Data nimmer vergißt. Nur ein specieller Ausdruck für diese Wachsamkeit, oder genauer für den Beweggrund, der dieselbe nöthig macht und erhält, ist die Regel, daß man sich selber stets mißtrauen soll, vergl. 1 Kor. 10, 12. β) Mit der Wachsamkeit verbunden, zum Theil eins mit ihr, zum Theil eine Voraussetzung für sie, ist die Nüchternheit, das ununterbrochene, vollkommen klare Beisichseyn und Seiner-mächtig-seyn. Das ist der Gegensatz von jedem leidenschaftlichen

Sich-hingeben an irgend Etwas, an einen Menschen oder an eine Sache, einen Genuß oder eine Thätigkeit; hievor, vor jeder Gattung von Unfreiheit (wie sie z. B. auch den Meistern und Satzungen theologischer Schulen gegenüber zu allen Zeiten gäng und gäbe ist), hat die christliche Nüchternheit eine tiefe Scheu, weil sie darin eine Versuchung erkennt, weil sie weiß, daß auch das an sich nicht Sündhafte, sobald ich meine Freiheit daran verliere, sobald ich davon ἐξουσιάζομαι (1 Kor. 6, 12.), für mich ein σκάνδαλον wird. Eben so aber ist die Nüchternheit, das Beisichseyn, entgegengesetzt dem Zerstreutseyn, da man zwar nicht von Einem Gegenstande (von Einer Passion), dagegen von einer Menge wechselnder Dinge, also immer vom nächsten Besten eingenommen ist, und so nie zu sich selber kommt. γ) Und wenn ich nun auf diese Weise erkenne, daß ich von irgend einer Seite her bedroht bin, sey es, daß die Gefahr für jeden Menschen da ist, oder daß sie für meine geistig-leibliche Constitution, für meine schon bis zu einem gewissen Grade ausgebildete Neigung, mein Temperament, besonders nahe liegt: dann gilt es, nicht bloß, wenn eben die Lust eine Sünde gebären will (Jak. 1, 15), diese noch in der Geburt zu erwürgen, sondern, weil dieß in flagranti immer schwer und das Gelingen ungewiß ist, schon alles dasjenige absichtlich und consequent zu meiden, was auch nur möglicherweise Anlaß werden kann, daß es zu solchem Auflodern der Lust durch die sich darbietende Befriedigung kommt. Die concupiscentia da, wo sie sich befriedigen kann und will, durch die Macht des Willens zu unterdrücken, ist Sache der Tugend selber; aber schon die Gelegenheit der Befriedigung abzuschneiden und es so schon gar nicht zur gefährlichen Reizung kommen zu lassen, das ist ein Tugendmittel. (Die entgegengesetzte Praxis haben jene alten Asceten angewendet, welche sich, um sich in der geschlechtlichen Enthaltsamkeit zu üben, subintroductas beilegten; was ein Tugendmittel seyn soll, darf nicht in seiner natürlichen und unausbleiblichen Wirkung eine Versuchung seyn; selbst wenn sie bestanden wird, liegt darin ein Reiz, der dem Fleisch eine Satisfaktion, desto weniger aber dem Willen eine Stärkung gewährt). Also Meidung alles versuchlichen Umgangs, aller Orte, Anschauungen, Bücher u. s. w., die möglicherweise jene Wirkung haben können; eben so geflissentliche Zurückhaltung alles desjenigen in uns, was freigelassen, so wie wir uns kennen oder kennen sollten, zur Sünde werden kann. (Wer im Gespräch leicht allzu warm wird und zu viel redet, thut wohl, sich Schweigen aufzuerlegen und zwar da am meisten, wo es ihn am meisten jückt, seinen Witz loszulassen; wen die Neugier plagt, der thut wohl, wo es nicht schlechthin seyn muß, die Fragen, die ihm schon auf der Zunge liegen, gewaltsam zu verschlucken. Solches Schweigen mitten im Lebensverkehr hat einen anderen Werth, als die Grabesstille in einem Trappistenkloster). — b) Was endlich die Heilmittel für schon ausgebrochene sittliche Uebel betrifft, so sind sie für den Wiedergeborenen wesentlich dieselben, die schon zu der in der Bekehrung enthaltenen Buße gehörten; rechte Erkenntniß, Reue, Bekenntniß — welches vor Gott, aber in vielen Fällen auch vor Menschen — also wohl vornehmlich, aber durchaus nicht nothwendig und ausschließlich, vor dem Geistlichen als dem zum Hören solcher Bekenntnisse amtlich berufenen und durch seine Bildung und seinen Beruf vorzugsweise befähigten Mann — abzulegen ist, weil die Selbstdemüthigung vor Einem unseres Gleichen einen schwereren Entschluß kostet und den Bruch mit unserer eigenen Sünde energischer constatirt, als ein geheimes Bekennen vor Gott, der ohnehin uns kennt —; ferner die Abbitte vor Gott, und wo Menschen gekränkt oder geärgert wurden, auch vor Menschen; das Ringen um Vergebung und der aus der Dankbarkeit für die Vergebung noch mehr als aus der Erinnerung an die Bitterkeit der Reue entspringende Vorsatz der ferneren Enthaltung von der Sünde, von wo an das therapeutische Verfahren wieder in das prophylaktische übergeht. Wenn die römische Kirche der attritio cordis und der confessio oris noch die satisfactio operis beifügt, weil die Absolution schlechterdings noch eine Sühne neben sich haben müsse, so macht die evangelische Ethik erstlich niemals eine religiöse Handlung — wie das Gebet — zu solch einem Sühneakt, d. h. zu einem Strafleiden, denn sie erkennt darin eine

Entwürdigung des Heiligen; und zweitens sieht sie auch z. B. in der Wiedererstattung eines zugefügten Verlustes nicht eine Strafe, sondern die nothwendige Bethätigung des Ernstes der Reue zur Befriedigung des eigenen Gewissens, wie zur faktischen Herstellung der brüderlichen Gemeinschaft. Sich selber freiwillig eine Strafe aufzuerlegen — z. B. eine Entbehrung, eine mühselige Arbeit, das verwehrt sie zwar demjenigen nicht, dem solch ein Notabene als Erinnerungszeichen, als ein Bedürfniß erscheint, aber sie legt geringen Werth darauf, weil derjenige, dem die Gewissensqual nicht Strafe genug ist, durch solch ein äußerliches Mittel schwerlich viel für die Zukunft erreicht; und am allerwenigsten kann sie den auch im Bereiche des protestantischen Pietismus hie und da auftauchenden Wahn zulassen, als ob durch solches eigenmächtige Strafleiden ein Stück der jenseitigen Büßungen im Voraus schon abgetragen werde. — Zu diesem gesammten Gegenstande vergleiche man noch den Art. „Versuchung“. Palmer.

Tunker (von tunken, taufen), auch german-baptists, alte Brüder, Bartleute genannt, — eine täuferische Sekte in Nordamerika, die, auf deutschem Boden entstanden, eine Abzweigung des deutsch-niederländischen oder mennonitischen Baptismus ist und mit dem englischen Baptismus bloß die Taufe durch Untertauchung gemein hat. Schon im 17. Jahrhundert kommen Dompelaers vor, als eine zu den alten Flamingern (s. den Art. Mennoniten) gehörige Partei, welche die Taufe durch Untertauchung, onderdompeling, die dompel-doop für die einzig gültige Taufe erklärten und sich übrigens durch ihren alt-mennonitischen Rigorismus auszeichneten. Am Anfange des 18. Jahrhunderts rief die Frage über die Nothwendigkeit der Wiedertaufe, und zwar durch Untertauchung, eine Spaltung unter den Separatisten im Wittgensteinischen hervor. Alexander Mack zu Schwarzenau (s. über ihn M. Göbel, Geschichte des christlichen Lebens in der rheinisch-westphälischen Kirche, 2. Bd., S. 819. 843. 846. 3. Bd., S. 94. 264. u. ö.), der an der Spitze der schrofferen, wiedertäuferisch-gesinnten Partei stand, zerfiel darüber mit seinem bisherigen Freunde und Gesinnungsgenossen Hochmann (s. den Artikel) und wanderte endlich um das Jahr 1720 mit seinen Anhängern aus dem Wittgensteinischen und der Wetterau, an welche sich noch Dompelaers vom Niederrhein anschlossen, nach Pensylvanien aus, wo in jener Zeit auch die Mennoniten häufig eine Freistatt suchten und wo die Tunker noch gegenwärtig ihren Hauptsitz haben. Die schwärmerisch-ascetische, aber auch innige, mystische Frömmigkeit, welche ihre Väter beseelte und die in den ersten Niederlassungen derselben zu Ephrata und Germantown herrschte, worin man hier unter Anderem auch auf Bildung eines in Ehelosigkeit und Gütergemeinschaft lebenden, freien, christlichen Liebesvereins ausging nach vermeintlich apostolischem Muster, ohne den Cölibat und die Entäußerung von allem persönlichen Eigenthum jedem Genossen der Gemeinschaft zur unbedingten Pflicht zu machen, ist in den heutigen Gemeinden der Tunker nicht mehr zu finden. Das Bekenntniß zur Apokatastasis und die überlieferten cultischen, disciplinarischen und andere Einrichtungen haben sie bewahrt: die Einrichtung des Gottesdienstes, wonach bei demselben Jeder zum Gebet oder Zeugniß das Wort nehmen darf, die Verrichtung der Taufe in fließendem Wasser durch dreimalige Untertauchung des knieenden Täuflings, die Feier des Abendmahls bloß zur Abendzeit nach vorhergegangener Fußwaschung, in Verbindung mit einem Liebesmahl, der Brauch der Salbung der Kranken mit Oel, welche durch zwei Aelteste vorgenommen wird, nach Jak. 5, 14. 15., die Uebung der Kirchenzucht durch die Gemeindeältesten, die Berechtigung aller Gemeindeglieder, der weiblichen so gut wie der männlichen, bei allen wichtigeren Angelegenheiten, welche vor die Gemeinde gebracht werden, mitzustimmen, — Einrichtungen, welche alle das Streben beurkunden, die apostolische Gemeinde genau zu copiren, theilweise aber auch wohl auf alte mennonitische Tradition zurückzuführen sind. In diesen Dingen, wie auch in den hartnäckig von ihnen festgehaltenen, unverständigen Vorurtheilen gegen die historische Kirche, studirte Prediger und alle Wissenschaft und Bildung überhaupt, und endlich in ihren langen Bärten und runden, knopflosen Röcken (die bei den Mennoniten älteren Schlages ja

ebenfalls anzutreffen sind und auch diesen bei'm Volk in Deutschland und Friesland den Namen Bartleute zugezogen haben) besteht jetzt hauptsächlich nach dem Urtheil von Schaff (die politischen, socialen und kirchlich-religiösen Zustände der Vereinigten Staaten von Nordamerika, Berlin 1854, S. 268) die Religion der Tunker, welche wenigstens in ihrer großen Mehrzahl bessere Bauern, als Christen sind. Auch das Propagandamachen haben sie aufgegeben, und ihre Zahl, die noch Wiggers (Statistik 1. Bd., S. 470) auf 30,000 angibt, mit 40 Predigern, ist nach Schaff (a. a. O.) im Abnehmen begriffen, weil in Folge der unausbleiblichen Berührung mit der Civilisation der „Welt" die Aufgeweckteren unter der jüngeren Generation abfallen und, wenn sie nicht in religiösen Indifferentismus versinken, sich zu den Kirchen zurückwenden, welche ihre Väter als ein Babel verlassen haben. Ein Theil der Tunker bildet als Sabbatarier oder seventhday-baptists noch eine besondere Gemeinschaft. H. Mallet.

Turibius (Turibio), Alphons, ein Heiliger der römischen Kirche, war angeblich am 16. November 1538 geboren und der Sohn vornehmer Eltern. Wie gewöhnlich von allen Heiligen erzählt wird, heißt es auch von ihm, daß er schon in seiner frühen Jugend durch jede christliche Vollkommenheit sich ausgezeichnet habe. Er studirte in Valladolid und Salamanca, trat dann in den Staatsdienst und wurde vom Könige Philipp II. zum Präsidenten von Granada, dann aber zum Erzbischof von Lima in Südamerika erhoben, als das Erzbisthum daselbst neu besetzt werden mußte. Turibius gehörte jedoch noch dem Laienstande an, deßhalb wurde er erst geweiht (1581). Als Erzbischof ordnete er, wie angegeben wird, die Kirche zu Lima in musterhafter Weise, gründete Hospitäler, Seminare und Kirchen, veranstaltete Diöcesan- und Provinzialsynoden, denen er als Organ des heil. Geistes selbst vorstand, reiste unaufhörlich im Lande umher, predigte und bekehrte, ermunterte und strafte, bewies bei einer ausgebrochenen, pestartigen Krankheit eine aufopfernde Hingebung und Selbstverläugnung, heilte auch auf eine angeblich wunderbare Weise mehrere Kranke, ja man läßt ihn selbst das Wunder einer Todtenauferweckung verrichtet haben. Während seines Aufenthaltes in Santa erkrankte und starb er (23. November 1606); sein Leib, der nach der Erzählung noch nach einem Jahre unversehrt geblieben war, wurde nach Lima gebracht, verrichtete aber auch jetzt noch Wunder. Daher wurde Turibius vom Pabst Innocenz XI. (1679) beatificirt, vom Pabste Benedikt XIII. (1726) canonisirt. — Vgl. Kirchen-Lexikon der katholischen Theologie von H. Jos. Wetzer und Benedikt Welte, XI. Bd., Freiburg im Breisgau, 1854, S. 330. N.

Turlupinen. Mit diesem Spottnamen bezeichnete das Pariser Volk in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts und zu Anfang des 15., die pantheistischen Begharden, die besonders zu Paris und in der Provinz Isle-de-France sehr zahlreich waren. Sie hielten geheime Versammlungen, in denen sie, um das Paradies vorzustellen, ihre Kleider ablegten; außerhalb zeigten sie sich fromm und ernst in ihrem Benehmen. Die Frauen waren die exaltirtesten; eine derselben, Johanna Dabenton, stand an der Spitze der Sekte; 1372 wurde sie zu Paris verbrannt und mit ihr ihre Bücher und der Leichnam eines ihrer Gefährten, der im Gefängniß gestorben war. Das Jahr darauf ermahnte Gregor XI. den König abermals, die Dominikaner gegen die Turlupinen zu unterstützen; da diese sich auch nach Savoyen verbreiteten, erging eine ähnliche Aufforderung an den Herzog Amadeus. Noch zur Zeit Gersons gab es Turlupinen zu Paris; er spricht mehrmals von ihnen und wirft ihnen die nämlichen Lehren vor, zu denen sich in Deutschland die Brüder des freien Geistes bekannten. Im Laufe des 15. Jahrhunderts verschwindet in Frankreich ihre Spur. C. Schmidt.

Turrecremata, Joh., s. Johannes von Turrecremata, Bd. VI, 775.

Turretini (oder Turretin) ist der Name eines genferischen Theologengeschlechts, wovon der Stammvater, Franz Turretini, Sohn eines Gonfaloniere der Republik Lucca, um der Religion willen sein Vaterland verlassen und sich 1579 in Genf ange-

siedelt hatte (s. Leu, allgemeines historisches Lexikon XVIII, 375). Unter seinen Nachkommen ragen in der genannten Beziehung drei Männer hervor.

Benedikt Turretini, Sohn des soeben genannten, geboren in Zürich 1588, wurde Pfarrer in Genf 1612, Professor der Theologie daselbst 1618. Im Jahre 1620 war er Deputirter der Genfer Kirche bei der Nationalsynode von Alais, welche die Dorbrechter Beschlüsse in Frankreich einführte. Im folgenden Jahre erhielt er den Auftrag, bei den Generalstaaten Hollands und den hanseatischen Städten die nöthigen Hülfsleistungen zu erwirken, um Genf in gehörigen Vertheidigungsstand zu setzen, welche Mission er mit glänzendem Erfolge ausführte. Obwohl früh gestorben (1631), hinterließ er viele theologische Schriften und Predigten (s. Leu a. a. O. Senebier, histoire littéraire de Genève II, 136). Diejenige seiner Schriften, die am berühmtesten geworden, ist seine „Vertheidigung der genferischen Bibelübersetzung," (Genf, 2 Bde., 1618—20), gerichtet gegen des Paters Cotton, des Beichtvaters Heinrichs IX. Schrift: Genève plagiaire.

Franz Turretini, sein Sohn, geboren 1623, gestorben 1687, studirte in Genf, darauf in Leyden, Paris, wo er Gassendi hörte, Montauban und Nismes; er knüpfte während dieser verschiedenen Aufenthalte Verbindungen mit den bedeutendsten damaligen reformirten Theologen an. Nach Genf zurückgekehrt, wurde er Pfarrer der dortigen italienischen Gemeinde, 1653 Professor der Theologie daselbst. Nach Holland führte ihn dieselbe Mission, der schon sein Vater mit so gutem Erfolge sich unterzogen hatte. Auf seiner Reise dahin lernte er in Basel besonders Lukas Gernler kennen, der sein vertrauter Freund wurde. Die französische Kirche im Haag, die Universität Leyden suchten ihn in Holland festzuhalten; er blieb seinem Vaterlande getreu. In theologischer Beziehung ist Franz Turretini besonders bekannt als eifriger Gegner der Theologie von Saumur (s. Amyraldus), als eifriger Verfechter der streng orthodoxen Dogmatik im Sinne des Dordrechter Concils und als einer der Urheber der helvetischen Consensformel (s. den Artikel). Sehr bezeichnend ist der Brief, den er zur Rechtfertigung dieser Formel an Claude schrieb (s. Supplement du dictionnaire de Bayle, von Chauffepié, unter Tronchin, Louis, Note c). In Genf selbst bekämpfte er die Theologie von Saumur und deren dortige Vertreter Philipp Mestrezat und Louis Tronchin. Unter seinen ziemlich zahlreichen Schriften, die meistens dogmatischen Inhaltes sind, verdient am meisten Beachtung die Institutio theologiae Elencticae, in qua status controversiae perspicue exponitur, praecipua Orthodoxorum argumenta proponuntur et vindicantur et fontes solutionum aperiuntur, Genf 1679—1685, 2te Ausgabe 1688. In Edinburg wurde 1847 — 1848 dieses Werk und von den anderen Schriften die bedeutendsten wieder gedruckt.

Johann Alphons Turretini, Sohn des Vorigen, verfolgte äußerlich dieselbe Laufbahn, aber in ganz anderem Geiste. Der Vater beschließt das 17. Jahrhundert, der Sohn eröffnet das 18. Jahrhundert und die besondere Richtung desselben; jener ist Schüler von Gassendi, dieser Schüler von Cartesius und Locke; jener beschäftigte sich hauptsächlich mit der sogenannten positiven und polemischen Theologie, dieser mit Apologetik, Kirchengeschichte, Erklärung der heiligen Schrift. Wenn der Eine die calvinische Orthodoxie in aller Strenge aufrecht zu halten sucht, so ist der Andere bemüht, die Vereinigung aller Protestanten auf der Basis einiger weniger Fundamentalartikel zu Stande zu bringen. Jener war einer der Haupturheber der helvetischen Consensformel, dieser bewies denselben Eifer, um diese Formel wieder abzuschaffen, und befreite die Genfer Kirche von der Autorität des Concils von Dordrecht. Alphons Turretini ist der bedeutendste Mann in diesem Theologengeschlechte.

Geboren 1671, machte er seine Studien großentheils in Genf; er studirte die Philosophie unter Chouet, die Theologie unter Louis Tronchin (s. den Art.), Calandrini und Benedikt Pictet (s. den Art.). Besonders Chouet und Tronchin übten auf ihn Einfluß. Chouet, 1664 Professor der Philosophie in Saumur geworden,

führte daselbst den Cartesianismus ein. Im Jahre 1669 wurde er in derselben Eigenschaft nach Genf berufen, wohin ihm viele seiner Schüler von Saumur folgten. In Genf verdrängte er den Aristotelismus, wie er es in Saumur gethan hatte. Alle Wochen machte er öffentliche physikalische Experimente, welche den Sinn für die Naturwissenschaften weckten. Als die helvetische Consensformel eingeführt wurde (1679), erhielt auch Chouet die Aufforderung, sie zu unterschreiben; es wurde ihm gestattet, seine Unterschrift nur unter bedeutenden persönlichen Restriktionen zu geben. Nach siebenzehnjähriger Bekleidung seines Professorates, wurde er Mitglied des Staatsrathes und verblieb es 37 Jahre lang; sechs Mal war er Syndikus. So an die Spitze des kleinen Freistaates gestellt, unterstützte er in aller Weise den intellektuellen Fortschritt und förderte die Bestrebungen seiner ehemaligen Schüler, die seitdem Häupter der Kirche und der Akademie geworden waren. (S. Senebier l. c. II, 259: Sayous, histoire de la littérature française à l'étranger etc. 1853. I, 181: Cellérier, l'académie de Genève 1855.) „Alphons Turretini pflegte zu bekennen, daß er diesem Mann Vieles verdanke und er hat ihn immer als wie einen Vater verehrt," sagt Vernet im Eloge historique auf A. Turretini (Biblioth. raisonnée XXI). Unter den Genfer Theologen wirkte auf diesen am meisten der bereits genannte L. Tronchin, der bedeutendste damalige Repräsentant der vom reformirten Scholasticismus sich emancipirenden und dem Arminianismus sich zuneigenden Genfer Theologie. Turretini wurde sein bester Schüler; als ihn Tronchin eine seiner ersten Predigten halten hörte, sagte er: „dieser junge Mann fängt da an, wo die anderen enden." In dieser Zeit lernte er auch Burnet kennen, der im Jahre 1686 einen Aufenthalt in Genf machte und oft den Vater besuchte. Gerne unterhielt er sich stundenlang mit dem hoffnungsvollen Sohne über seine Studien.

Im Jahre 1691 begab er sich nach Holland, um daselbst seine Studien zu vervollkommnen. Er fand in diesem Lande zwei gelehrte Landsleute, Friedrich Spanheim und Clericus, außerdem eine ganze Schaar ausgezeichneter französischer Flüchtlinge, Dubosc (s. d. Art.), de Superville, Jurieu (s. d. Art.), Bayle (s. d. Art.), Basnage (s. d. Art.) u. A. Obschon der Streit zwischen Jurieu und Bayle damals gerade am lebhaftesten geführt wurde, gelang es doch dem Turretini während der acht Monate, die er in Rotterdam zubrachte, von beiden Partheien gut angesehen zu werden und so zu predigen, daß alle Welt daran Gefallen fand. Sein Hauptzweck war aber, unter Spanheim die Kirchengeschichte zu studiren; darauf verwendete er die acht Monate seines Aufenthaltes in Leyden. Bevor er von da abreiste, gab er einen Beweis seiner Fortschritte durch Thesen, betitelt: Pyrrhonismus Pontificius sive theses theologico-historicae de variationibus Pontificiorum circa Ecclesiae infallibilitatem. Lugd. Bat. 1692, eigentlich eine Widerlegung der Schrift von Bossuet über die Variations des églises protestantes; er combinirte in dieser Schrift die Methoden von Claude, Pajon und Jurieu, um der Schrift des Jansenisten Nicole, préjugés légitimes etc., entgegenzutreten. Zuerst zeigt er, daß die Protestanten ihre Meinung nicht so oft geändert haben, als man angebe; darauf beweist er, daß, sollte die Thatsache auch wahr seyn, man daraus auf die Rechtmäßigkeit ihrer Sache keinen ungünstigen Schluß ziehen dürfe. Endlich gibt er das Argument zurück, indem er beweist, daß die römische Kirche selbst sehr geschwankt hat, theils in der Lehre, theils im Gottesdienste, theils und hauptsächlich in einem Punkte, der die Basis aller anderen ist, nämlich in Betreff der Infallibilität der Kirche. Diese Thesen machten großes Aufsehen; sie finden sich im 2. Bande der Cogitationes et Dissertationes theologicae, von Turretini, ed. 1737. Im Jahre 1692 begab er sich nach England, zunächst nach London, und war, obwohl körperlich leidend, daselbst sehr fleißig im Studiren und im Predigen. Er besuchte auch die Universitäten Oxford und Cambridge; in dieser letzten Stadt lernte er Newton kennen und erfreute sich an seinen Mittheilungen über die Größe der Werke Gottes, über die Unsterblichkeit der Seele und über die Vorzüglichkeit der christlichen Religion, sofern sie

in ihrer Reinheit erfaßt und praktisch angewendet wird. Burnet hatte große Freude, Turretini wieder zu sehen; dieser verweilte bei ihm in Salisbury, wo Burnet damals Bischof war, in Gesellschaft bedeutender Gelehrter und vortrefflicher Geistlicher, des Tillotson, Wake, der später Erzbischof von Canterbury wurde und der immer in häufiger Correspondenz mit Turretini blieb. Burnet führte seinen jungen Freund auch selbst bei König Wilhelm und der Königin Maria ein. Seine leidende Gesundheit verhinderte ihn so lange in England zu verweilen, als er wohl gewünscht hätte. Doch erntete er unter anderem auch den Vortheil von dem kurzen Aufenthalte in diesem Lande, daß er sich mit der englischen Sprache vertraut machte und so befähigt wurde, den Bewegungen der englischen Literatur zu folgen. Sein Beispiel wirkte in dieser Beziehung anregend auf die Genfer Geistlichen, die seit seiner Zeit das Studium der englischen Sprache trieben. Vor der Rückkehr nach Genf verweilte er mehrere Monate in Paris, wo er Zutritt fand zu Männern, wie Bossuet, Mabillon, Malebranche u. A., und wo er bei dem Abbé Langueme das Arabische erlernte; es scheint, daß er selbst an einer öffentlichen Disputation in der Sorbonne Theil nahm, wobei seine Fertigkeit im Lateinreden, die Stärke seiner Beweise und die höfliche Art, womit er sie vortrug, die Bewunderung der Anwesenden erregten.

Nach der Rückkehr in das Vaterland wurde der 22jährige junge Mann in das Ministerium aufgenommen. Einige Monate darauf erhielt er Sitz und Stimme in der Vénérable Compagnie des Pasteurs, obschon er nur erst in der italien. Kirche predigte. Bereits damals aber zeigten sich seine Rednergaben in ihrem schönsten Glanze. Er trieb auf der Kanzel keine Controverse, er zeigte nicht seine Gelehrsamkeit und haschte nicht nach rednerischem Pompe. Er hielt sich an das Wichtige, an das, was der allgemeinsten Anwendung fähig ist. Er suchte, nach Art der Engländer, irgend eine Hauptwahrheit oder Hauptpflicht in's Licht zu stellen, allein die Anwendung machte er mit mehr Salbung als die Engländer. Indem er so die Methode der beiden Nationen combinirte, begründete er in Genf eine neue Methode. (S. Senebier III, 8. Sayous a. a. O. I, 72.) Die Disposition seiner Predigten war natürlich und richtig, seine Redeweise deutlich und einfach; keiner konnte verständlicher zum Volke reden. Er ging nicht darauf aus, den Zuhörer zu entzücken, zu überraschen, sondern ihn zu belehren und zu erbauen. Sein Vortrag war nicht declamatorisch, aber sehr würdig. Vernet theilt von ihm Bemerkungen über die Predigtweise mit, die das Gesagte bestätigen und den tiefen Ernst, mit dem er dem Predigen oblag, bekunden. Er schätzte insbesondere die Predigten von Superville, Werenfels und Tillotson. Nur wenige Predigten von ihm sind gedruckt worden. Im Jahre 1697 wurde für ihn ein Lehrstuhl der Kirchengeschichte errichtet; in der Inauguralrede sprach er de sacrarum antiquitatum usu et praestantia. Seine abgekürzte Kirchengeschichte, die er den Studenten diktirte, erschien 1734; sie reicht bis 1700 und behandelt die Geschichte nach Jahrhunderten. In dieser Zeit machte er auf einer Reise die persönliche Bekanntschaft von Samuel Werenfels und Osterwald und hatte die Freude, sie einige Tage bei sich in Genf zu beherbergen. Er war auch eng verbunden mit einigen Männern der Akademie von Lausanne, die sich bald als Antagonisten der helvetischen Consensformel bemerklich machten, Constant. Bergier, de Crousaz, Polier, Barbeyrac, der ihm seine Uebersetzung der Predigten Tillotson's widmete. Im Jahre 1701 war Turretini Rektor der Akademie von Genf geworden; diese Würde sollte er, im Falle der Wiedererwählung, höchstens 4 oder 5 Jahre bekleiden; zu seinen Gunsten machte man eine Ausnahme; er blieb 10 volle Jahre Rektor. Daher rühren 10 bedeutende Reden, die er jährlich am Tage der Promotionen hielt, zusammen mit der früher angeführten Rede 1737 erschienen, unter dem Titel: Orationes academicae etc. Die eine, vom Jahre 1702, betraf den Tod Wilhelm's III., wurde in England wieder abgedruckt und erntete großen Beifall; eine andere, vom Jahre 1703, ist dem Chouet gewidmet. Als Rektor machte er sich verdient um die öffentliche Bibliothek; er sorgte für bessere Anordnung und Aufstellung der

Bücher und für einen allgemeinen Gebrauch derselben, indem er bewirkte, daß sie mit nach Hause genommen werden durften. Nach dem Tode von Louis Tronchin im Jahre 1705 wurde Turretini sein Nachfolger als Lehrer der systematischen Theologie, wobei er den Lehrstuhl der Kirchengeschichte beibehielt. Er hat fast die ganze Dogmatik behandelt, und exegetische Collegien über einzelne Theile des Neuen Testaments damit verbunden.

Von besonderer Bedeutung ist der Antheil, den Turretini an der Abschaffung der helvetischen Consensformel nahm. Man empfand in Genf so gut wie anderwärts in der Schweiz die Verpflichtung auf diese Formel als ein Joch; sie hatte allerdings noch einige Freunde in Genf; hauptsächlich war sie mit symbolischer Autorität bekleidet und hatte auch die staatliche Sanktion. So konnte sie zwar nicht auf einmal beseitigt werden, aber ihre Abschaffung ergab sich bald aus dem Widerspruche, worin sie sich befand, mit der ganzen Richtung des Zeitgeistes; diese Richtung hatte in Genf Turretini zum Hauptvertreter *).

Die Form der Unterschrift war: „sic sentio, sic profiteor, sic docebo et contrarium non docebo." Nun ereignete es sich im April 1706, daß, als zwei junge Geistliche, Vial und Vautier, in die Compagnie aufgenommen werden sollten, Vautier die verlangte Unterschrift gab, Vial aber nur so viel geloben wollte: contrarium non docebo, pacem ecclesiae promovebo, worauf die Majoriät der Compagnie, „um Uneinigkeit und die großen Uebel zu verhüten, welche entstehen könnten, wenn diese Sache außerhalb der Compagnie anhängig gemacht würde," beschloß, sich bei der Unterschrift des Vial zu begnügen; so wurde er denn so gut wie Vautier, in den Schooß der Compagnie aufgenommen. Indessen benachrichtigte die protestirende Minorität der Compagnie den Staatsrath (die exekutive Behörde der Republik) von dieser Abweichung von den bestehenden Verordnungen, die offenbar eine Ueberschreitung der Competenz der Compagnie war. Der Staatsrath kassirte den Beschluß der Aufnahme von Vial und befahl eine neue Versammlung der Compagnie, um diese Angelegenheit auf eine freundliche Weise (à l'amiable) zu Ende zu führen. In dieser neuen Versammlung vom 7. Mai schlug ein Mitglied vor, man solle zwar, um der Absicht des Staatsrathes zu entsprechen, die Consensformel aufrecht halten, aber aus der Unterschrift die Worte sic sentio auslassen, weil man ja in der That nicht frei sey zu glauben oder nicht zu glauben, und weil die betreffenden Artikel nicht zu den Fundamentalartikeln gehörten. Worauf die Versammlung beschloß, daß, mit Genehmigung des Staatsrathes, folgende Unterschrift gegeben werden sollte: sic docebo, quoties hoc argumentum tractandum suscipiam, contrarium non docebo, nec ore, nec calamo, nec privatim, nec publice. Der Staatsrath billigte diese neue Unterschrift. Der Rath der Zweihundert (die gesetzgebende Behörde), ohne eine Billigung oder Mißbilligung auszusprechen, ließ sie gewähren, lobte die Einigkeit der Geistlichen und ermahnte sie, „sich insbesondere über die obschwebende Angelegenheit immer besser zu verständigen." Vial, nachdem er die neue Unterschrift geleistet, wurde zum zweiten Male in die Compagnie aufgenommen. Nach langen Verhandlungen über den Sinn der Verordnung des Rathes der Zweihundert, der in der That zweideutig war, beschloß die Compagnie am 18. Juni, vorzüglich auf Antrieb von Turretini, die Frage über die Unterschrift der Consensformel wieder vorzunehmen. An der Sitzung vom 25. Juni, wo die Sache in ernstliche Berathung gezogen werden sollte, nahmen von 34 Mitgliedern der Compagnie 12 streng calvinisch gesinnte nicht Theil, worunter Calandrini und Ben. Pictet (s. den Art.) die bedeutendsten waren. Es wurde ohne Schwierigkeit beschlossen, keine Unterschrift mehr zu fordern; folgende Motive wurde dafür angegeben: 1) weil, da das sic sentio, d. h. die Nothwendigkeit zu glauben, beseitigt worden, man das sic docebo nicht beibehalten könne; 2) weil die Worte: quoties hoc argumentum tractandum suscipiam, sehr zwei-

*) Die folgende Darstellung ist aus den Registern (Protokollen) der Vénérable Compagnie und des Staatsrathes gezogen.

deutige Auslegung seyen; 3) weil die Worte neque ore, neque calamo, neque publice, neque privatim eine Art Inquisition von sehr gehässiger Art, welche sich auf Unterredungen und Briefwechsel erstrecken müßte, aufstellen; 4) weil dergleichen Verpflichtungen absolut unausführbar sind, wo es sich um kleinliche scholastische Distinktionen handelt. Außerdem machte die Compagnie geltend, daß die genannte Unterschrift den andern Kirchen, besonders denen Deutschlands und Englands, welche anders gesinnt seyen, großen Anstoß geben, daß, wenn diese Kirchen, dem Genfer Beispiel folgend, für ihre Sätze ähnliche Unterschriften fordern wollten, daraus eine Spaltung zwischen diesen Kirchen und Genf entstünde. Ueberdies sey es unangemessen, einestheils sich mit einem mündlichen Versprechen der Conformität mit dem Worte Gottes und mit dem Glaubensbekenntniß (der zweiten helvetischen Confession) zu begnügen und andererseits eine Unterschrift betreffend gleichgültige Dinge zu verlangen. In verschiedenen Kirchen der Schweiz, Zürich, Basel, Schaffhausen, werde keine Unterschrift verlangt. — Man betonte fernerhin dieses, daß die Consensformel den lutherischen Kirchen absonderlich mißfalle, daß auch die reformirten Fürsten Deutschlands wünschten, man möge den Weg der Milderung einschlagen, daß auch die englischen Prälaten sehr unzufrieden seyen mit diesen erzwungenen Unterschriften. Die betreffenden Materien seyen von keinem Einflusse auf die Sitten, auf den Gottesdienst, auf die Predigtweise; es gebe tausend theologische Fragen, wichtiger als die betreffende, über welche man getheilter Meinung sey, ohne daß man daran denke, Formeln deßwegen aufzustellen und deren Unterschrift zu befehlen. Es sey hart, ein Reglement zu haben, dessen Handhabung selbst die Reformatoren, wenn sie noch lebten, und andere große Männer, die nach ihnen aufgetreten sind, vom geistlichen Amte ausschließen würde. Selbst in der römischen Kirche, welche die Inquisition errichtet habe und welche sich für untrüglich halte, dulde man sich gegenseitig in den in Frage stehenden Punkten. Turretini und Sartoris wurden beauftragt, dem Staatsrathe den gefaßten Beschluß und dessen Motive unterzubreiten. Allein die opponirende Minorität der Compagnie übergab auch dem Staatsrathe zwei Mémoires, verfaßt von ihren beiden Häuptern, Calandrini und Pictet. Dieser sagte unter anderem: „es ist uns unmöglich, unsere Besorgnisse zu verhehlen. Zuerst schlug man uns vor, das sic sentio zu streichen, darauf das sic docebo; jetzt will man das Ganze abschaffen. Wir befürchten, daß bald die Reihe an die Synode von Dordrecht und die Glaubensbekenntnisse komme. Wir besorgen das Aufkommen des Arminianismus und selbst Aergeres. Die Geister sind in diesem Jahrhundert außerordentlich begierig nach Neuerungen. Daher bitten wir Euch, zu befehlen, daß fortan die Canones von Dordrecht mit derselben Formel unterschrieben werden sollen, mit der man ehemals unsere Reglements unterschrieb: sic sentio, sic profiteor, sic docebo et contrarium non docebo." Diese Protestation blieb doch nicht ganz ohne Wirkung, so stark auch die anti-confessionelle Strömung seyn mochte. Dem Staatsrathe wurde von der Compagnie folgendes Formular der Verpflichtung, welche die Candidaten eingehen sollten, vorgeschlagen: „Ihr versprechet und schwöret vor Gott, Alles zu glauben und zu bekennen, was in den heiligen Schriften des Alten und Neuen Testam. enthalten ist, welche die wahre und einzige Richtschnur unseres Glaubens sind. Ihr versprechet ferner nichts zu lehren, was dem Glaubensbekenntnisse und dem Katechismus unserer Kirche nicht conform sey, als welche die Summa der Schriftlehre enthalten. Endlich seyd Ihr ermahnt, in der Kirche und in der Akademie nichts zu lehren gegen die Canones der Synode von Dordrecht, gegen die Reglements der Vénérable Compagnie" *). Der Staatsrath billigte dieses Formular. Im Rathe der Zweihundert machten sich dreierlei Ansichten geltend. Die Einen erklärten sich damit äußerst zufrieden, daß die Geistlichen sich unter einander verständigt hatten, ohne Aufsehen zu machen, und genehmigten den Vorschlag. Die Anderen erklärten, daß, obgleich sie wohl einsähen, daß die Sache noch nicht zu Ende ge-

*) Darnach ist der Bericht von v. d. Golz, die reformirte Kirche Genfs, 1862, S. 38 zu berichtigen.

führt sey, sie doch dieselbe in ihrem gegenwärtigen Stadium hingehen lassen wollten, doch unter der Bedingung, daß die Geistlichen sich alles Streites über die gedachten Materien enthielten. Eine dritte Fraktion dieser Behörde, ohne die genannte Formel zu billigen, wollte sie doch zur Zeit dulden, meinte aber, es sey besser, davon nicht zu reden und die Berathung darüber auf eine andere Zeit zu verschieben. Offenbar war die Majorität des Rathes der Zweihundert im Grunde mit der genannten Formel, die eigentlich ein Compromiß zwischen der confessionellen und anti-confessionellen Parthei war, nicht zufrieden und wollte die Geistlichkeit ermuntern zu einer völligen Abwerfung der confessionellen Verpflichtung überhaupt. Doch verfloß noch geraume Zeit, bis die genannte Verpflichtungsformel beseitigt wurde. Im Jahre 1725, da die orthodoxe Minorität bereits im Aussterben begriffen war, beschloß die Compagnie, mit Ausnahme von einem oder zwei Mitgliedern, in der Sitzung vom 15. Juni, die Formel von 1706 aufzugeben und sich einzig und allein an den 6ten Artikel der calvinischen Ordonnances écclesiastiques zu halten: „Ihr bekennet, daß ihr die Lehre der Propheten und Apostel festhaltet, wie sie in den Büchern des Alten und Neuen Testaments enthalten ist, von welcher Lehre wir in unserem Katechismus einen Inbegriff haben.“ Zu gleicher Zeit sollten die aufzunehmenden Candidaten vom Moderator der Compagnie ermahnt werden, auf der Kanzel nichts Unnützes, noch bloß der Neugierde Dienendes oder den Frieden Störendes vorzutragen. Damit war nicht nur die helvetische Consensformel, die Canones von Dordrecht, sondern auch die zweite helvetische Confession abgeschafft und allein dem Katechismus Calvins noch eine Art von symbolischer Autorität vindicirt. Damit man aber ja diese Autorität nicht zu hoch anschlage, war ausdrücklich bemerkt: „wenn die Compagnie vom Katechismus spreche, so geschehe es nicht in der Absicht, ihn der Schrift gleichzustellen, noch um die Befolgung desselben in allen Einzelnheiten zu empfehlen, sondern bloß und allein um zu bezeugen, daß die Compagnie erkenne, die Substanz und der Inbegriff der christlichen Lehre seyen darin enthalten. Außerdem wurde hervorgehoben, daß, indem man sich an jene Ordonnances halte, man sich unter eine Regel stelle, die man niemals hätte verlassen sollen, und unter welcher die Genferische Kirche mehr als ein Jahrhundert lang gelebt habe. Es fehlte aber auch dießmal nicht die Bezugnahme auf die protestantischen Mächte, auf die Lutheraner, denen die Canones von Dordrecht so gut wie die Consensformel anstößig seyen u. s. w. Im Protokoll der Sitzung, worin dieser Beschluß gefaßt wurde, ist gesagt, daß der Staatsrath einmüthig, die Ansicht der Compagnie betreffend das Formular von 1706 billige, daß er aber wünsche, daß man von dieser Sache so wenig als möglich Aufhebens mache. Offenbar war die Regierung mit der Geistlichkeit einverstanden; sie wünschte aber, nach der Sitte des 18. Jahrhunderts, wo alle Oeffentlichkeit möglichst beschränkt wurde, daß die Sache intra parietes abgemacht würde. Man hätte gefürchtet, das Ansehen der Regierung zu schwächen, wenn die Kunde, daß sie in Neuerungen willige, allzusehr in das Volk gedrungen wäre.

Turretini suchte nicht bloß in Genf das Werk, an dem sein Vater so wesentlichen Antheil hatte, zu zerstören, sondern auch in der Schweiz überhaupt und insbesondere im Waadtlande. Eine Dissertation aus seiner Feder geflossen (in der bibliothèque germanique XIII, 92 abgedruckt) sprach von der nöthigen Mäßigung in den Verhandlungen über die Prädestination. Es war eine Antwort auf einen Brief des Erzbischofs Wake von Canterbury (in den Acta Eruditorum von Leipzig, Suppl. Tom. VII, Sectio III). Wake richtete mehrere Schreiben ähnlichen Inhaltes an gewisse Männer in Zürich, Bern, Basel und Genf. (Mémoires pour servir à l'histoire des troubles arrivés en Suisse à l'occasion du consensus. Amsterdam 1726, S. 171.) Wahrscheinlich hat Turretini's Einfluß dazu beigetragen, daß einer der Syndics von Genf im Jahre 1722 an die Regierung von Bern einen gewichtigen Brief in dieser Angelegenheit schrieb (Mémoires S. 172). Gewiß ist es, nach den handschriftlichen Briefen von Wake an Turretini, daß dieser es war, der jenen aufforderte, nach der Schweiz zu schreiben, und

daß derselbe wesentlich dazu beigetragen hat, daß selbst der König von England an die schweizerischen Cantone ein Schreiben ergehen ließ, worin er sie aufforderte, der Consensformel zu entsagen. Wir schließen solches aus einem Briefe Wake's an Turretini vom 23. März 1721: „Lord Townsend hat nicht nur versprochen, dem Könige vorzuschlagen, was Sie wünschten, sondern er hat auch die übrigen Minister dahin gebracht, daß sie gemeinsame Sache mit ihm machten. Se. Majestät hat beschlossen, an die reformirten Cantone zu schreiben und ich bin mit der Redaktion des Schreibens beauftragt worden. Den Entwurf, den Sie mir überschickt, habe ich genau abgeschrieben und die Minister gebeten, dem Ganzen die Form zu geben, die sie passend finden würden. Das ist geschehen, der König hat den Brief unterzeichnet, der jetzt auf dem Wege nach Bern ist. Ich hoffe, daß, da die Könige von England und von Preußen sich in derselben Bitte vereinigen, diese Bitte ihnen nicht werde abgeschlagen werden."

Die Abschaffung der Consensformel hing für Turretini auf's Engste mit einer anderen Angelegenheit zusammen, welche eine wichtige Stellung in seinem Leben einnimmt, nämlich mit der Union zwischen den Lutheranern und den Reformirten. Zunächst wurde er zufällig aufgefordert, sich direkt damit zu befassen. Er erfuhr im Jahre 1707 durch einen preußischen Abgeordneten in Neuenburg (den Grafen von Metternich), daß Friedrich I., dem diese Union sehr am Herzen lag, die Ansicht der Kirche und der Akademie von Genf darüber kennen zu lernen. Die Compagnie beeilte sich, dem König in einem Schreiben vom 22. April, welches Turretini aufgesetzt hatte, die verlangte Auskunft zu geben: „die Kirche von Genf hat immer einmüthig die Ansicht festgehalten, daß die Protestanten beider Bekenntnisse in Allem, was wesentlich zur Religion gehört, einig sind, daß die Fragen, um welcher willen sie von einander getrennt sind, für das Seelenheil indifferent sind, und daß sie demnach einander gegenseitig tragen, sich als Brüder betrachten, gegenseitig an den gottesdienstlichen Versammlungen Theil nehmen, die Communion von einander empfangen, mit einem Worte sich allesammt so benehmen sollen, als bildeten sie nur Eine kirchliche Gemeinschaft. Was die Art betrifft, wie die zwei Partheien zu vereinigen sind, so erachten wir, daß dieß nicht auf dem Wege der Controversstreitigkeiten geschehen kann; denn keiner von beiden Theilen will dabei nachgeben und der Streit erbittert die Geister, anstatt sie zur Milde zu stimmen. Viel besser scheint es uns, allen Streit zu meiden, über die Streitpunkte nie anders als mit Mäßigung und Sanftmuth sich zu äußern und mit aller Macht zu zeigen, daß diese Materien von geringer Bedeutung sind, und besonders diejenigen von der andern Confession, die zu uns kommen wollen, aufzunehmen, und selbst zu ihnen zu gehen, wenn sie uns aufnehmen wollen. Nach diesen Grundsätzen hat die Genfer Kirche immer gehandelt. Wenn Anhänger des Augsburgischen Bekenntnisses bei uns das Abendmahl zu empfangen wünschen, nehmen wir sie mit offenen Armen auf, ohne von ihnen irgend eine Abschwörung ihrer besonderen Glaubensansichten zu verlangen: wenn sie unter derselben Bedingung uns zu ihrem Abendmahle zulassen wollen, sind wir von Herzen gerne bereit, mit ihren Gemeinden zu communiciren. — Wir können sogar eine besondere Thatsache erwähnen, welche Ew. Majestät die gemäßigte und friedfertige Gesinnung unserer Kirche bezeugen wird. Vor einigen Jahren haben einige hier ansäßige Lutheraner um die Erlaubniß nachgesucht, von Zeit zu Zeit die Communion aus der Hand eines ihrer Geistlichen zu empfangen; die Erlaubniß wurde ihnen von der Compagnie sogleich, einmüthig, ohne alle Widerrede gewährt." — Dem ist beizufügen, daß in demselben Jahre 1707 ein lutherischer Geistlicher, den der König von Preußen empfohlen hatte, die Erlaubniß erhielt, sich in Genf anzusiedeln; so entstand die lutherische Kirche in dieser Stadt. Der König zeigte sich in seinem Antwortschreiben, welches am 1. Juli im Schooße der Compagnie verlesen wurde, äußerst zufrieden mit dem Gutachten, dessen Hauptinhalt wir so eben angegeben, und bat die Genfer Kirche, behufs der Union, sich mit seinen Geistlichen und Theologen in's Vernehmen zu setzen. Die beiden Schreiben, das der Compagnie und die Antwort des Königs, sind beigedruckt der 6ten Rektorats-

rede von Turretini: de componendis Protestantium dissidiis. Diese Rede selbst wurde gerade in dieser Zeit gehalten und auf Ansuchen der Compagnie dem Drucke übergeben. In Folge davon wurde Turretini zum Mitgliede der königlichen Akademie in Berlin ernannt und vom Könige mit einer goldenen Medaille beschenkt.

Die bisherigen Erörterungen über die Abschaffung der helvetischen Consensformel und die Union zwischen den beiden protestantischen Confessionen führen uns zu den wichtigsten theologischen Werken des Turretini, woraus wir seine theologische Richtung am besten können kennen lernen. Vor allem kommt hier in Betracht die 1729 erschienene, auf Anlaß eines Briefes des Erzbischofs Wake an die Pastoren und Geistlichen von Genf und an die gesammte protestantische Geistlichkeit der Schweiz ausgearbeitete nubes testium pro moderato et pacifico de rebus theologicis judicio et instituenda inter Protestantes concordia. Praemissa est brevis et pacifica de articulis fundamentalibus disquisitio, qua ad Protestantium pacem mutuamque tolerantiam via sternitur. Der genannte Brief Wake's, sowie die Antwort der Compagnie sind der nubes beigedruckt; aus dem Vorworte erfahren wir auch, daß schon seit 1707 Turretini mit Leibnitz in Angelegenheiten der Union unter den Protestanten correspondirte. Die angehängte Dissertation über die Fundamentalartikel, auf die Bitte zweier adelicher Herren der lutherischen Kirche ausgearbeitet, wurde zuerst, noch vor dem Erscheinen der nubes, besonders gedruckt, und hernach noch in den zweiten Band der cogitationes et dissertationes theologicae des Verfassers aufgenommen. Wie sehr die Frage, betreffend die Fundamentalartikel mit den Unionsbestrebungen zusammenhing, das liegt am Tage. Man kann sagen, daß die Unionsverhandlungen, von einer Seite betrachtet, sich um die Frage drehten, was ist fundamental und was nicht?

Die Unterscheidung der wesentlichen Lehren des Christenthums von den minder wesentlichen bot sich dem dogmatischen, ja selbst dem populären Nachdenken leicht dar, aber schwieriger war es, darüber eine erschöpfende, vollkommen befriedigende Auskunft zu geben; auch unserem Turretini scheint das nicht völlig gelungen zu seyn. Die allgemeine Begriffsbestimmung davon ist zwar eine solche, wider welche nichts einzuwenden ist: „ea religionis capita, quae ad ejus essentiam seu fundamentum ita pertinent, tantique sunt in ea momenti, ut, iis demptis, stare nequeat religio, vel saltem praecipua quadam planeque necessaria sui parte destituatur. Oder kürzer nennt er Fundamentalartikel solche, quorum cognitio atque fides ad Dei gratiam salutemque obtinendam necessaria est. Dergleichen Artikel gibt es nur eine geringe Zahl. Diejenigen allein sind fundamental, welche von allen Christen zu allen Zeiten geglaubt worden sind. Ja, er geht so weit, zu behaupten, praeter obedientiam mandatis divinis et positam in promissis Evangelii fiduciam fundamentale nihil esse. Darauf aber stellt er den Satz auf, daß das apostolische Symbolum Fundamentalium judicium et mensura sey. Gleich nachher meint er, articulos fundamentales non esse eosdem omnibus, sed pro varia revelationis mensura, variisque hominum dotibus et circumstantiis varios esse, — so daß zuletzt nur Gott entscheidet, quid ad salutem necessario credendum sit, quisve error a salute excludat, woran sich eine praktisch heilsame Ermahnung anschließt; cum agitur de nobis ipsis, tutius esse, vel a minimis erroribus, quasi fundamentales essent, abhorrere et in veritatum divinarum cognitione, quam longissime possumus, progredi. At, cum de aliis agitur, nonnisi caute admodum maximaque cum caritate et mansuetudine pronuntiandum esse. Den Schluß bildet die Erörterung, daß da, wo Zwiespalt herrscht, in Beziehung auf die Grundwahrheiten des Evangeliums, wie z. B. zwischen Katholiken und Protestanten, die Union unmöglich sey, wenn aber die Differenz bloß accessorische Fragen betreffe, wie das im Verhältniß zwischen Lutheranern und Reformirten der Fall sey, so solle kirchliche Gemeinschaft Platz greifen. Turretini wurde wegen dieser Abhandlung von zwei verschiedenen Seiten angegriffen; zuerst vom Jesuiten François de Pierre in einigen Kritiken und dogmatischen Briefen, Lyon 1728, worin er zu beweisen suchte, daß

die Reformirten nicht mehr Ursache hätten, die Gemeinschaft der katholischen Kirche zu verwerfen, als die der Lutheraner. Turretini antwortete auf diesen unbedeutenden Angriff unter dem Scheine der Anonymität in der bibliothèque raisonnée, Tom. II. S. 453. Sein Freund Baulaue ließ bei diesem Anlasse einen geistreichen Brief in die bibliothèque germanique einrücken, welcher unter den Werken desselben, Genf 1857, wieder abgedruckt worden ist. Sodann griff ein Geistlicher aus dem Waadtlande, Crinsoz, Pfarrer in Bionens, 1727, Turretini an: examen de quelques endroits de la dissertation de Mr. J. A. Turretini sur les articles fondamentaux de la religion. Von dieser Schrift, von der Antwort des Angegriffenen, von der Replik des Crinsoz, gibt die biblioth. raisonnée Tom. II. weitläufigen Bericht. Noch ist zu bemerken, daß Turretini's Vorgänger, die lutherischen Theologen Hunnius und Quenstädt, die Lehre von den Fundamentalartikeln in ganz entgegengesetzter Absicht entwickelt hatten, um nämlich die Union zwischen Reformirten und Lutheranern zu verhindern. Auch der Vater Turretini's hatte diese Lehre in anderem Sinne behandelt, als der Sohn in seiner institutio theologiae christianae Locus I. Quaestio XIV. S. über das Ganze der Frage den Art. Glaubensartikel in dieser Encyklopädie, Hutterus Redivivus §. 17. und zwei Artikel von Tholuck in der deutschen Zeitschrift von 1851: die lutherische Lehre von den Fundamentalartikeln des christlichen Glaubens. — Die betreffende Abhandlung Turretini's bildete, wie bevorwortet, das Hauptstück der nubes. Diese war außerdem nur eine Sammlung von alten und neuen Zeugnissen, zunächst in Betreff der Fundamentalartikel, wobei Zeugnisse von Moses, Christus, den Kirchenvätern, den Reformatoren und gleichzeitigen Theologen J. Werenfels, Buddeus, Pfaff, angeführt werden. Das Uebrige betrifft die specielle Frage der Union zwischen Lutheranern und Reformirten, wobei Zeugnisse lutherischer und reformirter Theologen, sodann des Gespräches von Marburg, der Wittenberger Concordie, des Consensus von Sendomir angeführt werden. So erinnert das Werk an das Urkundenbuch der evangelischen Union von Nitzsch (Bonn 1853).

Ein anderes theologisches Werk Turretini's, von größerer Bedeutung für die Kenntniß seiner Theologie, sind seine Thesen, deren Veröffentlichung er im Jahre 1711 begann und 1737 in zwei Bände zusammenfaßte, unter dem Titel: cogitationes et dissertationes theologicae, quibus principia religionis, cum naturalis tum revelatae, adstruuntur et defenduntur, animique ad Veritatis, Pietatis et Pacis studium excitantur. Der allgemeine Karakter der Theologie, der sich darin ausspricht, ist der einer gemäßigten Orthodoxie, ähnlich derjenigen des Siegmund Jakob Baumgarten, des Lehrers und Vorläufers von Semler (s. den Art.). Aecht reformirt ist bei Turretini das Hervorheben und Betonen der natürlichen Theologie; nur fällt auf, daß die Religion der Offenbarung lediglich vervollständigen soll, was die natürliche Religion lehrt. Wenn nun der Verfasser auch eigentliche Mysterien in der geoffenbarten Religion annimmt, quae, ut perfecte comprehendantur, humani intellectus fines non sinunt, so polemisirt er desto eifriger gegen die fremdartigen, scholastischen Zuthaten zu der Theologie. „Theologia haud absimilis est arti statuariae quae non tam adjiciendo quam abradendo opera sua perficit. Tantum materiae inutilis vel noxiae abscindendum est, donec id, quod superest, sit novus homo ad Dei imaginem sculptus. Noch bezeichnender für seine Stellung zur bisherigen Entwicklung der reformirten Dogmatik ist folgende Stelle: In Nosodochium ingreditur medicus, et explorato aegrorum statu apta iis remedia praebet; mox discedit, se postero die reversurum pollicitus. Statim vero, ubi est egressus, aegroti illi de variis sermones miscent, puta de barba medici illius, de ejus capillis, de toga, item de ejus statura, patria, majoribus, tum de phyalis, quibus sua includebat pharmaca, utrum vitreae an crystallinae, an ex ignota materia essent. De his aliisque non placide, non amice, ut res ferebat, sed acerbissime inter se disputant, atque a rationibus ad convitia, a convitiis ad ictus deveniunt. Tum aliquis forte adveniens, quid agi-

tis, miseri? clamat. Quae vos rabies, quis vos febris aestus agitat? Sumite modo allata vobis remedia; cumque sanati fueritis, tum commodius de bellis istis quaestionibus disputabitis. At illi neque dictis audiunt neque monitori pepercissent, nisi ille praecipite fuga eorum se unguibus surripuisset. In den Lehren von der Trinität, der Gottheit Christi, der Menschwerdung, dem Opfertode Christi, spricht sich Turretini im Allgemeinen dem orthodoxen Lehrbegriffe gemäß, aus. Hingegen in Betreff der Dekretenlehre, die in der reformirten Scholastik solch eine große Rolle spielte, ist er offenbar bemüht, einen andern Weg einzuschlagen, als den bisherigen: cum Deus omnia suo simplicissimoque actu decreverit (dieß könnte als Anschließung an die bisherige Dekretenlehre aufgefaßt werden) cur theologi tanto aestu tantaque fiduci de decretorum divinorum ordine inter se digladiantur? Illi circa Dei consilia optime se gerunt, qui, occultis Deo relictis, de revelatis opere implendis unice sunt solliciti. Qui crediderit, servabitur, qui non crediderit, condemnabitur. Hoc scire, de Dei decretis satis scire est. In dieser Art geht es fort; es wird alles Extrem vermieden, das praktisch fruchtbare Moment der Lehren festgehalten. Ex una parte: quid habes, quod non acceperis? Ex altera: Deus reddet singulis secundum opera ipsorum. — Was Böses in uns ist, ist nicht Gott, sondern uns zuzuschreiben, die Freiheit des Menschen muß nicht so hervorgehoben werden, daß darob die Gnade Gottes in Schatten gestellt werde, und wiederum darf die menschliche Freiheit nicht so weit verneint werden, daß dadurch das Urtheil Gottes aufhöre, ein gerechtes zu seyn. In Sachen des Heiles sollen wir so handeln, als ob Alles von uns abhänge; und wir müssen so beten und danken, als ob von uns nichts abhinge. — Duo haec multum differunt, non justificari neque salvari propter ulla bona opera, et justificari ac salvari nullo praestito bono opere. Cum fides Christum totum complectitur, non modo ut prophetam et sacerdotem sed etiam ut regem, hinc requiritur, neminem credere, qui Christi legibus se non subjiciat etc. Noch führen wir an, daß Turretini in der Lehre von der göttlichen Vorsehung die Idee von Leibnitz über die beste Welt vertritt, sowie er sie denn auch schon 1711 in einer öffentlichen Disputation vertheidigt hatte. Ebenso bekannte er sich zu der Locke'schen Negation der angeborenen Ideen.

Dieselben Thesen oder Cogitationes enthielten, wie bevorwortet, vieles Apologetische, welches dem Verfasser einen ehrenvollen Platz unter den Apologeten des Christenthums sichert (s. Pelt, Encyklopädie S. 391). Seine apologetischen Ideen sind aber in der französischen Welt hauptsächlich in der Form bekannt geworden, die Vernet, Professor der Geschichte und der schönen Wissenschaften in Genf, ihnen gegeben hat, unter dem Titel: traité de la vérité de la religion chrétienne, tiré du latin de Mr. J. A. Turretini, 3 Bände, 1735 — 1740. Vernet bezeugte, daß er allerdings sehr frei übersetzt habe, „aber durchaus mit Billigung und unter den Augen des Verfassers.“ In den folgenden Ausgaben und Bearbeitungen mischte Vernet immer mehr von dem Seinigen ein, so 1748 in einer zweiten Ausgabe des ersten Bandes, den er bezeichnend genug überschrieb: de la grande utilité d'une révélation ajoutée à la lumière naturelle, statt des älteren von Turretini approbirten Titels: de la nécessité de la révélation. Die zweite Ausgabe des dritten Bandes, die 1751 erschien, erlaubte sich noch größere Freiheiten, worüber zu vgl. Viguié, histoire de l'apologétique dans l'église réformée française, Paris 1858. Bei Vernet tritt der Deismus des 18. Jahrhunderts deutlich hervor, zwar noch in Verbindung mit einem gewissen Supranaturalismus, aber mit gänzlicher Verkennung des mystischen Elementes der Religion.

Um die Beschreibung der Wirksamkeit Turretini's zu vervollständigen, führen wir noch an, daß er seit dem Tode von Pictet, im Jahre 1725, den Auftrag erhielt, die sogenannte clôture des Promotions vorzunehmen, sowie die Ermahnungsrede, welche die Gesetze der Republik vorschrieben, an den Rath der Zweihundert und an die Generalversammlung der Bürger zu richten, wenn sie die Wahl der hauptsächlichsten Magistrats-

personen zu treffen hatten. Jene clôture bestand in einer öffentlichen Rede in französischer Sprache; diese Gelegenheit benützte Turretini, um das Studium der Wissenschaften auf eine anziehende Weise zu empfehlen, und den religiösen Gesichtspunkt, die Förderung der wahren Frömmigkeit geltend zu machen. Die 25 Reden, die er an jene beiden Behörden hielt, wurden sehr gerühmt wegen der treffenden, praktischen Gedanken, die er darin seinen Zuhörern an das Herz legte. Außerdem hatte er wesentlichen Antheil an einer Verbesserung der Liturgie, an der neuen Ordnung der Wochengottesdienste, an der neuen Ausgabe des französischen Neuen Testaments 1726, an der Gründung einer Gesellschaft für den religiösen Unterricht der Jugend und endlich an der Einführung der öffentlichen Confirmation der Katechumenen. Außerdem fand er Gelegenheit, den Kirchen von Ungarn, Siebenbürgen, der Rheinpfalz, den Waldensern wichtige Dienste zu leisten. Er führte eine ausgebreitete Correspondenz, besonders mit der Schweiz, England, Holland und Deutschland. Georg II. und seine Gemahlin beehrten ihn mit Bezeugungen ihrer Gnade; denn die Königin hatte ihn öfter gebraucht zu frommen Liebeswerken, welche aber seine Demuth sorgfältig geheim hielt. Die letzten Jahre des verehrten Mannes waren sehr getrübt durch die Genfer Unruhen vom Jahre 1734, (worüber vgl. Monnard, histoire de la confédération Suisse, Uebersetzung und Fortsetzung von Johann v. Müller, 14. Band, S. 271 — 316 und Cellérier, du rôle politique de la V. Compagnie dans l'ancienne république de Genève, spécialement dans la crise de 1734 et années suivantes, Genf 1860). Turretini starb am 1. Mai 1737. Nach seinem Tode erschienen sein commentarius theoretico-practicus in ep. St. Pauli ad Thessalonic., Basel 1739, sodann seine praelectiones zum 11. Kapitel des Römerbriefes, Genf 1741, und ein Tractat über die Auslegung der heiligen Schrift, Berlin 1766. Eine vollständige Sammlung seiner Werke erschien 1775 in Leuwarden, nach Aussage der bibl. universelle, in einem Artikel von Monod, Vater.

Als Quellen kommen hinzu 4 Artikel im Protestant de Genève, Jahrgang 1838 und 1839. Die anderen Quellen, Vernet, Sayous, Senebier, sind im Verlaufe der Darstellung bereits genannt worden. Wir erinnern nur noch an die Artikel in den Dictionnaires von Morely, Chauffepié und Leu. Dr. Thomas.

Twin (Tovin), nach der heutigen Aussprache der Armenier des türkischen Reichs, eigentlich aber Dwin, Duin oder Dowin zu sprechen, von den Arabern دوين (vgl. A. Schultens Ind. geogr. zu der Vita Saladini u. d. W.) und, wie St. Martin (Mém. hist. et géogr. sur l'Arménie, I. p. 119) versichert, auch دبيل, von den Syrern ܐܕܒܝܢ (wahrscheinlich ܐܕܒܝܢ, Adbin, zu lesen, mit Olaf prosth., vgl. Asseman. B. Or. III, 2. S. 707), von den Byzantinern *Δούβιος* (Procop. de b. pers. II. c. 25.), *Τίβιον* (Cedrenus p. 764) und *Τιβή* (Const. Porph. de admin. imp. c. 44.) genannt, der Geburtsort von Ejub, dem Vater Saladin's, war mehrere Jahrhunderte lang die Hauptstadt von Armenien. Sie lag nach Leontius Alischanean (Beschreib. von Großarmenien. Venedig 1855. 4°. S. 72) ungefähr 5 Stunden südöstlich von Erevan, unweit der alten Residenz Artaschat, nordöstlich (nach Anderen „nördlich") davon, links von dem Flusse Azat (*ἐλεύθερος ποταμός*) auf einem Thonhügel, wovon sie ihren Namen erhielt, welcher nach Mos. Chor. III, 8. im (Alt-) Persischen einen Hügel bezeichnet. Den Grund zu dieser Stadt legte Chosrov II., Sohn des Königs Terdat, welcher um die Mitte des 4ten Jahrhunderts, nachdem er die ganze Umgegend mit Platanen bepflanzt und mit Wild zur Jagd versehen hatte (Faust. Byz. p. 18), um der Hitze und schädlichen Temperatur von Artaschat zu entgehen, sich dort einen Palast erbauen ließ. Der Hügel, auf welchem dieser erbaut wurde, hatte aber wahrscheinlich von jeher diesen Namen, da derselbe auch vorher schon bei König Terdat (vgl. Zenob. p. 41) als ein bekannter erwähnt wird. — Chosrov II. zog zuerst seine Hofbeamten und nächst ihnen auch Andere in seine Nähe, und da Dwin auch unter seinen Nachfolgern die königliche Re-

sidenz blieb, so nahm die Zahl der Ansiedler zum Nachtheil von Artaschat immer mehr zu, so daß sie bald als die Hauptstadt des Reichs betrachtet wurde. Sie erhielt sich in diesem Ansehen auch nach dem Sturze der Arsaciden, oder gelangte vielmehr erst dann zu größerer Wichtigkeit. Wardan, der berühmte Feldherr der Armenier gegen den Perserkönig Jezdedscherd II., erbaute die große Kirche des heil. Gregor (Photistes) aus dem Material des von ihm zerstörten Feuertempels, und im Jahre 452 n. Chr. war Dwin auch der Sitz des Katholikos; gleichzeitig wurde es mit einer Mauer umgeben, und die Großen des Landes erbauten sich dort Paläste. Später ward es die Residenz der persischen Marzpan's und theilweise auch der arabischen Ostikan's (d. i. der von Jenen eingesetzten Statthalter von Armenien). — Nach Steph. Asolik, einem Historiker des 10ten Jahrhunderts (II, 3.), soll der Kaiser Heraklius die Stadt zuerst zerstört haben, andere Autoren wissen aber nichts davon. Sicherer dagegen, weil von Vielen beglaubigt, und jedenfalls auch weit bedeutender, war die Verwüstung, welche die Araber bei der ersten Eroberung dieser Stadt anrichteten, wobei nach der Angabe der Geschichtschreiber 12000 Menschen getödtet nnd 35000 Menschen in die Gefangenschaft geschleppt wurden. Dieß geschah den Armeniern zufolge am Epiphaniasfeste des Jahres 640 n. Chr. G., nach dem syrisch-jakobitischen Patriarchen Dionysius aber (vgl. Assem. Bibl. Or. II. p. 103) in dem folgenden Jahre 641. Eine zweite Eroberung und nicht minder große Verheerung von Dwin durch die Araber fand im Jahre 704 n. Chr. statt, wo sie durch die Verrätherei eines zwölfjährigen arabischen Knaben, Abd ul Aziz, in die Hände derselben fiel. Ebenderselbe wurde im Jahre 732 nach Chr. zum Ostikan (Gouverneur) von Armenien ernannt, und bestrebte sich nun, sein früheres Vergehen dadurch wieder gut zu machen, daß er die zerstörten Gebäude wieder herstellte, die Stadt vergrößerte, verschönerte, mit festen Mauern, Thoren und Wassergräben umgab, und überhaupt die größte Milde gegen die Armenier zeigte. Bald erholte sich Dwin wieder, und blühte von Neuem auf; aber zwei furchtbare Erdbeben in den Jahren 861 und 894 n. Chr, von denen das erstere drei Monate lang anhielt, das zweite die Bewohner mitten in der Nacht erschreckte, richteten wiederholt große Verwüstungen an; und als im Jahre 961 n. Chr. der König Aschot III. in Ani gekrönt wurde, und von dieser Zeit an die Bagratiden ihre Residenz dahin verlegten — die Katholici hatten schon seit dem Jahre 924 n. Chr. Dwin verlassen, und schlugen auf der Insel Aghthamar, später in Ani ihren Sitz auf — verminderte sich die Zahl der Bewohner in Dwin von Tage zu Tage immer mehr. Dazu kamen die Bedrückungen von Seiten der arabischen Statthalter, die verschiedenen Eroberungen, Plünderungen und Verheerungen, zuerst durch den König Aschot II., gegen den sie sich empört hatten, dann durch die Griechen, Georgier, Seldschuken, die Atabeks von Adserbeidschan und die Mongolen, so daß diese einst so mächtige Stadt zu einem armseligen Flecken allmählig herabsank.

Als der Sitz des Katholikos war Dwin auch während dieser Zeit der gewöhnliche Versammlungsort der Landessynoden, und es wurden acht derselben dort gehalten.

Die erste war die, auf welcher im Jahre 452 n. Chr., nachdem der Kath. Joseph I. an den persischen Hof gerufen war, wo er den Märtyrertod starb, von den Großen und Priestern sein Stellvertreter und Nachfolger, Melite, gewählt wurde, und wodurch Dwin auch zum Sitz des Katholikos erhoben ward.

Die zweite Synode veranstaltete der Kath. Nerses II. gleich nach seiner Ernennung im Jahre 527 n. Chr., auf welcher hauptsächlich wegen der unter der Geistlichkeit eingerissenen Unordnungen 38 Canones aufgestellt wurden, die großentheils den unter Sahak (Isaak) dem Großen auf der fünften Synode von Wagharschapat vom J. 426 n. Chr. festgesetzten entlehnt waren. Zugleich wurde als 38. Canon bestimmt, daß in jedem Monat eine Woche gefastet werden solle. Diese theils unbeweglichen, theils beweglichen Fastenwochen, welche noch heute in der armenischen Kirche unverändert gehalten werden, sind folgende: 1) Fasten des Elias, 2) Sommerfasten, genannt Fasten des (Gregorius) Photistes, 3) Fasten der Verklärung Christi, 4) Fasten der Mutter Gottes, 5) Fasten

des Kreuzes, 6) Fasten des Kreuzes von Warag *), 7) Advventfasten, 8) Winterfasten, genannt Fasten des heil. Jakobus, 9) Fasten von Epiphanias, 10) Fasten der Erstlinge, auch Fasten des heil. Sargis (Sergius) und Fasten der Niniviten genannt, welches in die Woche vor dem Sonntag Septuagesimä fällt. Für zwei Monate aber gilt das 40tägige Fasten vor Ostern. — Diese Fastenwochen führt Tschamtschean in seiner Geschichte von Armenien II. S. 239 als nähere Bestimmung des 38. Canon an, aber, wie man aus der Erwähnung des Kreuzes von Warag sieht, welches erst über hundert Jahre später sich offenbarte, nicht aus einem authentischen Berichte über diese Synode.

Im J. 551 n. Chr. fand die dritte Synode von Dwin statt, gehalten von dem Kath. Moses II., um die Feier von Ostern und damit von allen beweglichen Festen nach einem bestimmten Gesetze zu regeln. Indem dieß geschah, und der 11. Juli des Jahres 553 n. Chr. zum Ausgangspunkt der angenommenen Periode von 532 Jahren bestimmt wurde, wurde dieser Tag zugleich der Anfang einer neuen, der armenischen Aera und der Neujahrstag des ersten Jahres derselben. Da aber die Armenier kein Schaltjahr hatten, so mußten sie nach 1460 Jahren um ein ganzes Jahr zurückkommen, und dieses trat schon im Jahre 1320 n. Chr. ein, weil ihr erstes Jahr mit dem 11. Juli begonnen hatte. Bis dahin hat man also eigentlich 552, von da ab aber 551 Jahre zu der armenischen Aera hinzuzurechnen, um die Jahre unserer Zeitrechnung herauszubringen. Die heutigen Armenier ignoriren jedoch den früheren Mangel der Schaltjahre, und setzen daher den Beginn ihrer Zeitrechnung in das J. 552 n. Chr.— Dieser Aera zufolge ist demnach das Jahr 1862 das 1311te der Armenier.

Die vierte Synode war wichtig, weil sie die kirchliche Trennung der Georgier von den Armeniern herbeiführte. — Bis um das Jahr 580 n. Chr. hatten die Georgier ihren Katholikos sich selbst gewählt, diesen aber jedesmal von dem armenischen Katholikos weihen lassen. Als sie um diese Zeit nach dem Tode ihres Katholikos sich über die Wahl seines Nachfolgers nicht einigen konnten, baten sie den Katholikos der Armenier, Moses II., ihnen einen solchen zu erwählen. Seine Wahl fiel auf Kyrion, einen Georgier von Geburt, der außer seiner Muttersprache das Griechische, Persische und Armenische verstand, damit ein gründliches theologisches Wissen verband, und von ihm selbst zum Chorbischof der Provinz Ararat und zum Hospitalier bei der Kathedrale ernannt worden war. Dieser hatte schon früher die Verhandlungen des chalcedonischen Concils studirt und sich von der Wahrheit der Beschlüsse desselben überführt. Als er nach Georgien kam, überzeugte er auch die Geistlichkeit nnd die Großen des Landes, so wie die Kolchier, von der Orthodoxie dieses Concils, so daß sie dasselbe einstimmig annahmen, und sich mit den Griechen vereinigten. Der armenische Katholikos Abraham I., der Nachfolger von Moses II., welcher gleich seinen Vorgängern der Ansicht war, daß das chalcedonische Concil den Lehren des Theodorus von Mopsveste und des Nestorius gehuldigt habe, schrieb deshalb zu wiederholten Malen an Kyrion, um ihn davon abzubringen, und hielt, da alle diese Versuche vergeblich waren, im Jahre 596 n. Chr. eine Synode zu Dwin, auf welcher Kyrion und sämmtliche Anhänger des chalcedonischen Concils verdammt und Jeder mit dem Banne belegt wurde, der, sey es durch Verschwägerung oder durch Handel, in irgend einen Verkehr mit den Georgiern treten würde.

Dieser Beschluß veranlaßte große Streitigkeiten unter den Armeniern, deren Viele in dem den Griechen unterworfenen Theile, in Kleinarmenien, das chalcedonische Concil

*) Dieß bezieht sich auf eine armenische Legende, der zufolge zur Zeit der diokletianischen Verfolgung die heil. Hripsime mit den Jungfrauen, die sie bei ihrer Flucht aus Rom begleiteten, ein Stück von dem Kreuze Christi (welches aber erst von der Kaiserin Helena wieder aufgefunden ward) bei sich führte. Einige derselben, die diese Reliquie bewahrten, verbargen sich auf dem Berge (oder Gebirge) von Warag in der armenischen Provinz Turuberan, und nach ihrem Tode war sie verschwunden. Erst im Jahre 653 n. Chr. offenbarte sie sich auf wunderbare Weise einem frommen Eremiten, und der Kath. Nerses III. verordnete sogleich, nachdem er sich von der Wahrheit dieses Wunders überzeugt hatte, daß alljährlich in der ganzen armenischen Kirche ein Fest zu Ehren dieser Reliquie gefeiert werden solle.

angenommen hatten; und der Kaiser Mauritius, durch Kyrion davon benachrichtigt, ließ erst in Constantinopel 597 n. Chr. eine Synode halten, welche aber gegen die von dem armenischen Katholikos dazu gesandten Bischöfe nichts ausrichtete, und ernannte dann für seinen Antheil einen besonderen Katholikos, Johann, im Jahre 600 n. Chr., welcher 616 starb, aber keinen Nachfolger erhielt (vgl. Tschamtschean, Geschichte von Armenien, II. S. 306. 324). Im Jahre 629 n. Chr. veranstaltete der Kaiser Heraklius eine neue Synode wegen dieser Angelegenheit in Karin (Erzerum), wo der armenische Katholikos Jezr mit seinen Begleitern von der Orthodoxie des chalcedonischen Concils überzeugt wurde, und sich zu demselben bekannte. Dieß hatte den Einfluß, daß viele Armenier des griechischen Antheils sich ganz den Griechen anschlossen, und in vielen Stücken auch ihren Cultus in Uebereinstimmung mit dem griechischen brachten, namentlich darin, daß sie bei dem Abendmahl das Brod mit Sauerteig bereiteten, und Wasser in den Wein mischten, ferner daß sie das Fest der Geburt des Herrn am 25. Dezbr. feierten, und das „Heilig" ohne den Zusatz „der du gekreuzigt wardst" sangen. Dieses aber bewog wieder Andere, die sich bisher zu den Griechen gehalten hatten, sich von ihnen zu trennen, und das chalcedonische Concil wieder zu verwerfen, worauf sie von den Griechen und griechisch gesinnten Armeniern hart bedrückt wurden.

Während dieß in Kleinarmenien vorging, blieb auch Großarmenien von inneren Bewegungen nicht ganz verschont. Als Jezr von Karin zurückkehrte, warf ihm der Schlüsselbewahrer der Kirche des heil. Gregor zu Dwin, der Wardapet Johannes, seine Abtrünnigkeit von dem Glauben der Väter vor, weßhalb er seiner Würde entsetzt und des Landes verwiesen wurde. Er verbarg sich einige Zeit in dem Kloster Mairawankh, d. i. „Mutter- oder Hauptkloster", von dem er auch den Beinamen „Mairawanensis" erhielt; Jezr sagte jedoch, dieses Kloster sey durch dessen Aufenthalt besudelt worden, und solle fortan Mairagom, d. i. „Hauptstall", heißen, daher auch Johannes von seinen Gegnern „Mairagomensis" genannt wurde. Die Widersetzlichkeit und Verbannung dieses Johannes, welcher als Stifter einer ketzerischen Sekte von den katholisch gesinnten Armeniern angesehen wird, zeigt deutlich, daß die Anerkennung des chalcedonischen Concils vielfachen Widerspruch fand. Nach Jezr's Tode hielt dessen Nachfolger, Nerses II., im Jahre 645 n. Chr. abermals eine Synode in Dwin, die fünfte, auf welcher die Verdammung aller Ketzer und ketzerischen Schriften, so wie auch des chalcedonischen Concils ausgesprochen, und 12 Canones in Betreff der Geistlichen und Laien festgesetzt wurden. Gleichwohl ließ derselbe Katholikos zwei Jahre später, als der Kaiser Constanz II. mit einem Heere gegen Armenien zog, durch ihn aber zu friedlichen Gesinnungen umgestimmt wurde, sich von demselben zur Anerkennung des chalcedonischen Concils bewegen, und communicirte sogar öffentlich mit dem Kaiser nach griechischem Ritus in der Kirche zu Dwin.

Allein der Uebermuth der von dem Kaiser zurückgelassenen Griechen reizte bald einen großen Theil der ihnen schon geneigten Armenier zur Widerspenstigkeit. Der Kaiser erfuhr dieß, und sandte ein geharnischtes Schreiben mit heftigen Drohungen an den Katholikos und sämmtliche Großen des Landes. Nerses III. berief eine neue Synode, die sechste von Dwin, im J. 648 n. Chr., auf welcher eine Antwort an den Kaiser der Art abgefaßt wurde, daß man ihn mit Hinweisung auf die letzten persischen Könige und mit Versicherung der steten Unterwürfigkeit dringend und demüthig bat, sie bei ihrem alten Glauben zu lassen. Darauf gab der Kaiser stillschweigend nach, aber seine Beamten und Truppen in Armenien drückten, hauptsächlich auf Anreizen der zu dem griechischen Glauben übergetretenen Armenier, die Altgläubigen um so mehr, und da der Katholikos Nerses III. sich noch immer den Griechen geneigt zeigte, so nahm die Erbitterung gegen ihn so sehr überhand, daß er sich nach der Provinz Taikh zurückzog, deren Bischof er früher gewesen war. Man wählte daher als seinen Stellvertreter Johannes von Manazkert, welcher wegen der Anwesenheit der griechischen Truppen in Dwin nicht dort, sondern in seinem Geburtsorte im J. 651 n. Chr. eine

Synode veranstaltete, auf welcher von Neuem das chalcedonische Concil und der griechische Ritus verdammt wurden.

Nach einem langen Zwischenraume fand im Jahre 719 n. Chr. die siebente Synode in Dwin statt unter dem Kathol. Johannes IV., der den Beinamen des Philosophen führt. — Es hatten sich allmählig mancherlei Unordnungen bei dem Cultus eingeschlichen, und diesen zu steuern, wurden hier 32 Canones aufgestellt, von denen wir folgende herausheben: Der Altar und das Taufbecken müssen von Stein seyn. Das heilige Myron segnet der Katholikos, das Salböl aber für die Katechumenen und Kranken wird vom Priester nach dem jedesmaligen Bedürfnisse gesegnet; die Katechumenen werden an der Thüre des Baptisteriums gesalbt und dann erst hineingebracht; die Communion findet mit ungesäuertem Brod und unvermischtem Wein statt, und zwar auch an den Sonnabenden und Sonntagen der Fastenzeit; an diesen zwei Tagen der Fasten steht es Jedem frei, die Fasten zu halten oder mit Oel-, Fisch- und Milchspeisen zu brechen, nur soll man mäßig und vorsichtig dabei seyn; Trinkgelage dürfen an Polterabenden (vor der Hochzeit) nicht stattfinden; Trauungen, die nur in der Kirche vollzogen werden dürfen, sind am Sonnabend vor Ostern, so wie zwischen Ostern und Pfingsten verboten; am Morgen und Abend, so wie bei der Messe, wird das „Heilig“ gesungen, wobei dreimal „der du gekreuzigt wardst“ gesagt wird. In dem letzten Canon wird aller Umgang mit den Paulicianern auf das Strengste untersagt.

Nur wenige Jahre nachher, im Jahre 726 n. Chr., hielt derselbe Katholikos die achte und letzte Synode in Dwin auf Veranlassung des syrisch-jakobitischen Patriarchen Athanasius, auf welcher Julianus Halicarnassensis und dessen Schriften und Lehren, so wie alle seine Anhänger verdammt wurden.

Dwin wurde auch berühmt durch mehrere Glaubenshelden, welche hier den Märtyrertod starben, und es werden insbesondere zwei derselben hervorgehoben, deren Andenken die armenische Kirche noch heute feiert.

Der erstere von diesen war der Sohn eines persischen Mobed, welcher zur Zeit des Königs Chosrov II. unter dem Marzpan (Statthalter) Denschapuh in Dwin lebte, und ursprünglich Machosh hieß. Der Anblick des Märtyrertodes von seinem Landsmann Gregor, welcher von dem Feuercultus zu dem Christenthum übergetreten war, hatte zuerst in ihm die Liebe für das Christenthum entflammt. Als aber eines Tages bei dem Opferdienst eine Feuersbrunst entstand, welche den Palast der Magier zu vernichten drohte, und Machosh sah, wie der armenische Feldherr Sembat eilends die Priester mit dem Kreuze aus der Kirche holte, und bei dem Erscheinen des heiligen Zeichens die Flamme sogleich verlöschte: da warf er das Opfergeräthe aus der Hand, ergriff das Rauchfaß, und ging bis zu der Kirche vor dem heiligen Kreuze einher. Dieß erbitterte die Magier gegen ihn, sie verklagten ihn bei dem Marzpan, er wurde den folgenden Tag vor Gericht gefordert, und bekannte nun freimüthig den christlichen Glauben, indem er zugleich den eiteln Cultus der Perser verhöhnte. Dadurch zur Wuth gereizt, mißhandelte ihn der Marzpan, und ließ ihn in's Gefängniß werfen. Hier fand er zwei armenische Mönche, Nerses und Sahak, die wegen öffentlicher Verachtung des persischen Glaubens eingesperrt waren, und ließ sich von ihnen in dem Christenthum unterrichten. Nach drei Monaten (oder nach anderer Lesart „Jahren“) wurde er im Gefängniß getauft, und erhielt den Namen Hizitbuzit (Jizitbuzit) oder Hiztibuzt (Jiztibuzt), d. i. Theodor. Als später auf Bitten des Katholikos Moses II. der grausame Denschapuh abberufen wurde, und der neue Marzpan erfuhr, daß seit langer Zeit schon jene drei im Gefängniß waren, ließ er die Akten untersuchen, und schenkte den beiden Mönchen, weil sie geborene Christen waren, die Freiheit; Hiztibuzt (Jiztibuzt) aber wurde wieder vor Gericht geladen und mit der Drohung eines gewaltsamen Todes zur Rückkehr zu seinem alten Glauben aufgefordert. Er blieb jedoch standhaft im Christenthum, und wurde zum Kreuzestode verurtheilt, weil er dem Gekreuzigten anhing. Mit ihm wurden zwei Straßenräuber, ein Perser zu seiner Rechten und ein Jude zu seiner Linken, ge-

kreuzigt. Der Perser nahm Erde, die mit dem Blute des Märtyrers getränkt war, salbte damit sein Gesicht, und sagte: „Gedenke meiner, du Heiliger Gottes!“. Der Jude aber schwur, er wolle den persischen Glauben annehmen, doch achtete man nicht darauf. Der Katholikos und die Priester hatten sich vor dem Märtyrer mit dem heil. Kreuze und brennenden Kerzen aufgestellt, und er ermahnte vom Kreuze herab die Gläubigen zur Standhaftigkeit, weßhalb die Perser noch mit Pfeilen auf ihn schossen. Betend für seine Peiniger verschied er. Dieß geschah im Jahre 552 n. Chr. an einem Sonntage in der dritten Stunde. Die Gläubigen erhielten auf ihr Bitten seinen Leichnam, den sie feierlich in der Kathedrale von Dwin bestatteten; das Kreuz wurde stückweise unter die Gläubigen vertheilt. Dieser Bericht ist von Nerses, der mit ihm im Gefängniß war, niedergeschrieben. Das Gedächtniß dieses Heiligen wird alljährlich den 25. Februar in der armenischen Kirche gefeiert. Vergl. Vitae Sanctorum. Vened. 1814. Tom. X. p. 234 sqq. Nach dem immerwährenden Festkalender (Venedig 1782. 4°.) S. 5 fällt sein Gedächtnißtag auf den 10. Dezember, vgl. auch S. 127 das.; dagegen steht S. 134 in dem Verzeichniß der Heiligen der 25. Februar.

Der zweite Märtyrer, David, war ebenfalls ein Perser von Geburt, welcher ursprünglich Surhan hieß, aus königlichem Geblüte stammte, und in dem Islam erzogen war. Da aber seine Mutter eine Armenierin und Christin war, so lernte er auch schon von Kindheit auf das Christenthum kennen. Um das Jahr 665 nach Chr. kam er mit arabischen Truppen nach Armenien. Der fromme Wandel der dortigen Christen überzeugte ihn noch mehr von den Vorzügen des Christenthums vor dem Islam; er verließ seine Gefährten, und ging zu dem frommen Fürsten Gregor, dem er seinen Entschluß, Christ zu werden, mittheilte. Dieser führte ihn zu dem Katholikos Anastasius, der ihn nach achttägigem Unterrichte taufte, und nach dem Namen seines Pathen, des Vaters von Gregor, David nannte. Nach einiger Zeit verheirathete er sich, und ließ sich in Dwin nieder, wo er unangefochten bis zu seinem 60sten Lebensjahre mit seiner Frau und seinen Kindern lebte. Da wurde der Emir Abdullah, ein abgesagter Feind der Christen und fanatischer Muhammedaner, als Ostikan (Statthalter) nach Armenien geschickt. Als er erfuhr, daß David, aus Chorasan stammend, von Geburt ein Moslem war, so ließ er ihn vor sich fordern, und fragte ihn, ob er zu seinem alten Glauben zurückkehren wolle? Auf dessen verneinende Antwort befahl er einem dabeistehenden Soldaten, ihn auf den Mund zu schlagen, aber dessen Hand erlahmte, so wie er sie aufhob. Entsetzt darüber, ließ ihn der Statthalter in's Gefängniß werfen, und versuchte, wiewohl vergeblich, ihn durch Hunger zur Abschwörung seines Glaubens zu zwingen. Nach acht Tagen wurde David vor das Gericht gebracht, und Abdullah erneuerte seine Aufforderung. Zugleich ließ er das heilige Kreuz auf den Boden werfen, und winkte seinen Schergen, David mit Gewalt dazu zu bringen, daß er es mit Füßen trete. Dieser aber hob es schnell auf, küßte es mit Thränen, legte es über seine Augen und sagte, daß keine Marter und keine Todesart ihn von der Liebe zu Christo und der Verehrung des heiligen Kreuzes würde abbringen können. Da gab der Emir Befehl, ihn nach der Weise seines Herrn zu kreuzigen. Als dieses vollzogen wurde, stellten die Henker das Kreuz gegen Westen, aber durch ein Wunder drehte sich dasselbe von selbst um, so daß das Gesicht des Heiligen nach Osten gerichtet wurde. Noch am Kreuze ermuthigte er seine Gattin, die dabei stand, fest zu beharren im Glauben an Christum. Die Henker aber nahmen Lanzen in die Hände, und forderten ihn mit drohenden Worten auf, noch jetzt dem Willen des Emirs sich zu fügen. Da er sie keiner Antwort würdigte, so stießen sie ihm die Lanzen in das Herz und die Seiten, worauf er verschied. Dieß geschah im Jahre 693 n. Chr. den 31. März, am Ostermontage in der neunten Stunde, und dieser Tag blieb auch der Gedächtnißtag für ihn in der armenischen Kirche; später aber wurde derselbe unmittelbar nach dem Feste des Kreuzes von Warag, auf den 2. Februar verlegt.

Durch große Geschenke erlangten die Armenier von dem Emir, daß ihnen der

Leichnam des Heiligen überantwortet wurde, und setzten ihn feierlich in der Kathedrale neben dem des Hiztibuzit (Iiztibuzit) bei. Das Kreuz wurde über seinem Sarge aufgestellt, und die Lanze, mit der er verwundet ward, ließ ein Großer, der sie kaufte, zu einem Kreuze umbilden. H. Petermann.

Tyana, Apollonius v., s. Apollonius v. Tyana.

Tyana. Synode. In derselbigen Stadt Kappadociens, aus welcher jener seltsame Visionär Apollonius stammt, wurde zur Zeit der arianischen Streitigkeiten eine Synode gehalten. Sie fällt in das Jahr 368. Der Kaiser Valens, ein Schüler des anomöisch-gesinnten Patriarchen der Hauptstadt, des Eudoxius, ein eifriger Arianer, verfolgte damals die Nicäner und die Semiarianer. Aber alle, die durch Geist und Wissenschaft ausgezeichnet waren, neigten sich zu der Lehre vom Homousion. Besonders die drei großen Kirchenlehrer Kappadociens, Basilius von Cäsarea und die beiden Gregore wirkten zusammen, um der nicänischen Lehre auch in der orientalischen Kirche den Sieg zu verschaffen. Die Semiarianer wurden durch die Verfolgungen, welche sie von der arianischen Partei zu erleiden hatten, immer mehr zu der Partei der Homousianer hingetrieben. Mehrere semiarianische Synoden, die an verschiedenen Orten gehalten wurden, beschlossen, eine Gesandtschaft an den abendländischen Kaiser Valentinian und an den Bischof Liberius von Rom abzuschicken. Valentinian war damals zum Heere abgereist. Liberius trug anfangs Bedenken, mit jener semiarianischen Deputation zu verkehren. Diese aber überreichte ein schriftliches Glaubensbekenntniß, erklärte sich für das Homousion und anathematisirte Alles, was in Rimini, dem orthodoxen Glauben zuwider, geschehen sey. Hierauf nahm Liberius die Deputirten in die Kirchengemeinschaft auf und händigte ihnen ein Schreiben an ihre Auftraggeber ein. Von da gingen die orientalischen Deputirten nach Sicilien, im Jahre 367, und veranlaßten hier die Abhaltung einer Synode, auf welcher sie gleichfalls ihren nicänischen Glauben bekannten. Nun trat im folgenden Jahre die Synode zu Tyana zusammen. Nach Sozomenus waren zugegen die Bischöfe Eusebius von Cäsarea in Kappadocien, Athanasius von Ankyra, Pelagius von Laodicea, Zeno von Tyrus, Paulus von Emesa, Otreos von Melitene, Gregor von Nazianz und Viele andere, die unter Jovinian zu Antiochien, im J. 363, das Homousion verfochten hatten. Die mitgebrachten Schreiben und Urkunden des Liberius und der übrigen Bischöfe wurden feierlich überreicht und vorgelesen. Die Deputation hatte auch Schreiben der afrikanischen und gallischen Bischöfe mitgebracht. Man vernahm mit großer Freude die Uebereinstimmung der occidentalischen Bischöfe und beschloß, an der Lehre vom Homousion festzuhalten. Die Synode ersuchte in einem Rundschreiben die übrigen morgenländischen Bischöfe, sie möchten die bedeutende Zahl der Bischöfe beherzigen, welche sich in diesem Glauben vereinigt hätten und welche die Zahl der in Rimini versammelt gewesenen, weit übertreffe. Man bat sie, sich mit ihnen zu vereinigen, die Gemeinschaft mit ihnen zu unterhalten und eine schriftliche Beitrittserklärung auszustellen. Man brachte ferner eine große Synode zu Tarsus in Cilicien in Vorschlag, wo der Glaube von Nicäa allgemein angenommen werden sollte, deren Abhaltung aber von Valens verboten wurde. So wurde die Synode zu Tyana ein nicht zu übersehendes Werkzeug, um die Feststellung der orthodoxen Lehre zu befördern und den Sieg der Partei des nicänischen Concils, der aber erst unter dem Kaiser Theodosius erreicht wurde, herbeizuführen.

Literatur: Kirchen-Lexikon von Wetzer und Welte, 12. Bd., Ergänzungen. — Conciliengeschichte nach den Quellen bearbeitet von Dr. K. J. Hefele, 1. Band, 1855. Sozomenus lib. 6, 12. Socrates 4, 12. Cave, hist. literar. S. 231. Neander, Kirchengesch. II, 591 ff. Fronmüller.

Tychikus. Ein Jünger Christi aus Kleinasien, einer der Apgsch. 20, 4 erwähnten acht Begleiter des Apostels Paulus, als dieser auf seiner dritten Missionsreise von Macedonien nach Jerusalem zurückkehrte. Tychikus und Trophimus gingen voran und erwarteten den Apostel zu Troas, Apgsch. 20, 5. Später finden wir ihn als

treuen Gefährten des Apostels in seiner Gefangenschaft zu Rom. Von hier aus gab ihm Paulus, da er in sein Vaterland Kleinasien zurückreiste, einen Brief an die Kolosser mit, um sich nach ihren Umständen zu erkundigen und ihre Herzen zu stärken, Kol. 4, 7. 8. und ein für alle kleinasiatischen Gemeinden bestimmtes Cirkularschreiben, das den Namen eines Briefs an die Epheser erhielt, indem es wohl vorzugsweise für diese bestimmt war, Eph. 6, 21. 22. Wie nahe er dem Herzen des Apostels stand, erhellt daraus, daß er ihn einen geliebten Bruder und getreuen Diener und Mitknecht in dem Herrn nennt, und ihn für tüchtig hielt, eine schwierige Stellung in Kreta auszufüllen, Tit. 3, 12. Auch während der zweiten Gefangenschaft des Paulus war Tychikus wieder bei ihm und wurde zum zweiten Mal nach Ephesus gesendet, 2 Tim. 4, 12. Nach einer späteren Sage soll er Bischof zu Chalcedon in Bithynien gewesen seyn.

Literatur: Biblisches Realwörterbuch von Dr. Winer. Neander, Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel. De Wette, Commentar zu 2 Tim. **Fronmüller.**

Tychonius. Der Donatismus hatte während des 4. Jahrhunderts Schicksale erlebt, die nicht ohne Einfluß auf seine Gestaltung geblieben waren. Am Anfange getragen von einer schwärmerischen Märtyrerkirche und in richtiger Abneigung gegen die, schlimme Folgen drohende, Vermischung des Christenthums mit dem römischen Staatswesen, später verfallen dem religiösen Wahnsinne der vom Staate ausgestoßenen Bettlerhorden der Circumcellionen, weiter auf dem Standpunkte eigensinniger, trotziger, beschränkter, roher Separatisten zurückgelassen, hatte in der letzten Hälfte des 4. Jahrhunderts der Donatismus sich der großen Bewegung nicht entziehen können, welche in Folge der Ueberlieferung des alten Römerreichs an die Christen unter diesen eingetreten war. Die fieberhafte Aufregung, welche durch die theologische Bestimmung der Glaubenssätze in der Christenheit hervorgebracht worden war, hatte ebenso herübergewirkt, wie die außerordentlich überhandnehmende, wenn auch sonst werthlose, Beschäftigung der Christen mit den Wissenschaften der alten Cultur. Noch ehe die Donatisten von Neuem angefaßt und genöthigt worden waren, sich theologisch zu rechtfertigen, hatten sich schon Manche von dem geistigen Leben der Kirche anziehen lassen und hatten in (wenn auch zum Theil polemischen) Schriften an der Entwicklung des Jahrhunderts Theil genommen. Damit suchten sie nicht nur den Bann zu brechen, der gewöhnlich Separatisten zum Herausfallen aus dem Flusse des geistigen Volkslebens verdammt, sondern sie verläugneten auch die Beschränktheit des religiösen Fanatismus. Man kann sich denken, daß auf diesem Wege Besseres erreicht worden wäre, als auf dem nachher von der Kirche eingeschlagenen, der Verfolgung, an welcher Augustinus Schuld hat. Zu den Donatisten, welche bis zur Feindschaft mit den Häuptern des Schisma unparteiisch und wissenschaftlich sich mit den Katholiken auseinander setzen wollten, gehört Tychonius, der uns als gelehrt in den heiligen Schriften, hinlänglich bewandert in der Geschichte, nicht unwissend in weltlicher Literatur und eifrig thätig für die kirchlichen Angelegenheiten geschildert wird. Er war zu einer Anschauung der Kirche gelangt, die der späteren des Augustinus ähnlich war. Er sah in ihr die eine göttliche Heilsanstalt, in welche einzugehen, die ganze Menschheit die Bestimmung hat und welcher man vor Allem angehören muß, um überhaupt das Heil erlangen zu können. Er fand, daß bei einer solchen Bestimmung der Kirche ihr Werth und ihre Wirksamkeit nicht von der ethischen Beschaffenheit ihrer Glieder abhängen könnte und daß Niemand in der Kirche durch die Sünden der andern Kirchenglieder an sich schon verunreinigt und um seine Hoffnung des Heiles gebracht würde. Er wollte, daß man Keinem, der zum Donatismus übertrat, die nochmalige Taufe aufnöthigen sollte, erkannte also die in der katholischen Kirche ertheilte Taufe als wirkungskräftig vollzogenes Sakrament der Aufnahme in die Kirche Christi an. Trotzdem mochte er keine Gemeinschaft mit den Katholiken haben und blieb bei den Donatisten, die er als einen grundsätzlich auf Sittenstrenge dringenden Theil der christlichen Kirche achtete und wegen der Heiligkeit ihres Strebe-

zieles und wegen der Verweltlichung und Verstaatlichung der katholischen Kirche aufrecht erhalten wissen wollte. Er legte aber seine Ansichten in einer Schrift (de bello intestino libri tres) und in Abhandlungen nieder (expositiones diversarum causarum, sagt Gennadius), in denen er alte Synodalbeschlüsse der Donatisten selbst für sich anführte. Parmenianus erkannte darin die Aufgebung des theoretischen und historischen Fundamentes des Donatismus, bekämpfte den Tychonius in einem offenen Briefe und suchte ihn als einen Verräther an der Sache der Donatisten auch mit Drohungen davon abzubringen, daß er ferner so etwas schriebe. Die Nachricht, daß er später verdammt worden sey, läßt voraussetzen, daß er sich dem Parmenian nicht gefügt hatte. Optatus, der die Geschichte des Donatismus um das Jahr 370 geschrieben hat, erzählt nichts davon. Deßhalb ist anzunehmen, daß der Streit und die Verdammung erst nach 370 stattgefunden haben. Augustinus hat später den Brief des Parmenian zu widerlegen gesucht, aber natürlich nur hinsichtlich seiner Beweisführung für das Recht des Donatismus, denn von der tadelnswerthen Inconsequenz des Tychonius war auch er überzeugt. Tychonius war ihm auch in seinen Schriften noch viel zu donatistisch und vor seinen donatistischen Ketzereien warnt Augustinus, wenn er auch sonst seine Schriften nur empfehlen kann. Ueber die Kirche äußerte sich Tychonius besonders in einem Commentare zur Apokalypse, freilich oft zum Aerger der Katholiken. In der nächsten Zeit, nach der Entstehung des Buches, fanden aber nur die Bemerkungen über den Chiliasmus, über die doppelte Auferstehung und über die Engel besondere Beachtung. Den Engeln schrieb er Körperlichkeit oder doch einen körperlichen Aufenthaltsort zu (angelicam stationem corpus esse). Er nahm nur eine wirkliche Auferstehung an, bei welcher übrigens die irdischen Mißgeburten wohlgebildet auferstehen würden. Etwas anderes sey, was die Auferstehung der Gerechten genannt würde. Diese müsse in den Augenblick ihres Gläubigwerdens und Getauftwerdens versetzt werden. Danach kann Tychonius kein Chiliast gewesen seyn, und wir müssen in dem Berichte des Gennadius (mille . . . annorum regni . . . suspicionem tulit) das Wort tulit, wie schon Tillemont gethan hat, so verstehen, als stände sustulit da. Das geistige Verständniß, das heißt wohl die allegorische Deutung, des schwierigen Buches erregte Aufmerksamkeit. Wir haben zu beklagen, daß der Commentar nicht mehr vorhanden ist. Primasius, Cassiodorus und Beda kannten ihn noch. Was im Anhange zu den Werken Augustins, als des Tychonius Commentar zur Apokalypse gedruckt ist, enthält die früher citirten Aussprüche nicht, hat auch sonst nichts gemein mit dem, was wir von Tychonius wissen und ist den Donatisten geradezu feindlich. Nur eine Schrift ist uns von ihm übrig geblieben, zuerst von Grynäus (Basel 1569) und am Besten von Gallandius in seiner Bibliotheca veterum patrum (T. VIII. p. 107 — 129), Venet. 1772, abgedruckt. Es ist der Liber de septem regulis. Wie Gennadius dazu kommt, dem Tychonius regulas ad investigandam et inveniendam intelligentiam scripturarum octo zuzuschreiben, läßt sich nicht finden. Tychonius wollte uns in diesem Buche die Schlüssel zu den Geheimnissen der Schrift geben und uns vor Irrthum und Rathlosigkeit bewahren, wenn wir nach den verborgenen Schätzen der Wahrheit suchen. Daß im Alten Testamente oft in geheimnißvoller Weise von unserem Herrn und Heilande die Rede sey, wisse Jeder, aber, ohne daß man es an irgend einem Zeichen gewahr werden könne, werde oft der Uebergang auf die Kirche gemacht, und es sey deßhalb vor Allem zu merken, daß Vieles auf die Kirche bezogen werden müsse, was von ihrem Haupte, von Christo, ausgesagt zu seyn schiene, während es doch auf Christum gar nicht passe. Das ist die Regel de domino et corpore ejus. Die zweite handelt de domini corpore bipartito. Der Leib des Herrn hat eine rechte und eine linke Seite, d. h. in der Kirche sind Gute und Böse. Die Stellen der Schrift, welche auf die Kirche gedeutet werden, geben nur dann einen guten Sinn, wenn man ihre doppelte Beziehung, einmal auf die wahren Kinder Abrahams, ein andermal auf die nur äußerlich zum Volke Gottes Gehörigen in's Auge faßt. An der dritten Stelle, de promissis et lege, will Ty-

chonius den Schwierigkeiten begegnen, welche aus dem scheinbaren Zwiespalte zwischen Verheißung und Gesetz hervorgehen. Allerdings habe es Menschen gegeben, welche das Gesetz erfüllt hätten und gerechtfertigt worden wären, und doch sey aufrecht zu halten, daß Niemand jemals aus den Werken des Gesetzes gerechtfertigt werden könne. Die vierte Regel, de specie et genere, d. h. vom Besonderen und Allgemeinen, macht darauf aufmerksam, daß im Alten Testamente manches allgemein Gesagte auf einen besondern Fall beschränkt und manches von einem besondern Falle Berichtete auf ein Allgemeines bezogen werden müsse. So sey z. B. an einer Stelle von der ganzen Kirche geredet, was nur auf Jerusalem passe, und wiederum von Salomo, einem Gliede der Kirche, was sich auf diese selbst beziehe. Auch die einander widerstreitenden oder doch ihre gewünschte Identificirung erschwerenden Zeitangaben in der Schrift sollen nicht länger stören. An einer Stelle, so lehrt Tychonius in seiner fünften Regel, de temporibus, müsse man voll rechnen, wovon nur ein Theil angegeben werde, an einer andern Stelle einen Theil annehmen, wo die Schrift voll gerechnet habe. Dazu berechtige der Tropus der Synekdoche und der biblische Gebrauch der runden und heiligen Zahlen. Die sechste Regel, de recapitulatione, soll den Ausleger davor bewahren, daß er meine, zwei Geschichten, welche nach einander erzählt werden, müßten nothwendig auch nach einander geschehen seyn. Bei der zweiten, ja vielleicht noch bei der dritten und vierten Erzählung kehre der Schriftsteller vielmehr zum Anfange der ersten Geschichte zurück und erzähle nur in anderer Weise und in anderer Ausdehnung eben dasselbe, was er schon erzählt habe. Diese recapitulatio finde hauptsächlich bei der Apokalypse Statt. Endlich erinnert Tychonius, daß manche Stellen, wo vom Bösen gehandelt würde, nicht verstanden werden würden, wenn man nicht die Regel de diabolo et ejus corpore in Betracht zöge. Einige Worte seyen nämlich ganz deutlich vom Teufel gesagt, andere gleich darauf folgende gingen aber nicht mehr auf diesen, sondern auf die Glieder seines Leibes, d. h. auf die bösen Menschen. — Augustinus empfiehlt dieses Buch und macht im dritten Buche seiner Schrift de doctrina christiana c. 30 — 37 einen umfänglichen Auszug aus demselben. Nur soll man nicht meinen, daß alle Schwierigkeiten durch diese Regeln gelöst werden. Die zweite Regel will Augustin überschrieben wissen: de domini corpore vero atque permixto aut vero atque simulato und die vierte: de spiritu et littera oder de gratia et mandato. Hiernach richtet sich Isidor von Sevilla in seiner Schrift sententiarum libri tres. Er macht (l. 1. c. 25.) einen Auszug aus demselben Buche, führt aber die Regeln nicht auf Tychonius, sondern auf quosdam sapientes zurück. Auch Cassiodor hatte die Regeln gerühmt (de institutione divinarum litterarum c. 10.). — Es ist jedenfalls als das erste Werk, was die christliche Hermeneutik auf eine Theorie zu bringen suchte, beachtenswerth. Dieses und der Einfluß, den Tychonius auf Augustin gehabt hat, seine Lehre von der Kirche und die bei Vielen noch immer geltende Regel, die Apokalypse nach der sogenannten recapitulatio zu erklären, geben dem Manne eine wichtige Stelle in der christlichen Dogmengeschichte und Literaturgeschichte. — Es scheint mir, als müsse man aus Augustins Worten schließen, daß Tychonius ihm persönlich unbekannt gewesen und vor seinem Auftritte schon von dem Kampfplatze abgetreten gewesen sey. Dann ist sein Tod um das Jahr 390 zu setzen. Aber Gennadius sagt (de script. eccles. c. 18.): floruit hic vir aetate, qua jam memoratus Ruffinus, Theodosio et filio ejus regnantibus. Neuerdings schrieb über ihn Gallandi (bibl. veter. patrum T. VIII. prolegomena c. II. p. V.) und sorgfältiger Tillemont in seinen Mémoires pour servir à l'histoire ecclesiastique des six premiers siècles T. VI., 2. édition, Paris 1704, p. 81. 82. 145 — 150. Albrecht Vogel.

Tychsen, Oluf Gerhard, geboren den 14. December 1734 in Tondern, einer Schleswig'schen Stadt, ist für die Theologie mehr als Kenner des Talmud, denn als alttestamentlicher Exeget und Kritiker von Bedeutung. Sohn eines armen Sergeanten und Schneiders, der aus Norwegen stammte, besuchte er bis in sein 17. Jahr die

Schulen seiner Vaterstadt, worauf er durch die Verwendung eines Gönners, des Conferenzrathes von Hollstein, eine Freistelle im Gymnasium zu Altona erhielt, in welches er am 4. April 1752 aufgenommen wurde. Rege Wißbegierde, unermüdlicher Fleiß und eine tadellose, sittliche Aufführung erwarben ihm die Liebe und das Vertrauen seiner Lehrer. Namentlich nahmen sich der berühmte Maternus de Cilano und der Rektor Sticht seiner an und gaben ihm unentgeldlichen Privatunterricht, ersterer in den klassischen Sprachen und dem römischen und griechischen Alterthum, letzterer im Hebräischen, Rabbinischen und andern morgenländischen Sprachen. Im Rabbinischen vervollkommnete er sich noch besonders durch den gelehrten Oberrabiner Altona's, Jonathan Eybeschütz, und durch den Umgang mit andern gelehrten Juden; das Arabische erlernte er von einem Kaufmanne, der mehr als 20 Jahre sich in Algier, Tetuan und Marokko aufgehalten hatte. Ostern 1756 verließ er die Schule und kam am 5. April nach Halle, um sich hier dem Studium der Theologie und orientalischen Sprachen zu widmen. Auch hier erwarben ihm sein Fleiß und seine Kenntnisse Achtung und Unterstützung; besonders machte Christ. Bened. Michaelis, den er in talmudisch-rabbinischem Wissen noch übertraf, seine Collegen auf den kenntnißreichen Jüngling aufmerksam. Durch ihre Empfehlung wurde er schon am 20. April von G. Aug. Franke unter die Exspektanten beim Waisenhause aufgenommen, erhielt am 10. Januar des folgenden Jahres eine Lehrerstelle und bezog als Inspicient am 1. April das Schülerhaus. In seinen Nebenstunden lernte er hier vom Missionar Benjamin Schulz das Englische, Hindostanische und Tamulische, und gab selbst Privatunterricht in Hebräisch, Griechisch, Latein und Französisch. Seine Lieblingsbeschäftigung blieb aber das Rabbinisch-Talmudische, das er fertig sprach und schrieb, welche Kenntniß ihn in großes Ansehen bei den Juden setzte. Dieselbe in Verbindung mit seinem Glaubenseifer verschafften ihm auch im April 1759 die Stelle eines Missionar an der von Kallenberg gegründeten Missionsanstalt zur Bekehrung der Juden und Muhammedaner (s. Bd. II, S. 505). Als solcher machte er mit seinem Freunde Röper in den Jahren 1759—1760 und 1768 zu Fuß zwei Reisen durch verschiedene Gegenden Norddeutschlands, Preußens, Dänemarks und Sachsens, ohne daß sein großer Eifer durch den geringsten Erfolg gekrönt wurde, ja bei der ersten Reise wurde sogar in der Synagoge zu Altona seine Bekehrungspredigt mit einer erbarmenswürdigen Tracht Schläge belohnt. Bei seiner zweiten Missionsreise war er durch den pietistischen Abt Steinmetz zu Klosterbergen dem Herzog Friedrich von Mecklenburg empfohlen. Dieser fromme Herr fand solchen Gefallen an ihm, daß er ihm einen neuen Wirkungskreis an der Universität Bützow eröffnete, wohin Tychsen am 1. Oktober 1760 als Magister legens mit dem geringen Gehalte von 200 Thlr., die nicht einmal regelmäßig ausgezahlt wurden, ging. Um wohl nur erträumten Nachstellungen der Preußen, welche damals Mecklenburg besetzt hatten, zu entgehen, begab er sich im Februar des Jahres 1762 nach London, von wo er im Juni wieder zurückkehrte. Seine Stellung in Bützow war sowohl in pecuniärer, als collegialischer Hinsicht eine unangenehme geworden; er hatte deßhalb die Absicht, Bützow zu verlassen, blieb aber, weil er 1763 den Titel eines Professor ordinarius linguarum oriental. mit 300 Thlr. Gehalt, welcher 1767 auf 500 Thlr. erhöht wurde, erhielt. Nun verheirathete er sich auch mit einem Fräulein Magdal. Sophie v. Tornow, aus einer altadeligen Familie, die, gleich ihm pietistisch-religiös gesinnt, ihn in einer schweren Krankheit gepflegt hatte und gegen den Willen ihrer Verwandten sich mit ihm verband. Er lebte mit ihr, obgleich sie 10 Jahre älter war, in höchst glücklicher und zufriedener Ehe bis zu ihrem Tode im Jahre 1806. Die Universität Bützow wurde 1789 aufgehoben und mit Rostock vereinigt. Tychsen siedelte dorthin über und lebte hier bis zu seinem, am 30. December 1815 erfolgten Tode. Tychsen hat sich zu seiner Zeit einen ausgebreiteten Ruf und Ruhm erworben, bezeugt durch die schmeichelhaftesten brieflichen Ehrenbezeugungen gelehrter und bedeutender Männer, und durch seine Ernennung zum Mitgliede einer großen Anzahl gelehrter Gesellschaften des In- und

Auslandes; er verdankt aber diesen Ruf mehr der Ausdehnung, als der Tiefe seines Wissens. Solide Kenntnisse besaß er eigentlich nur im Talmudisch-Rabbinischen, wozu noch ein scharfes Auge und ein glückliches Talent für das Erkennen fremder Schriftzüge kam; im Uebrigen ging ihm doch eigentlich alles gesunde Urtheil ab, woher es denn auch kam, daß er im Stande war, die abenteuerlichsten und unsinnigsten Hypothesen allen Ernstes aufzustellen und zu vertheidigen. Damit verband sich der eitle Hang, von sich reden zu machen, was er hauptsächlich durch Paradoxieen zu erreichen vermeinte. Daher ist er auch nur als Kenner des Talmudisch-Rabbinischen (die meisten auf das Judenthum bezüglichen Aufsätze finden sich in den von ihm 1766—1769 herausgegebenen „Bützowischen Nebenstunden"), als Numismatiker und Epigraphiker von Bedeutung, in allen übrigen Disciplinen ist er nur mittelmäßig, ja er hat sich oft arge Blößen gegeben. Für Kritik und Exegese des Alten Testaments ging ihm bei seiner starren, pietistisch-orthodoxen Richtung alles Verständniß ab und er hat sich auch nie ernstlich darauf eingelassen. Am meisten Ruf hat sein Streit mit Kennikott und Bayer erhalten, in welchem Tychsen sein ganzes Wesen, seine umfassende Gelehrsamkeit, aber auch seinen orthodoxen Starrsinn und seinen Mangel an allem kritischem Urtheile zeigt. Als nämlich Kennikott seine Variantensammlung (s. Bd. II, S. 158) unternahm, trat Tychsen als Vertheidiger des masorethischen Textes in: Tentamen de variis codicum Hebr. Veteris Test. MSS. generibus, Rostochii 1772, 8. auf, worin er die Uebereinstimmung der Handschriften mit der Masorah als höchstes Kriterium ihrer Güte nachzuweisen sucht und die sonderbare Behauptung aufstellt, die griechischen Uebersetzungen des Alten Testaments seyen aus einem hebräischen, mit griechischen Buchstaben geschriebenem Texte gemacht, so wie, daß die meisten der von Kennikott verglichenen Handschriften nicht von Juden, sondern von Christen herrühren und die hebräischen Handschriften zuweilen nach der LXX. umgeformt seyen. Gegen die dawider von vielen Seiten gemachten Einsprüche vertheidigte sich Tychsen in der Schrift: Befreites Tentamen von den Einwürfen u. s. w. Rostock und Leipzig 1774, wozu noch ein „erster Anhang" 1776 erschien. Bei aller Verkehrtheit haben diese Schriften Tychsen's doch das Verdienst gehabt, daß sie das tumultuarische, planlose Variantensammeln zügelten und die sanguinischen Hoffnungen, welche für die Kritik des alttestamentlichen Textes aus solchem Variantenwuste geschöpft wurden, einigermaßen herabstimmte. Ebenso seltsam wie die Behauptung von der Entstehung der griechischen Uebersetzungen aus hebräisch-griechischen Handschriften ist die, daß der samaritanische Pentateuch aus einem punktirten hebräisch-jüdischen, masorethischen Texte abgeschrieben sey, welche er in: Disputatio histor.-philol.-critica de Pentateucho Samaritano ab ebraeo eoque masorethico descripto exemplari. Bützovii, 1765, 4. aufgestellt hat. Im Streite mit dem gelehrten Spanier Bayer zeigt er nicht minder, als in dem mit Kennikott, seine Gelehrsamkeit, aber auch seine Beschränktheit des Urtheils. Dieser Streit wurde verursacht durch Tychsen's Schrift: „Die Unechtheit der jüdischen Münzen mit hebräischen und samaritanischen Buchstaben bewiesen. Rostock 1779, 8.", in welcher er auf die falsche Behauptung sich stützend, daß die Juden vor dem babylonischen Exil kein Geld geprägt hätten und daß dieß auch trotz 1 Makkab. 15, 6. nicht zur Zeit Simons geschehen sey, alle makkabäischen Münzen als unächt verwirft und sie als von jüdischen Proselyten des Mittelalters gefälscht darstellt. Dagegen erhob sich unter Anderen, die Tychsen's Ansicht verwarfen, Franz Perez Bayer in: De numis Hebraeo-Samaritanis. Valentiae Edenator., 1781, gr. 4., worauf Tychsen antwortete in: Refutacion de los argumentos que el Sr. D. Franc. Perez Bayer ha alegado nuevamente en favor de las monedas Samaritanas. Rostock 1786, eine Schrift, die nur deßhalb in's Spanische übersetzt war, um Bayer's Ruf der Gelehrsamkeit bei seinen Landsleuten zu untergraben, wobei Tychsen wohl unwissend als Werkzeug der Rache in den Händen der Feinde Bayers diente. Dagegen nahm sich ein ungenannter Freund Bayers an in: Carta Latina del Sennor D. Ol. Ger. Tychsen al Ilmo. Sr. D. Franc. Per. Bayer con su

Traduccion Castellana. Se annade la Refutacion de los argumentos etc. Madrid 1788, 8., worauf Tychsen in: Vindicatio refutationis Hispane scriptae ab anonymi Hispani obiectionibus. Bützow 1787, 8. Neu belebt wurde der Kampf durch Bayer's: Numorum Hebraeo-Samaritanorum vindiciae. Valentiae 1790, gr. 4., wogegen Tychsen: De numis Hebraicis diatribe, qua simul ad nuperas Ill. Fr. P. Bayeri obiectiones respondetur. Rost. 1791, 8. schrieb. Die letzte Schrift Tychsen's über diesen Gegenstand ist: Assertio epistolaris de peregrina numorum Hasmonaeorum origine cum tabula aenea. Rost. 1724, 4. Ueberall in diesem Streite kommt Tychsen, um seine vorgefaßte Meinung zu stützen, auf die sonderbarsten und haltlosesten Einfälle und Annahmen. Glücklicher war er mit den arabischen Münzen, wo es sich nicht um antiquarische Hypothesen, sondern um richtige Darlegung des gegebenen Materials handelte. Hier trat Tychsen wirklich bahnbrechend auf, und sein Verdienst ist es, daß die muhammedanische Münzkunde seit der Zeit mit größerem Eifer gepflegt ist. Die erste Veranlassung zur Beschäftigung mit diesem Gegenstande gaben ihm einzelne, an der Ostseeküste in seiner Nachbarschaft ausgegrabene, arabische Münzen. Nachdem Tychsen in verschiedenen kleineren Aufsätzen solche Münzen beschrieben hatte, gab er seine: Introductio in rem numariam Muhamedanorum. Rost. 1794, 8., wozu 1796 ein Additamentum I. erschien. Es sey erlaubt, das Urtheil eines so competenten Richters, wie Silv. de Sacy, über dies Buch anzuführen, welches er in der unten zu erwähnenden Biographie Tychsen's gibt: Quoique cette introduction, même après les nombreuses corrections contenues dans le Supplément, ne soit pas exempte de fautes, elle devra être considérée comme l'ouvrage vraiment classique de la numismatique musulmane, jusqu'à ce qu'une main habile, profitant des nombreux travaux dont cette science a été l'objet depuis quelques années, et y appliquant une connaissance plus approfondie des langues arabe et persane, et une critique plus éclairée, remplace cette ébauche par un traité complet et méthodique. Leider wird eine solche vervollständigte und methodische Einleitung in die orientalische Numismatik noch bis auf den heutigen Tag vermißt! Nicht minder tüchtig, als in der Entzifferung der arabischen Schriftzüge auf Münzen, zeigte sich Tychsen in der von altarabischen Inschriften, von denen wir hier nur die „Erklärung der arabischen Schrift auf dem (in Nürnberg aufbewahrten) römisch-kaiserlichen Krönungsmantel" in den Mecklenburg-Schwerin'schen Gelehrten-Beiträgen, Jahrgang 1780, Nr. 42. 45. und die Interpretatio inscriptionis cuficae in marmorea templi patriarchalis S. Petri cathedra etc. Rostoch. 1787. Edit. 2. 1788, 4. und Appendix ad Inscriptionis cuficae Venetiis etc. conspicuae interpretationem. Rost. 1790, 4. erwähnen wollen. Sonst hat Tychsen noch um die arabische Literatur durch die Herausgabe von ein Paar Abhandlungen des Al-Makrizi, nämlich: „Al Makrizi historia monetae Arabicae e cod. Escorial." etc. Rost. 1797, 8. und „Tractatus de legalibus Arabum ponderibus et mensuris" etc. Rost. 1800, 8. einiges Verdienst erworben, obgleich Text und Uebersetzung mangelhaft genug waren. Sein Elementale Arabicum sistens linguae arab. elementa, catalecta maximam partem anecdota et glossarium. Rost. 1792. 8. hat in seinem grammatischen Theile gar keinen, in den mitgetheilten Ineditis nur geringen Werth. Dasselbe gilt von seinem Elementale Syriacum, sistens Grammaticam, Chrestomathiam et glossarium subiunctis tabulis aere expressis. Rost. 1793. 8., woran die aus Adler's Schrift über die Syrischen Uebersetzungen des Neuen Testaments genommenen Schriftproben das Beste sind. Etwas mehr Werth hat seine Ausgabe des Physiologus Syrus, s. historia animalium XXXII. in SS. memoratorum, Syriace. Rost. 1795. 8., obgleich es auch hier an Fehlern, Mißverständnissen und Verkehrtheiten nicht fehlt. Es würde zu weit führen, hier auf die Thätigkeit Tychsen's, die der ehrgeizige Mann wo möglich auf alle Fächer der orientalischen Wissenschaft ausdehnte, einzugehen, da sie größten Theils nur von geringerer Bedeutung ist; für eine eingehendere Kenntniß derselben verweisen wir auf die breitspurige, vierbändige Lobrede, welche,

durchdrungen von dem Werthe seines Lehrers und Freundes, der Rostocker A. Th. Hartmann gibt unter dem Titel: „Oluf Gerhard Tychsen, oder Wanderungen durch die mannichfaltigsten Gebiete der biblisch-asiatischen Literatur.“ Bd. I. u. II., 1. Abtheilung, Bremen 1818. Bd. II, 2. und 3. Abth., 1820, 8., womit die Lebensbeschreibung von de Sacy in: Biographie universelle, Band 47, S. 120 u. ff. zu vergleichen. Arnold.

Tychsen, Thomas Christian, Hofrath und Professor der Diplomatik in Göttingen, mit dem vorher Erwähnten nicht verwandt, war der Sohn eines Predigers zu Horsbyll an der friesischen Küste in Schleswig, geboren den 8. Mai 1758. Der jüngste von seinen Geschwistern, widmete er sich der Theologie und Philologie, zuerst auf der Universität Kiel, die er aber bald verließ, um nach Göttingen zu gehen. Hier fand er an Heyne einen Gönner, der sich des fleißigen, aufmerksamen und scharfsinnigen Jünglings warm annahm, ihm Privatunterricht verschaffte und in sein Seminar aufnahm. Nach Beendigung seiner Studien in sein Vaterland zurückgekehrt, erhielt er von der Regierung Erlaubniß und Unterstützung zu einer gelehrten Reise durch Deutschland, Frankreich, Spanien und Italien in den Jahren 1783 und 1784. Noch nicht zurückgekehrt von dieser Reise, traf ihn der Ruf als außerordentlicher Professor der Theologie nach Göttingen, welchen er auf Heyne's Betrieb erhalten hatte; 1788 wurde er ordentlicher Professor der Philosophie, 1806 Hofrath; 1817, beim Reformationsfeste, erhielt er das Ehrendiplom als Dr. theol. von Göttingen. Auch von mehreren gelehrten Gesellschaften war er Mitglied, wie von der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften in Kopenhagen, der churfürstlichen Gesellschaft der Alterthümer zu Cassel, der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, als deren zeitiger Direktor er starb. Eifrig den Wissenschaften obliegend, glücklich in seinen Familienverhältnissen (aus denen hier nur erwähnt sey, daß seine jüngste Tochter Cäcilie 1812 als Braut des bekannten Dichters Ernst Schulze, starb), von keiner Krankheit heimgesucht, erreichte er allgemein geachtet und geliebt sein 70stes Lebensjahr. Drei Jahre lang litt er hierauf am Schwindel, der in einem Nervenschlage endigte; zwar erholte er sich von diesem auf einige Jahre wieder, bis er endlich am 24. Oktober 1834 an Entkräftung starb. Auch dieser Tychsen ist bedeutender als orientalischer und classischer Philolog und Alterthumsforscher, wie als Theolog. Von seinen 43 Schriften und Abhandlungen, die sich alle durch Gelehrsamkeit, Gründlichkeit und gesundes Urtheil auszeichnen, gehören dem Gebiete der Theologie hauptsächlich folgende an: Programme De *παρουσία* Christi et notionibus de adventu Christi in N. T. obviis. — De Josephi auctoritate et usu in explicandis libris sacris V. T. — De litteratura Hebraeorum. — Illustratio vaticinii Joelis c. 3. Götting. 1788. Durch den Streit seines Namensvetters mit Bayer wurde auch er auf das Studium der jüdischen Münzen geführt, wovon folgende Schriften die Frucht sind: De numis Hebraeo-Samaritanis ignoto charactere inscriptis, in den Nov. Commentatt. societ. reg. Gottingens. Vol. VIII, p. 120 ff. — De numis oriental. in bibliotheca reg. Gotting. adservatis. Gotting. 1789. — De numis Hasmoaeorum paralipomena, in den Comentatt. Vol. XII. Auch eine „Geschichte der hebräischen Literatur, zum Gebrauch bei Vorlesungen,“ ließ er Göttingen 1789 drucken. Im Jahre 1791 ward er mit dem 8ten Theil Mitarbeiter an der von Joh. David Michaelis herausgegebenen orientalischen und exegetischen Bibliothek, und setzte sie vom IX. Bande an allein fort. Ebenso vollendete er den 4ten und letzten Theil der Michaelis'schen „Anmerkungen für Ungelehrte“, und den 6ten und letzten Band von dessen Supplementa ad lex. Hebr. 1792. In der Koppe'schen Ausgabe des Neuen Testaments (Nov. Test. Graece perpetua adnotatione illustratum) bearbeitete Tychsen Vol. VI.: Epistol. Pauli ad Galat., Ephes., Thessalon. 2. edit. emendatior. 1791. — Ein vollständiges Verzeichniß seiner Schriften und eine ausführlichere Skizze seines Lebens findet sich im „Neuen Nekrolog der Deutschen.“ 12. Jahrgang, 1834, 2. Theil. Weimar 1836, S. 894—900. Arnold.

Tyndall, s. Tindal.

Typen, s. Vorbilder.

Tyrannus. Ein nicht selten vorkommender Name, den wir 2 Makk. 4, 40. bei Josephus ant. 16, 10. 3. bell. jud. 1, 26. 3. bei Euseb. h. e. 7, 32. 2. finden. Im Talmud kommt ein טורנוס vor. In der Apostelgeschichte 19, 9. wird ein gewisser Tyrannus erwähnt, in dessen Hörsaal der Apostel Paulus, nachdem er durch die Feindseligkeit und die Lästerungen der Juden aus der Synagoge in Ephesus vertrieben war, zwei Jahre lang das Evangelium verkündigte. Manche Ausleger halten ihn für einen jüdischen Rabbi, der, wie Meyer vermuthet, Inhaber einer Privatsynagoge (בֵּית מִדְרָשׁ) gewesen sey. Dieß ist aber unwahrscheinlich, da nach jener Stelle in der Apostelgeschichte Paulus sich von der jüdischen Synagoge absonderte, was mit Recht Rosenmüller und Kuinöl zu dieser Stelle geltend machen, und da die Ausdrücke *σχολή* und *τύραννος* auf einen Hellenen hinweisen. Es hat weit mehr für sich, ihn für einen heidnischen Rhetor zu halten, wie Neander und Lechler annehmen. Nach Winer macht Suidas einen Sophisten *τύραννος* namhaft, der 10 Bücher *περὶ στάσεων καὶ διαιρέσεως λόγου* geschrieben haben soll, ohne daß er jedoch dessen Aufenthalts- oder Geburtsort, oder auch nur dessen Zeitalter angegeben hätte. — Im 4. Jahrhundert kommt ein Tyrannus als Priester im Tempel des Saturnus zu Alexandria vor, der dort seine Schandthaten verübte und dafür zur verdienten Strafe gezogen wurde, worauf man den Tempel und das Bild des Saturnus zerstörte.

Literatur: Winer, bibl. Realwörterbuch. Neander, Pflanzung der christlichen Kirche. Lechler und Gerock, Apostelgeschichte. W. Cave, antiquitates patrum.

Fronmüller.

Tyrus (צוֹר, צֹר, صُور, *Τύρος*), die berühmteste Handels- und Seestadt der Phönicier, 200 Stadien (Strabo 16, 757) oder 24 römische (Itin. Ant.) oder 5 geographische Meilen von Sidon südlich entfernt, nach Justin 18, 3. eine Colonie dieser uralten Stadt. Zu unterscheiden ist bei ihr die auf dem festen Lande gelegene Stadt in einer Ebene, welche gegen 3 geographische Meilen nach Süden und eben so weit nach Norden sich ausbreitet nnd abwärts vom Meere 2 Meilen breit ist. Der Boden ist äußerst fruchtbar, reichlich mit starken Quellen versehen, deren vortreffliches Wasser durch Aquädukte nach allen Richtungen verbreitet und geleitet, die Ebene bewässerte und fruchtbar machte (s. Movers, Phön. 2, 225). Die Gegend ist besonders zu Pflanzungen von Obst- und Weingärten geeignet und von Hosea 9, 13. bis in's Mittelalter (Wilh. von Tyrus XIII, 3.) als ein reizender Garten geschildert worden. In der Stadt sind drei Quellen, Abarberea, Kallirhoe und Drosera, aus denen Wasserleitungen auch auf die Inselstadt geführt wurden, aber erst nach der Belagerung durch Salmanassar, welche nach der Eroberung Samariens (2 Kön. 17, 1—6. Jos. Antt. 9, 14, 2.) stattfand; denn sonst hätte dieser nicht später die dreizehnjährige Belagerung durch Nebukadnezar aushalten können (Mov. Phön. 2, 231). Nonnus, ein christlich-griechischer Lehrdichter zu Anfang des 5. Jahrhunderts, besingt 40, 359—365 diese Quellen. Nach Scylax Periplus ed. Hudson 1, 42. vgl. Diodor. Sic. 17, 40. Curt. 4, 2, 7. war sie 3 bis 4 Stadien = $\frac{1}{5}$ Stunde vom Meere entfernt, und es floß durch die Stadt der Fluß Kasimiyeh, welcher unter dem Namen el-Litany das Thal el Bukâa, Bekaa, hebr. בִּקְעָה, zwischen Antilibanon und Hermon in der Nähe der Jordansquellen durchfließt und bei Tyrus sich in's Meer ergießt. Jetzt beträgt der Weg von da bis zu den Trümmern des alten Tyrus nach Maundrell (A journey from A. pag. 48) eine Stunde, nach Bertou (Topographie S. 6) sieben Kilometres. (Mov. 2, 227). Der Fels El-Maschuk im Osten der Stadt, abgekürzt aus Tel-el-Maschukat, d. h. „Hügel der Geliebten", scheint der Ort gewesen zu seyn, wo der Tempel der Astarte stand, Mov. 2, 241. Die Todtenstadt, Nekropolis, lag im Norden der Stadt zu Adlon, d. h. ad nonum a Tyro lapidem, drei Kilometres nördlich vom Kasimiyeh (Bertou S. 84). Hiernach

muß also die alte Stadt den Fluß mit umfaßt haben, da der Gottesacker von ihr nicht weit entfernt seyn konnte. Die Landstadt, Palätyrus, hatte nach Plin. hist. nat. 5, 17, 18. einen Umfang von 3¾ deutschen Meilen und war in ihrer Blüthezeit dicht bevölkert (Jes. 23, 2—4.) und sehr reich (V. 8.). Zu unterscheiden ist davon die Inselstadt, welche 3 Stadien westlich vom Continente entfernt, aber 30 Stadien nördlicher als die Landstadt gelegen war (Strabo 16, 758). Dieses Inseltyrus war auf zwei nackten Felseninseln erbaut (Mov. 2, 125. 176), welche kein Wasser, aber gute Häfen hatten, an denen es in Palätyrus fehlte (Menander bei Joseph. Antt. 9, 14, 3). Diese Inselstadt hatte nach Plin. 5, 17. nur 22 Stadien im Umfange, weshalb man genöthigt war, die Häuser sehr hoch zu bauen (Strabo 16, 757). Hier befand sich seit alter Zeit auf einer der Inseln vor der Anlage zur Stadt (Dius bei Jos. c. Ap. 1, 17.) ein Heiligthum (*Ὀλυμπίου Διὸς τὸ ἱερὸν*), nach Herodot 2, 44. Diod. Sic. 17, 41. Arrian. Alex. 2. 16, 1. 24, 8. Just. 11, 10. Curt. 4, 2, 4. Plin. 37, 19 u. 58. der prächtige, weit berühmte Herkulestempel, der auch von den Colonien mit jährlichen Geschenken beschickt wurde.

Aber auch in der Landstadt befand sich ein Tempel des Herkules (Curt. 4, 2, 4), und diesen erklären die Tyrier bei Justin 11, 10, 11. für den älteren. Da Herkules nach seinen verschiedenen Beinamen mehrere ihm geweihte Tempel hatte (Herodot 2, 44), so ist es möglich, daß der auf Inseltyrus der thasische war und als prächtiger später der berühmtere wurde. Doch ist hierüber nicht zu entscheiden. Kommt es ja doch auch jetzt noch vor, daß die ältesten Kirchen einer Stadt unscheinbarer sind und im Range den später erbauten weichen mußten.

Ueber das Verhältniß von Palätyrus zur Inselstadt finden sich sehr bedeutende Abweichungen. Marsham Canon Chron. p. 304 sq. Huet. hist. du commerce p. 34. Calmet zu Jos. 19, 29. und bibl. Wörterb. 4, 188. Perizon. Orig. Babyl. 2, 125. Gatterer, Weltgesch. 1, 161. Jahn, Archäol. 1, 1, 63. Mannert, Geogr. 6, 1, 284. Volnay, recherches nouv. 3, 146. Niebuhr, Geschichtsvorträge 1, 98. 2, 465 nehmen an, Inseltyrus sey erst nach der Zerstörung von Palätyrus durch Nebukadnezar erbaut worden. Dagegen behaupten Reland, Paläst. S. 1050. Vitringa Comment. in Jes. 1, 664. Des Vignoles, Chronol. de l'histoire sainte 1, 22. Hengstenb. de rebus Tyriis 1 sqq. und Hävernik, Comment. zu Ezech. S. 421, daß die ältere Stadt auf der Insel gelegen, Palätyrus aber später erbaut und nie der Inselstadt gleichgekommen sey. Beide sind im Unrecht. Daß Palätyrus (*Παλαίτυρος* oder *πάλαι Τύρος*), also die am Ufer gelegene Stadt, älter ist, als die Inselstadt, dafür spricht schon dieser Name und die Auffassung der alten Schriftsteller Strabo 16, 2, 24. Diodor 17, 40. 19, 59. Menander bei Joseph. Antt. 9, 14, 2. Plin. 5, 17. Curt. 4, 2, 18. Dieß beweisen aber auch die Nachrichten der Geschichtschreiber Alexander's, wornach die Tyrier selbst die Landstadt nebst ihrem Tempel für den älteren Theil erklärten, Justin, 11, 10, 11. Curt. 4, 2, 4. Ebenso setzt auch die Mythe von Samemrumos und Usoos (Sanch. Orelli S. 16. 18.) die Priorität von Palätyrus voraus. Es ergibt sich aber auch aus den Bauwerken, die von Hiram oder Huram unternommen wurden. Wenn nach Angabe der tyrischen Annalen bei Joseph. Antt. 8, 5, 3. cont. Ap. 1, 17, 18. dieser mit David und Salomo gleichzeitige König die verfallenen Cederndächer an den alten Tempeln wieder herstellte, wenn er alte Tempel niederriß und neue aufbaute; so läßt sich daraus schließen, wie lange die so fest erbauten Tempel und Heiligthümer schon gestanden seyn mußten, bis Hiram's Neubauten im 11. Jahrhundert v. Chr. Geburt nöthig wurden.

Nun sagt Strabo 16, 2. S. 156, daß Tyrus nach Sidon die älteste Stadt sey, vgl. Movers, Phön. 2, 118. Dem Herodot, der, um genaue Nachrichten zu erhalten, sich selbst nach Tyrus begab, sagen die dortigen Priester, daß mit der Stadtanlage von Palätyrus auch der Tempel des Melkarth (Herkules) gegründet worden sey, und seitdem sie Tyrus bewohnen, seyen 2300 Jahre verflossen. Da nun Herodot im Jahre 450

v. Chr. in Aegypten und Phönicien war, so mußte nach dieser Aussage Tempel und Stadt c. 2750 v. Chr. in der 14. Dynastie der Aegypter vor dem Einfall der Hyksos erbaut worden seyn. Dieß findet Movers, Phön. 2, 135. sehr glaubwürdig, weil Herodot sich an die bestunterrichteten Gewährsmänner gewendet habe und weil die Phönicier wie Babylonier eine sorgfältige chronistische Annalistik hatten und bei ihnen wie bei Israel (4 Mos. 13, 23. vgl. 2 Mos. 12, 40. 1 Kön. 6, 1.) die Gründung der Heiligthümer und Städte zu Aeren, Zeitrechnungen, dienten. Aehnliches sagt Lucian de Syria Dea §. 2. 3. Arrian. anab. 2, 15., bei Movers 2, 136.

Wenn nun Paläthyrus eine so alte Stadtanlage ist, wie aus diesen Zeugnissen erhellt, so ist es höchst auffallend, daß dasselbe nicht 1 Mos. 10, 15 f. unter den kanaanitischen Stämmen, als deren ältester dort Sidon erscheint, aufgezählt ist, während doch sonst der Name von Tyrus auch in der mosaischen Zeit schon bekannt war. Denn wenn Jos. 19, 29., womit auch 2 Sam. 24, 7. übereinstimmt, עִיר מִבְצַר צוֹר, die Stadt Tyrusfeste nach Movers 2, 178 und Fürst, Lexikon S. 692, eine Stadt im Gebiete Asser war, also dem israelitischen Gebiete angehörte, so setzt doch schon die Gleichheit des Namens voraus, daß diese von Israel eroberte Stadt von Tyrus aus gegründet war und also ein älteres Tyrus schon vor dieser Zeit bestand. Ist das aber so, so müssen die Tyrier, welche Paläthyrus erbauten, einem anderen Stamme angehört haben und überhaupt lange Zeit einer geringen politischen Bedeutung gewürdigt worden seyn. Zwar als Stammesname begreift Sidon, Sidonier, wie Mov. Phön. 2, 92. sagt, auch die Tyrier ein, obschon diese ursprünglich nicht zum Stamme der Sidonier, sondern zu einem anderen kanaanitischen Stamme gehörten und den Namen erst angenommen haben können, seitdem die Sidonier ihre Herrschaft über Tyrus ausgedehnt hatten. Daß diese Ansicht nicht in der Luft steht, dürfte namentlich daraus ersichtlich seyn, daß Sidon, wie man in Mov. Phön. 2, 134 und Ritter 17, 1, 47. nachsehen kann, in seiner Urzeit arm an Göttermythen war, während bei Tyrus das umgekehrte Verhältniß stattfand. Dieß könnte nicht der Fall seyn, wenn Tyrus ursprünglich von Sidon abhängig gewesen wäre. Auch ist es ganz unerhört, daß eine Tochterstadt in der alten Zeit die Mutterstadt, von der aus sie gegründet wurde, verläugnet hätte. Dieß ist aber entschieden von Tyrus geschehen, und zwar mit solchem Erfolge, daß, während auf Münzen zwar Zidon sich als Mutter von Altkarthago, Hippo, Citium, Tyrus nennt, doch Tyrus in Dion. Perig. v. 911. *Τύρος ὠγυγίη,* die uralte, genannt wird, womit auch Jes. 23, 7. übereinstimmt (מִימֵי קֶדֶם קַדְמָתָהּ), und daß auch Strabo nach Posidonius 15, 756 Tyrus die älteste Stadt der Phönicier nennt, mit dem Beisatz jedoch: „beide, Sidon wie Tyrus, sind berühmt und herrlich, sowohl ehemals als jetzt; welche von ihnen man aber Metropole der Phönicier nennen soll, darüber ist zwischen beiden Streit.“

Es läßt sich daher gar nicht anders denken, als daß Tyrus, so alt es auch ist, sich nur mit Feldbau und Industrie in der ältesten Zeit beschäftigt habe, da die Landstadt keine Häfen hatte und somit die Schifffahrt den Sidoniern überließ. Wenn nun Josephus (Antt. 8, 3, 1.) Tyrus 240 Jahre vor dem Tempelbau zu Jerusalem erbaut werden läßt, wenn Justin 18, 3. sagt: urbem ante annum Trojanae cladis condiderunt, so kann dieß nicht auf Paläthyrus, sondern nur auf die Colonisirung der Insel zur Stadt gehen, da auch bei Josephus (Antt. 8, 2, 7 u. 8, 5, 3) Hiram auf der Insel wohnt. Dagegen war Paläthyrus gleichzeitig mit dem Tempel des Melkarth (מֶלֶךְ קִרְת, Herkules als Städtekönig) nach Angabe der Priester 2750 Jahre vor Christus und 2300 Jahre vor Herodot erbaut worden. Von Erbauung der Inselstadt aber scheint wieder eine neue Aera begonnen zu haben. Und wirklich fanden sich nach Mov. Phön. 2, 313. vgl. Just. 18, 3, 5. die Sidonier bewogen, eine Stadt auf der Insel Tyrus zu gründen, nachdem sie 1209 v. Chr., etwa um die Zeit Gideon's, eine Schlacht gegen den König von Askalon verloren hatten. So erblühte nun erst von jener Zeit an auch Tyrus zu einer Handelsstadt und so konnte sich Zidon gewissermaßen mit Recht auf seinen Münzen als Mutterstaat von Tyrus nennen, wie denn auch Hieronymus im

Commentar zu Esaia Kap. 23. sagt: Tradunt historiae, quod Tyrus colonia Sidonis sit. Vorher war vielleicht die Insel schon ein Waarendepot gewesen, wie man aus Pomp. Sab. ad Aeneam 1, 12. ersehen kann, wo es heißt: Phoenices condiderunt Tyrum in mari propter merces, primi mortalium negotiatores in marina alea. Und so kennt ja auch die Mythe Inseltyrus zuerst als Heiligthum und erst später als Stadt, Mov. Phön. 2, 127 f. Auf der anderen Seite hatte aber auf seinem Standpunkte Tyrus ein Recht, wenn es sich die Abhängigkeit von Zidon verbat, als es so hoch aufgeblüht war, weil es ja doch keine sidonische Stiftung war, noch sich als solche erkennen mochte, und daß es Zidon zum Trotze, das sich als Mutter von Tyrus bezeichnete, auch, nach Gesen. monum. phoen. p. 263, sich auf Münzen den Namen אם צדנם beilegte, was nun freilich nur insofern einen Schein der Wahrheit hatte, als Sidon schon unter dem Vater Hiram's, Abibaal, in die Abhängigkeit von Tyrus gerathen war (s. Movers, Phönicier Bd. 11. S. 618, wo übrigens nachzutragen ist, daß Bartophas nur ein anderer Name für den bei Josephus Abibaal genannten Vater Hiram's ist, und seyn kann). Von da an erhob sich Tyrus und erreichte seine höchste Blüthe unter dem uns aus der heil. Schrift bekannten großen König Hiram, dem Erben des Reiches seines streitbaren Vaters. Dieser König (vgl. den Art. „Hiram"), prachtliebend wie Salomo und mit den reichsten Mitteln ausgestattet, nahm nicht nur großartige Bauten in Palätyrus vor, wie wir aus Jos. Antt. 8, 5; 3. c. Ap. 1, 17, 18. ersehen, sondern er wandte seine Thätigkeit insbesondere auch dem Ausbau der Inselstadt zu. Jedoch wurde damals nur, nach Mov. Phön. 2, 179, ein kleinerer Theil der späteren Inselstadt gebaut. Die Inselstadt zerfiel a) in den Eurychoros (Vorstadt) an der östlich, dem Continente zugewandten Seite der Insel, b) in die Altstadt auf der westlichen Hälfte derselben, die von den Sidoniern erbaut worden war, und c) in die Neustadt, welche auf einer kleineren Insel lag, die von Hiram mit der größeren Insel verbunden wurde. Die Anlage auf der kleineren Insel fällt also ganz in Hiram's Zeit, und eben so auch der Bau der Vorstadt. Von da an scheint der Hohepriester, welcher in der Königszeit stets aus königlichem Geschlechte war, seine Wohnung auf der Inselstadt bei dem Melkarthstempel gehabt zu haben, wie man aus Justin 18, 4, 11. ersieht. Da aber Elissa-Dido angeblich von der Insel weg zu ihrem Bruder Pygmalion ziehen will, so muß die Königsburg bis dorthin, d. h. bis 892 v. Chr., wo Karthago zur Zeit der beiden Joram in Israel und Juda gegründet wurde, noch in der Uferstadt gewesen seyn. Ja noch später, unter der Regierung Jerobeam's II. in Israel, kann Hosea 9, 13. nur an die weithin am Strande sich ausdehnende Continentalstadt gedacht haben. Erst zur Zeit Ahas' in Juda werden bei der von den Assyrern drohenden Gefahr große Festungsbauten nach Zach. 9, 3. zur Sicherung auf der Inselstadt vorgenommen, sie wird Sitz der Regierung, bleibt aber noch ohne Wasser (s. Mov. Phön. 2, 181). Auch die Beschreibung in Ezechiel, besonders 26, 7—11., welche sich auf die Belagerung durch Nebukadnezar bezieht, kann nur von der Belagerung der auf dem Continente gelegenen Stadt verstanden seyn. Erst nach dieser Zeit wurde auch die Insel durch drei großartige Wasserleitungen mit Wasser versehen. Die eine Quelle Ain-Abrian, welche längs dem Meere hinlief, 3 Kilometres unterhalb des Flusses Kasimiyeh, und 4 Kilom. nördlich von der heutigen Stadt entfernt (s. Robinson 3, 685. Bertou S. 6), stimmt mit der von Nonnus beschriebenen Quelle Abarberea, die andere, Ras el Ain, mit der Quelle Drosera, bei der dritten ist der Zusammenhang ungewiß (vergl. Movers, Phön. 2, 239).

Der Anfang der Größe von Tyrus läßt sich nach der Zeit bestimmen, wo die ältesten Colonien desselben, Gades und Utika, gestiftet wurden. Dieß geschah etwa 1105—1100. Damals hatte Tyrus eine Flotte mit Colonisten ausgesendet, um Gades (Cadix) zu gründen, worauf in rascher Folge die Eroberung von Tartessus oder Turditanien und die Colonisation an den Küsten des nördlichen und westlichen Afrika's eintrat. Zur Zeit Samuel's kämpfte dieser Richter nach Sir. 46, 18. mit den Tyriern und, wie

aus dieser Stelle hervorgeht, hatte Tyrus damals noch zwei Suffeten (ἡγούμενοι), eine Einrichtung, zu der man bei der Gründung Karthago's wieder zurückgriff. Für die Colonien brauchte man Ansiedler, und diese nahm man in den alten Staaten aus den hörigen Stämmen. Wahrscheinlich machten die Tyrier Miene, auch die von ihnen abhängig gewordenen Israeliten der Stämme Asser, Naphthali und Dan zur Auswanderung und Ansiedelung in den Colonien zu zwingen, und Samuel war es vielleicht bereits, der sich diesem Vorhaben widersetzte und den Bruderbund zu Stande brachte, der Amos 1, 9. erst in den Zeiten Jerobeam's II. und Usias von Juda von den Tyriern verletzt wurde, wornach die Tyrier sich des Rechtes begaben, über Israeliten zur Auswanderung oder zum Verkauf in auswärtige Staaten zu verfügen. Die Bevölkerung der Stadt mehrte sich bei diesem Aufschwung des Staates Tyrus um jene Zeit durch Auswanderungen aus Zidon. Daher konnte der König von Tyrus 1 Kön. 16, 31. ein König von Zidon und die Einwohner Jes. 23, 2. Zidonier genannt werden. Denn die Handelsleute, welche nicht an die Erdscholle gewiesen, nicht glebae adstricti sind, verändern leicht ihren Wohnsitz und ziehen sich dahin, wo der größere Vortheil sie anlockt. Ein Bild derselben Art gibt von den ninivitischen Handelsleuten Nah. 3, 16. Wenn nun sich seit dem 13. Jahrhundert v. Chr. Zidonier erst auf der Insel (Movers 2, 94) und später auch in der Uferstadt ansiedelten, wenn der Staat durch die Freiheit der patricischen Geschlechter in seinem begonnenen Aufschwung gestört zu werden drohte, so scheinen dieselben Verhältnisse wie in Israel, so scheint die Zerrissenheit der einzelnen Stämme gegenüber von monarchischen Staaten zur Einführung der Königswürde in Tyrus beigetragen zu haben. Uebrigens wurde die Monarchie schon 16 Jahre nach Hiram's Tode gewaltsam erschüttert und eine pöbelhafte Sklaven- und Schreckensherrschaft an's Ruder gebracht, welche erst nach 33 Jahren unter Ithobaal, Ahab's Schwiegervater, wieder zum Schweigen gebracht wurde. Jedoch bekam die Volkspartei unter seinem Enkel Pygmalion abermals die Oberhand, was die Auswanderung seiner Schwester Elissa-Dido mit einem großen Theile der alten Geschlechter und die Stiftung Karthago's veranlaßte, durch dessen raschen Aufschwung Tyrus allmählich in Schatten gestellt wurde.

Durch diese Störungen hatte Zidon wieder Gelegenheit, sich zu heben, und wird bereits wieder Joel 4, 2. Zach. 9, 2. Jer. 25, 22. 47, 4. als unabhängig neben Tyrus, doch noch immer hinter demselben erwähnt, während 1 Kön. 5, 20. die Zidonier als abhängig von Tyrus erscheinen, die Gibliter aber V. 32., welche früher sehr blühend und selbstständig waren, ganz in dienstbarem Verhältnisse von Tyrus aufgeführt werden. In solchem waren auch nach Andeutungen in 1 Mos. 49, 15. 20. Richt. 5, 17. Jes. 8, 23. 9, 1. die nördlichen Stämme Israel's mehr oder minder, wobei beachtenswerth ist die Redensart, welche Movers (Phön. 3, 315) aus Aristophanes (Vögel V. 505 ff.) anführt, wo es heißt: „Der Kukuk ruft; auf, Beschnittene, in's Feld!“ was nur ein Ruf an die Israeliten seyn könne, welche den Tyriern Früchte zu liefern hatten. Hieraus geht aber auch hervor, daß die Tyrier nicht beschnitten waren, wie sie denn auch Jer. 9, 26. nicht als solche aufgeführt werden. Deßwegen ist auch Ezech. 28, 10. nicht auf das Beschnittenseyn der Tyrier zu beziehen. Wenn dennoch Herodot 2, 104. von den Phöniciern sagt, daß sie die Beschneidung von den Aegyptern gelernt haben, so waren dieß wahrscheinlich nicht die südlichen, sondern nur die nördlichen Phönicier, und auch diese waren wohl nicht allgemein beschnitten und gaben diese Sitte wieder auf. Es könnte aber auch mit zum Beweise dienen, daß, wie schon oben einleuchtend gemacht wurde, die ursprünglichen Tyrier einem anderen Volksstamme als die mehr nördlichen Phönicier angehörten. Dahin könnte auch die Nachricht des Barhebräus Chron. Syr. p. 14 zu ziehen seyn, wo es heißt: „Als der Stammvater Kanaan die Ursitze in Osten verlassen und mit den Seinen nach Phönicien gekommen sey, da habe er, anstatt weiter nach Afrika in das Land Cham's zu ziehen, welches der Vater Noah ihm und den anderen Söhnen Kanaans angewiesen, entzückt von der Schönheit des Landes und des

herrlichen Libanongebirges, sich entschlossen, hier Wohnung zu nehmen." Wenn wir aus Bd. VII. S. 239 f. wissen, daß die Phönicier (vgl. Justin. 18, 3, 2. Apollodor 3,1. Hygen fab. 178) aus Aegypten nach Phönicien gekommen sind, so ist es wohl denkbar, daß ein Theil der Nachkommen Kanaans und namentlich die ältesten Einwohner von Tyrus auf einem anderen Wege dorthin gelangten. Das Alter der dem Herodot angegebenen Gründung von Tyrus könnte auch noch auf andere Weise als richtig dargethan werden. Philo Herennius setzt im Sanchuniathon S. 32 den babylonischen Belus (Baal) 2000 Jahre vor Herodot's Semiramis, wobei er ohne Zweifel der tyrischen Ansicht folgt, daß der babylonische Baal identisch sey mit dem Baal-Melkarth, dem Erbauer von Tyrus, dem die Tyrier (vergl. Doroth. Sidon. bei Iriate Catal. codd. 2, 244) auch die Erbauung von Babylon zuschrieben. Da nun die Semiramis des Herodot 5 Geschlechter, also 150 Jahre vor Nitokris, den man um 600 v. Chr. setzt, also 750 v. Chr. lebte (Herod. 1, 184); so fällt das Zeitalter des Baal von Tyrus und Babylon genau um dieselbe Zeit auch von dieser Seite, zu welcher nach Angabe tyrischer Priester Tyrus mit dem Melkarthsheiligthum zuerst gestiftet worden ist. Dieses merkwürdige Zusammentreffen der Zeitrechnung mit der Angabe der tyrischen Priester wird noch weiter dadurch bestätigt, daß nach Cynth. Cened in Virgil's Aeneis 1, 338 B e l u s der älteste König der Tyrier war, mit welchem erst später Agenor, Eustatius ad Dion. V. 195. S. 192 identificirt wurde. Als Abraham nach Kanaan kam, vermied er überall die Küsten, weil diese schon dicht bevölkert waren, und er lebte nach der Berechnung, die im Art. „Philister" gegeben wurde, 2200 v. Chr.

So war für Tyrus durch seine reiche mythologische Ausstattung, welche Zidon fehlte, durch seine Götter, Tempel und Cultus, durch seine prächtigen Häfen auf der Inselstadt und durch seine Ausdehnung bis zu den Säulen des Herkules, des mythischen Erbauers ihrer Stadt, die Gelegenheit gegeben, in der Folgezeit das Uebergewicht über Zidon zu erhalten und sehr lange zu behaupten. Darum heißt es auch bei Plinius (Hist. nat. 5, 17): Tyrus olim portu clara, urbibus genitis Lepti, Utica, Carthagine, Gadibus.

Doch es ist Zeit, auch noch kurz die äußerlich politische Geschichte dieser merkwürdigen Stadt kurz zu berühren. Nachdem Tyrus mehrere Colonien ausgesendet (s. Jes. 23, 8. Strabo 16, 756), auch Karthago gegründet hatte, gerieth es zum erstenmale mit dem Assyrerkönig Salmanassar in Krieg, der, nachdem das übrige Phönicien sich unterworfen hatte, Tyrus unter seinem Könige Eluläus, gegen den er die abgefallenen Cyprier unterstützt hatte, 5 Jahre lang belagerte (s. Menander bei Jos. Antt. 9,14,2, worauf wohl die Weissagung Jes. 23. zu beziehen ist). Die Insel war damals bereits befestigt (Zach. 9, 2. Jes. 23, 4.) und der Hauptsitz des tyrischen Handels. Diese Inselfeste belagerte Salmanassar, nachdem sich ihm, wie Menander bei Josephus berichtet, Zidon, Akko, die Landstadt Palätyrus und noch viele andere Städte unterworfen und selbst Schiffe gegen Inseltyrus gestellt hatten. Er mußte jedoch unverrichteter Dinge abziehen, indem er den Belagerten nichts weiter anhaben konnte, als daß er ihnen die Zufuhr des Wassers abschnitt, so daß sie nur auf das Wasser der Cisternen beschränkt waren. Uebrigens scheint in dem Abkommen der König sich zu einem Tribut an Assyrien verstanden zu haben, weil ihm von da aus der Name Pya, d. h. פֶּחָה, Statthalter, beigelegt wurde. Doch erholte sich Tyrus schnell wieder bei den reichen Hülfsquellen, die ihm zu Gebote stunden, war wieder die vielbelebte reiche Handelsstadt mit eigenen Königen (Jer. 25, 22. 27, 3. Ezech. 28, 2. 12.) und einem Gebiete auf dem Lande, das auf seine starken Mauern trotzen konnte (Ezech. 26, 4—10. 27, 11.) und seine starke Macht fühlte (Ezech. 28, 5). Aber Jeremias kündigte ihm das nahe Strafgericht an (25, 22. 27, 3. 47, 4), und wirklich belagerte nach Jos. Antt. 19, 11, 1. und c. Ap. 1, 21. Nebukadnezar die Stadt 13 Jahre lang unter ihrem König Ithobaal, ohne daß von der Eroberung eine Nachricht zu uns gekommen wäre. Ist aber schon dieses Schweigen über eine Eroberung von Tyrus, wie dasselbe in beiden Stellen

des Josephus auffallenderweise hervortritt, während wir Antt. 9, 14, 1. von Samarien πολιόρκησας εἷλε lesen, gleich einem Beweise der Nichteroberung zu betrachten; so wird uns dieselbe durch Ezech. 29, 18. ausdrücklich bestätigt, wo der schwere Dienst des Heeres Nebukadnezar's gegen Tyrus als nicht belohnt dargestellt und dafür ein Ersatz in Aegypten in Aussicht gestellt wird. Der Lohn hätte aber nicht fehlen können, wenn die reiche Inselfestung wirklich erobert und, wie natürlich, der Plünderung preisgegeben worden wäre. Aber dessen ungeachtet muß der Wohlstand und Einfluß von Tyrus durch diese Belagerung tief erschüttert worden seyn, da sich nach allen Nachrichten Zidon nach dieser Zeit in Folge seines Anschlusses an die Chaldäer mehr gehoben und den Vorrang über Tyrus erlangt zu haben scheint. Wenn die erste Belagerung unter Salmanassar schon den König Eluläus zu einer Art von assyrischem Statthalter gemacht hatte, so wurde jetzt, wie wir aus Joseph. contr. Apion 1, 21. zu schließen haben, ein Theil der königlichen Familie als Geiseln gefangen nach Babel gebracht, woher sie unter den Verfassungsstürmen und vielleicht auch Anarchien, die Tyrus zerfleischten, wieder zur Herstellung einer leidlichen Ordnung zweimal zurückerbeten wurden. Diese Abhängigkeit von der Chaldäerherrschaft ging auch auf die persische über, wie wir aus Esra 3, 7. schließen können, scheint aber nach Herodot 3, 19. nicht alle selbstständige freie Bewegung ausgeschlossen zu haben, wo sich die Phönicier unter dem tyrannischen Cambyses ungestraft weigern durften, gegen die Karthager zu ziehen. Dieses Verhältniß blieb während der ganzen Perserherrschaft bestehen. Und als Alexander dieselbe angriff, so war der tyrische König bei der Flotte des Darius Codomannus, dessen bester Schutz auf dem Meere eben die phönicischen Schiffe waren (Arrian. Alex. 2, 15, 10. 17, 5). Als nach der Schlacht bei Issus Alexander sich nach Phönicien begab, unterwarf sich das klügere Zidon, obwohl es zu dieser Zeit nach Esr. 3, 7. 1 Chron. 22, 4. Tyrus an politischer Bedeutung überragte. Tyrus dagegen, stolzer und seiner alten Herrschaft eingedenk, verweigerte dem siegreichen Könige den Einzug (Arrian. Alex. 2, 16.) und das Darbringen des Opfers auf der Inselstadt, obgleich es ihm zum Zeichen der Anerkennung eine schwere goldene Krone geschickt hatte (s. Justin 11, 10, 10). Alexander, empört über diesen abschlägigen Bescheid, rüstete sogleich sein Heer gegen die stolze Handelsstadt und belagerte das stark befestigte Inseltyrus, das ihm im Andenken an die alte Zeit, an die Thaten der Dido und im Vertrauen auf den Beistand der Karthager muthig widerstand. Allein trotz der außerordentlichen Anstrengung der macedonischen Flotte und Landarmee, welche mit großer Mühe von den Trümmern des geschleiften Palätyrus einen Erddamm aufführte und so die Insel mit der Stadt verband (Diod. Sic. 17, 40. Curt. 4, 2, 18), würde die Eroberung nicht schon im 7. Monat möglich gewesen seyn, wenn nicht, wie wir aus Justin 11, 10, 14. erfahren, Verrath das Unternehmen erleichtert hätte. So unterlag, unter schwerer Züchtigung des übermüthigen Siegers für das Wagniß seines Widerstandes (Flathe, Gesch. Macedon. 1, 306 ff.) das unglückliche Tyrus für immer. Der Erddamm, welchen Alexander hatte bauen lassen, verband von nun an fortdauernd die Insel mit dem festen Lande (Plin. hist. nat. 5, 17. Mel. 1, 12, 2), und Ptolomäus (5, 15, 27.) führt daher nur noch Τύρος ἡ πρόσγειος an. — Nach Alexander's Tode ging Tyrus unter manchen Streitigkeiten Aegyptens darüber doch vorherrschend an die seleucidisch-syrische Monarchie über, wie wir aus 2 Makk. 4, 18. 44. und 1 Makk. 11, 59. ersehen, wo wir aber nichts Näheres über die Geschichte dieser Stadt erfahren. Und eben so wenig spielte es unter der römischen Botmäßigkeit, welche durch Pompejus bewerkstelligt wurde, eine hervorragende Rolle, sondern wie Curtius 4, 4, 21. sagt: sub tutela romanae mansuetudinis acquievit. Die Selbstständigkeit, wovon jedoch noch bei Strabo 16, 757. Joseph. Antt. 15, 4, 1 und Apgesch. 12, 20. sich Spuren zeigen, war im Ganzen unwiederbringlich verloren und ein großer Theil ihres Reichthums durch die immerwährenden Kriege eingebüßt, obwohl die Tyrier sich noch immer bis nach Christus eine handelsgeschäftige Regsamkeit bewahrten. Im Neuen Testamente wird der Stadt, welche

damals wieder bedeutender als Zidon gewesen seyn muß, da sie immer vor ihr erwähnt wird, was kaum bloß durch den geographischen Gesichtspunkt zu erklären ist, als einer für das Gute und Wahre nicht ganz unempfänglichen gedacht (Math. 11, 21. Luk. 10, 13), ihre Bewohner kamen sogar in Berührung mit Jesus und seiner Heilsthätigkeit (Matth. 15, 21. Luk. 6, 17), und in der apostolischen Zeit bildete sich in Tyrus frühe eine christliche Gemeinde, in welcher prophetische Gaben walteten und in welcher Paulus um ihrer Innigkeit willen sich auf seiner Reise nach Jerusalem sieben Tage aufhalten ließ (Apgesch. 21, 3—7). In der gleichen Zeit war nach Strabo 16, 757 Tyrus noch eine gewerbreiche Seestadt mit zwei Häfen, deren einer nach Zidon, der andere nach Aegypten zu führte und berühmt (Plin. hist. nat. 9, 60. 21, 22. 35, 36.) durch Purpurbereitung und Schönfärberei. Außerdem waren sie mit den übrigen Phöniciern als Baukünstler und Bildhauer von Alters her bekannt, und dieser Ruf pflanzte sich bis in die römische Zeit fort (Philo, leg. ad Caj. p. 1024).

Das Gebiet von Tyrus reichte zur Zeit der Römerherrschaft, wie auch schon nach Josephus das antike sidonische zur Zeit Mose's, südwärts bis zum Berge Carmel, der den Israeliten verheißen war und in Ahab's Zeit nach 1 Kön. 18, 19 f. zum Reiche Israel gehörte, daher auch Akko eine phönicische Stadt genannt wird, Ritter, Erdkunde 16, 1, 727; nordwärts erstreckte es sich bis Sarepta, welches die Gränzstadt der Zidonier war, 1 Kön. 17, 9. Nach Osten aber blieb Tyrus und sein Gebiet (Jos. bell. jud. 3, 3, 1) von Galiläa begränzt wie seit den ältesten Zeiten.

Das jetzige Tyrus (Sur) liegt auf einer Halbinsel, nimmt jedoch kaum zwei Drittheile der ehemaligen Insel ein und ist mehr einem Dorfe als einer Stadt ähnlich. Unter der türkischen Regierung ist der Ort ganz gesunken und dem Oberhaupte der Mutualis, einer Völkerschaft des Libanons, unterworfen. Der Hafen von Tyrus ist noch immer der beste auf der ganzen syrischen Küste, aber der Handel hat sich nach dem benachbarten Said (Zidon) gezogen, wohin Sur, d. i. Tyrus, Tabak, Getreide und gesponnene Seide verführt (s. Pococke, Morgenl. 2, 161. Volney 2, 157. Robinson 3, 671 ff.). Der Ort hat viele Ruinen und zählt etwa 3000 Seelen, meist Christen.

Als griechische Geschichtsschreiber über Tyrus, welche aus Archiven schöpften, erwähnt Josephus mehrfach einen Menander von Ephesus und einen Dius, ohne jedoch deren Zeitalter anzugeben. Auszüge aus ihren Werken finden sich auch bei dem Chronographen Georg Syncellus. Ueber das alte Tyrus finden sich Nachrichten bei Reland, Paläſtina S. 1046 ff.; Cellarii notit. 2, 381 599; Mannert, alte Geographie 6, 1, 360 ff.; E. Ryhiner, de Tyro et prophetarum de ea vaticiniis Basileae 1715. 4.; Hengstenberg; de rebus Tyriorum. Berol. 1832. 8. Vaihinger.

Tyrus, Synode im J. 335; s. Bd. I. S. 493. 494.

Tzschirner, Heinrich Gottlieb — dieser ehrwürdige Sachwalter des Protestantismus, durch amtliche Stellung, theologische Richtung und Vielseitigkeit bedeutsam, in alle kirchlichen Hauptfragen seiner Zeit tief verwickelt, sie mitberathend und mitbestimmend, ein berühmter Lehrer auf Kanzel und Katheder — war am 14. November 1778 zu Mitweida im Leipziger Kreise des Königreichs Sachsen geboren. Das elterliche Haus war die erste Bildungsstätte seines Geistes. 13 Jahre alt, übergab ihn der Vater, zuerst Diakonus, dann Oberprediger, der gelehrten Schule zu Chemnitz. Daselbst wurden Pölitz, Bretschneider, Winzer, Facilides seine Freunde, da erbaute und bildete er sich an den durch ihren Inhalt gediegenen und trefflich vorgetragenen Predigten des Superintendenten Dr. Merkel, dort genoß er den Privatunterricht des Latinisten (später Rektor am Afraneum) König. Im Jahre 1796 bezog er die Universität Leipzig, wo Pölitz seine Studien leitete, Heidenreich und Platner seine Lehrer in der Philosophie, Keil, des Nathanael Morus Schüler, „ein gewissenhafter, fast ängstlicher Forscher in der Dogmen- und Kirchengeschichte, aber unbefangen und hell in seinen inneren Ansichten,“ sein Lieblingslehrer in der Theologie wurde. Bereits 1798 trat er in Leipzig als Redner (er hielt die Kregel'sche Gedächtnißrede: de pretio

atque honore viris doctis statuendo) und 1799 als Respondent bei Christ. Daniel Schulzens Habilitationsdisputation auf. Reinhard, vor welchem er sein Candidatenexamen bestand, veranlaßte ihn zur akademischen Laufbahn, der Tzschirner's Neigung gehörte. Er habilitirte sich im Februar 1800 zu Wittenberg und wurde noch in demselben Jahre durch eine zweite Disputation (Observationes Pauli Apostoli epistolarum scriptoris ingenium concernentes. Vit. 1800. 4.) Adjunkt der philosophischen Fakultät — in Wittenberg eine Mittelstufe zwischen Privatdocent und außerordentlichem Professor. Damals ist Krug sein Freund geworden. Seine akademischen Vorträge bezogen sich — eine Folge der Anregung, die er von Carus erhalten — namentlich auf empirische Psychologie, aus deren Studium als Früchte hervorgegangen sind die Schriften: „Leben und Ende merkwürdiger Selbstmörder, nebst einigen den Selbstmord betreffenden Abhandlungen," Weißenfels und Leipzig 1805 *), „über den moralischen Indifferentismus" und „über die Verwandtschaft der Tugenden und Laster." Auch gab er mit Mauchart das neue Repertorium für empirische Psychologie heraus. Kaum hatte er das akademische Katheder betreten, so rief die Erkrankung seines Vaters ihn in die Heimath. Er wurde (1801) seines Vaters Collaborator und nach dessen bald darauf erfolgtem Tode Diakonus in Mitweida. Als solcher schrieb er seine „Geschichte der Apologetik oder historische Darstellung der Art und Weise, wie das Christenthum in jedem Zeitalter bewiesen, angegriffen und vertheidigt ward," Th. 1., Leipzig 1805, die mit Reinhard's Vorwort in die Welt ging. Er hat es beim ersten Theil bewenden lassen, weil er (wie er rühmend von sich sagt) verständig genug war, eine in ihrer Anlage verfehlte und mit ungeübter Hand angefangene Schrift aufzugeben. Vier Jahre hatte er sein Diakonat verwaltet, als er an die theologische Fakultät zu Wittenberg berufen wurde. Er hielt demnach am 24. November 1805 die übliche Licentiatenpredigt in der Stadtkirche zu Wittenberg, sein Colloquium mit der theologischen Fakultät und seine Inauguraldisputation: de dignitate hominis per religionem christianam adserta et declarata, und erhielt am 2. December 1805 in der Universitätskirche in feierlicher Weise die theologische Doktorwürde. Sein Antrittsprogramm schrieb er: de virtutum et vitiorum inter se cognatione in doctrina morum diligentius explicanda. Seine Vorlesungen galten der philosophischen Religionslehre, Dogmatik, Kirchengeschichte, Homiletik und Pastoraltheologie. Als Wittenberger Professor hat er die schweren Kriegsjahre 1806 und 1807 durchgemacht. Als Deputirter der Universität stand er am 20. Oktober 1806 mit Pölitz „an der von den abziehenden Preußen in Brand gesteckten Elbbrücke, um die bereits auf dem linken Ufer stehende und die Dörfer plündernde Heeresmacht des Marschalls Davoust, nach ihrem Uebergange über die Elbe, zu bewillkommnen, und die Universität und deren Institute dem Sieger zu empfehlen. Tzschirner bewährte bei dieser Gelegenheit und in mehreren ähnlichen Fällen nicht nur männliche Kraft und Haltung, sondern auch Gewandtheit und Umsicht in Unterhandlungen, deren Veranlassung uns allen neu war." Wiederum 4 Jahre währte seine Amtsthätigkeit, da wurde er (Michaelis 1809) als vierter Professor der Theologie nach Leipzig versetzt, welches die Stätte seiner Wirksamkeit blieb bis an seinen Tod: denn zwei ehrenvolle Rufe, nach Berlin und Jena, lehnte er ab. Als disputatio pro loco vertheidigte er: de formis doctrinae theologorum evangelicorum dogmaticae distinguendis rite et aestimandis. Seine Thätigkeit als Prediger, zunächst an der Universitätskirche, leitete er durch eine Predigt ein zur Vorbereitung auf die Jubelfeier der Universität (am 4. December). Hierdurch aufmerksam geworden auf seine homiletische Begabung, über-

---

*) K. H. L. Pölitz, Dr. Heinrich Gottl. Tzschirner. Kurzer Abriß seines Lebens und Wirkens (Aus dem vierten Hefte der „Jahrbücher der Geschichte und Staatskunst" besonders abgedruckt), Leipzig 1828, nennt S. 12 diese Schrift von den Selbstmördern eine anonyme und der Verfasser von Tzschirner's Biographie im Neuen Nekrolog der Deutschen, Jahrg. 1828, Theil I, S. 113 ff. hat es ihm nachgeschrieben. In dem mir vorliegenden Exemplare steht Tzschirner's Name ausführlich auf dem Titelblatt und unter der Dedikation.

trug ihm der Magistrat (1814) das Archidiakonat an der Thomaskirche, 1815 nach Rosenmüller's Tod das Pastorat zu St. Thomas und die Superintendentur der Leipziger Ephorie. Daneben ward er zum wirklichen Assessor des Consistoriums ernannt, wurde, als er in die dritte Professur einrückte, Kanonikus zu Zeitz (1815) und als zweiter Professor Domherr zu Meißen (1818). Als Leipziger Professor zog er (1813) unter Karl August von Weimar als Feldpropst mit in die Freiheitskriege. Dafür ward ihm die lobende Anerkennung zu Theil, daß er mit hohem Eifer diese neuen Pflichten als guter Staatsbürger erfüllt und sich bei den Truppen die höchste Achtung und Liebe erworben habe; als äußeres Abzeichen wurde ihm das grüne Kreuz verliehen, welches er späterhin wieder ablegte, weil dieses Ehrenzeichen an die Theilung Sachsens erinnere (s. Krug's Lebensreise in 6 Stationen. Neue Ausgabe. Leipzig 1842, S. 169). Als literarische Frucht dieses Feldzugs erschien seine Schrift: „Ueber den Krieg, ein philosophischer Versuch." Leipzig 1815.

Von diesen Aeußerlichkeiten seines Lebens wenden wir uns zu dem geistigen Kerne, indem wir die theologische Richtung, welche Tzschirner repräsentirte, seine Bedeutung als Apologet des Protestantismus und der politischen Freiheit, sowie als Homiletiker, näher in's Auge fassen.

Tzschirner's Leben fällt in die Zeit, wo der vulgäre Rationalismus und der moderne Supernaturalismus mit einander im Streit lagen, auch eine dritte, vermittelnde Richtung, damals Aesthetismus genannt, sich zu bilden begann. Reinhard hatte in seinen „Geständnissen", S. 95, es ausgesprochen: strenger und systematischer Zusammenhang, Einheit der Principien und folgerechtes Denken in der Religion finde nur Statt, wenn man sich entweder ganz an die Vernunft, oder ganz an die Schrift halte; wirklich consequent sey nur der Rationalist und der Supernaturalist. Da schrieb Tzschirner seine „Briefe, veranlaßt durch Reinhard's Geständnisse" (Leipz. 1811), den Rationalismus mit dem Supernaturalismus zu versöhnen und zu vermitteln, bestimmt. Denn „aus dem Kampfe schroffer Gegensätze geht zuletzt immer das Wahre, das in ihrer Mitte liegt, als bleibendes Resultat hervor." Er hat für das Minimum des christlichen Glaubens (s. Briefe eines Deutschen an die Herren Chateaubriand, de la Mennais, Montlosier und Benj. Constant von Tzschirner, herausgeg. von Krug, S. 55) die Ueberzeugung oder das Bekenntniß erklärt: „daß das Christenthum eine Offenbarung Gottes durch Christum zur Kundmachung und Fortpflanzung der wahren Religion, zur Kundmachung und Fortpflanzung der religiösen Ideen und der sittlichen Gesetze sey, auf deren Erkenntniß das Heil, d. h. die Tugend und die Freiheit des Menschen beruhe," wogegen der aufhört, Christ zu seyn, der das Christenthum als eine zufällige Welterscheinung betrachtet und dessen Lehre für Wahn und Irrthum hält. Der Beweis dafür, daß das Christenthum eine göttliche Offenbarung ist, ist zu gründen „auf die Idee Gottes, als des Erziehers des Menschengeschlechts, auf das Bedürfniß des Menschen, durch ein Aeußeres zu dem Bewußtseyn dessen, was er in sich trägt, geweckt zu werden, auf das Providentielle in der Pflanzung des Christenthums, auf den Achtung und Ehrfurcht einflößenden Charakter seines Stifters und auf die große und heilsame Veränderung, welche sein Wort hervorgebracht hat." Dabei dachte er aber so wenig gering von der Kraft der menschlichen Vernunft in göttlichen Dingen, daß er seinem Freunde Krug gegenüber, es aussprach: „warum sollte ich der Vernunft nicht vertrauen, auch in göttlichen Dingen, da Gott sie mir selbst gegeben hat? Ich würde ja nicht einmal die leiseste Ahnung vom Göttlichen haben, wenn nicht meine Vernunft selbst göttlicher Abkunft wäre," und die Grundlehren des Christenthums sind ihm in dem Bewußtseyn des Menschen gegebene Ideen, sie entsprechen den Gesetzen und Bedürfnissen seines Geistes. Also das Christenthum ist seinem Wesen nach Vernunftreligion, eingeführt jedoch durch übernatürliche Offenbarung. Das ist Tzschirner's supernaturaler Rationalismus, der sich doch zuletzt auf den einfachen Rationalismus reducirt, wenn auch Tzschirner absichtlich vermieden hat, unter den Sachführern und Sprechern der rationalistischen Theologie aufzutreten. In

seiner Dogmatik (Dr. Heinr. Gottl. Tzschirner's, weil. zweiten Professors der Theologie an der Universität Leipzig, Vorlesungen über die christliche Glaubenslehre nach dem Lehrbegriffe der evangelisch-protestantischen Kirche, herausgegeben von Karl Hase. Leipzig 1829) verhält er sich bloß referirend, ohne eine Entscheidung zu wagen zwischen den beiden großen Gegensätzen von Supernaturalismus und Rationalismus; sie ist, wie ihr Herausgeber sagt, eine einfache, historische Darstellung der beiden Hauptgegensätze, die sich in der protestantischen Theologie geltend gemacht haben, mit allen Gründen, auf denen sie ruhen, und mit allen Folgerungen, zu denen sie sich entwickeln (vgl. die Recension in Röhr's krit. Prediger-Bibliothek, Bd. X, Heft 1). Weniger ein schöpferischer, systematischer Geist, sondern mehr zum Historiker geboren, hat er mit steigender Eleganz in der Darstellung und mit rhetorischer Fülle seine geschichtlichen Werke geschrieben und die Todten auferstehen lassen, in begeisterter Theilnahme an allem geschichtlich Werdenden — „denn beides trage ich in meinem Herzen, die Liebe zu dem Geschlechte meines Namens und Looses, welche seiner Fortschritte sich freut und über seine Verirrungen mehr noch trauert, als zürnt, sowie den Glauben, welcher eine göttliche Führung in dem Gange seiner Entwicklung findet und in dem, dessen Wort die falschen Götter gebannt und einen 1000jährigen Wahn gelöset hat, den Aufgang aus der Höhe sieht und ein welterleuchtendes Licht" — und doch als Historiker, sobald das Schauspiel anhob, bescheiden zurücktretend hinter sein Werk, damit die Handlung nicht gestört werde durch die Erscheinung seiner Persönlichkeit. „Mit frischer Kraft und entschiedener Gesinnung" hat er zu Schröckh's Kirchengeschichte seit der Reformation die beiden letzten Bände hinzugefügt, Band IX., enthaltend die Geschichte der griechischen Kirche, der Taufgesinnten, Quäker, Socinianer von 1649—1806 und die neueste Geschichte der katholischen und lutherischen Kirche, Band X. Schröckh's Lebensbeschreibung, ein Register über alle 9 Theile und Zeittafeln für die christliche Kirchengeschichte von 1517—1810. Aber sein historisches Hauptwerk und, nach seinem eigenen Urtheil, das Hauptwerk seines Lebens, ist: „Der Fall des Heidenthums", herausgegeben von C. W. Niedner, I. Bd., Leipzig 1829. Schon als Jüngling trug er sich mit der Idee zu dieser Tragödie, „obwohl er damals weder ihre ganze Bedeutung zu fassen vermochte, noch im Stande war, die schwere Aufgabe ihrer genügenden Darstellung zu lösen. Was den Jüngling angezogen hatte, fesselte den Mann von Neuem, und seitdem ich sie zu beschreiben beschloß, ist sie 10 Jahre lang der Mittelpunkt meiner wissenschaftlichen Beschäftigungen gewesen."

Als mit dem Jubelfest der Reformation eine neue Begeisterung durch die Kirche zog, da war es vor Allen Tzschirner, auf welchen Luthers Geist sich niedersenkte. Seine Reformationspredigten wurden die Krone seiner geistlichen Beredtsamkeit. Wenn aber der religiöse Enthusiasmus damals vielfach auf Luthers Buchstaben zurücksprang und in ihm verhärtete, und wenn, indem der politische Aufschwung, die Frucht der Freiheitskriege, von besorglichen Staatsmännern überall eingedämmt wurde, der Protestantismus als der erste Schritt zur Revolution, von Römlingen und solchen, die es werden wollten, verdächtigt wurde, so stand Tzschirner da, kühn und groß in seiner Zeit, bei allem Feuer der Begeisterung für die große Vergangenheit der evangelischen Kirche, doch über Luthers Buchstaben stehend und der protestantischen Freiheit des Geistes treu, welche das 18. Jahrh. errungen hatte, jedem Reaktionsgelüste in Staat und Kirche mit den glänzenden Waffen des Geistes widerstrebend, die verfänglichen Vorwürfe mit beredtem Munde zurückweisend. Diese seine kirchlich-apologetische und politisch-freisinnige Wirksamkeit hat ihn zum Manne des deutschen Volkes gemacht und weithin den Ruhm seines Namens getragen. Karl Ludwig v. Haller (s. den Art.), Mitglied des souveränen Rathes in Bern, vollzog endlich seinen lange verheimlichten Uebertritt zum Katholicismus. Sein politisches System („Restauration der Staatswissenschaft" in 4 Bänden), dessen Trivialitäten für außerordentliche Weisheit und fast für göttliche Eingebungen zu halten, Haller den lächerlichen Dünkel hatte, ist getragen vom Principe un-

bedingter Auktorität, deren gerades Gegentheil die Revolution iſt. Einer ſolchen Rechts- und Geſchichtsanſchauung iſt der Proteſtantismus als revolutionär, oder doch die Keime zu den gottloſen Grundſätzen der Revolution in ſich tragend, immer verdächtig geweſen. Gegen Herrn von Hallers wehmüthige, herzzerſchneidende Klagen über die durch die Reformation ſchon bis in's Innerſte verderbte Welt, erſchien Tzſchirner's erſte Schutzrede für den Proteſtantismus: „Der Uebertritt des Herrn von Haller zur katholiſchen Kirche, beleuchtet von Tzſchirner,“ 1821. Dadurch wurde er auf eine genauere Betrachtung des Verhältniſſes der beiden Confeſſionen zum Staate geleitet. Er legte ſie nieder in der Schrift: „Katholicismus und Proteſtantismus aus dem Standpunkte der Politik betrachtet,“ 1822, welche in zwei Jahren vier Auflagen erlebte und in's Franzöſiſche, Engliſche und Holländiſche überſetzt wurde. Sie gilt dem Beweiſe, daß der Proteſtantismus mit jeder geſetzmäßigen Regierung nicht nur ſich verträgt, ſondern ihr auch förderlicher iſt, als der Katholicismus. Eine Exemplifikation dazu lieferte Tſchirner bei Herausgabe der Aktenſtücke von „der Rückkehr einer Gemeinde katholiſcher Chriſten zum evangeliſchen Chriſtenthum“ (zu Mühlhauſen im Großherzogthum Baden), 1823, mit Anmerkungen, von welcher Schrift in Jahresfriſt 4 Auflagen nöthig wurden. Als nun außer jenem Converſus mit 4 Bänden reſtaurirender Staatswiſſenſchaften unter den Armen noch andere Pſeudopropheten in dieſen Ton einſtimmten: ein vorlauter Fremdling (Herr von Stourdza), mit einem leichten franzöſiſchen Büchlein in ſeinen galanten Händen, ein wie durch Zauberſchlag zum Politiker und Diplomaten gewordener Romanſchreiber und Schauſpieldichter (Kotzebue), ein Zeitungsſchreiber mit tönendem Erze und klingender Schelle (der öſterreichiſche Beobachter), ein wunderthätiger Domherr, umringt von tanzenden Krüppeln und jauchzenden Stummen (Fürſt Alexander v. Hohenlohe zu Bamberg) und ein derber und handfeſter Kanonikus (Fabritius zu Bruchſal), welcher die Kraftſprache der Naturſöhne redet, als wäre er unter ihnen erzogen und geboren: da zeigte Tzſchirner („Die Gefahr einer deutſchen Revolution,“ Leipzig 1823, in 2 Auflagen), zuweilen im Tone der Ironie, daß weder mittelbar noch unmittelbar die deutſche Wiſſenſchaft den revolutionären Geiſt nähre, daß hundertjährige Verfaſſungen nicht alsbald verrückt und verwandelt werden können nach der Phantaſie jedes Theoretikers, daß der Proteſtantismus zur ächten Mündigkeit der Völker, zur geſetzlichen Freiheit führe und ſo gewaltſame Revolutionen verhindere. Die Bedrückungen der Proteſtanten in Frankreich, Sardinien, Ungarn veranlaßten ſeine Schrift: „Das Reaktionsſyſtem, dargeſtellt und geprüft,“ 1824, welche die Ohnmacht deſpotiſcher Maßregeln nachwies, gegenüber durchbrechenden, weltgeſchichtlichen Ideen. Einheimiſche, antiproteſtantiſche Vorwürfe widerlegte er in: „Zwei Briefe, veranlaßt durch die jüngſt zu Dresden erſchienene Schrift: „Die reine katholiſche Lehre“ (1826, in 2 Auflagen). „Die Stunden der Andacht,“ welche Katholiken auf Eingebung des böſen Geiſtes zurückführten, wurden anonym von ihm vertheidigt („Die Anklagen der Stunden der Andacht,“ gewürdigt von einem Freunde ihres Verfaſſers, Frankfurt a. M. 1826) und bei der Converſion des Herzogs von Köthen von ihm die moraliſche Unmöglichkeit nachgewieſen, daß ein katholiſch gewordener Fürſt noch länger die kirchlichen Angelegenheiten ſeiner proteſtantiſchen Unterthanen leite. („Vorſtellung eines auswärtigen Staatsmannes an einen deutſchen Fürſten, welcher jüngſt zur katholiſchen Kirche übergetreten war.“ Hannover 1826.) Auch gab er im preußiſchen Agendenſtreite (vgl. Wangemann, 7 Bücher preuß. Kirchengeſchichte, Berlin 1859, Band I, S. 50 ff.), aufgefordert von einem achtbaren Geiſtlichen, ſein Gutachten („Gutachten über die Annahme der preußiſchen Agende, an einen preußiſchen Geiſtlichen.“ Leipzig 1824) ab. Die Frage: habe ich recht gethan, daß ich gegen die Agende mich erklärte? beantwortet er, weil in einer inneren Kirchenangelegenheit durch Kabinetsordre verfügt ſey, mit: Ja! Würde aber die Agende unbedingt befohlen, ſo „ſehe ich nicht ein, warum der Geiſtliche (ſo gerechte Urſache er auch hat, ihre Einführung nicht zu wünſchen) ſich für verpflichtet halten ſollte, lieber ſeinem Amte zu entſagen, als den Gottesdienſt nach ihrer Vorſchrift zu

halten." Auch für die Sache Griechenland's ist Tzschirner begeisternd eingetreten („Die Sache Griechenlands, die Sache Europa's." Leipzig 1821) und hat die Leiden des griechischen Volks selbst an heiliger Stätte zur Sprache gebracht. (Die Klage der Liebe und der Trost des Glaubens über den Fall und die Drangsale der Völker." 10. Trinit. 1821.) Der Dank der protestantischen Zeitgenossen für den Wortführer des Protestantismus und der Freiheit gab sich mannichfach kund und nicht bloß in Worten. Ein Unbekannter sandte ihm eine goldene Dose mit Luthers Petschaft in Mosaik und der Zeile: „dem wackeren Vertheidiger unserer evangelischen Kirche Tzschirner"; der König von Dänemark beehrte ihn (1826) mit dem Danebrogorden.

Wir betrachten endlich Tzschirner als Kanzelredner (vgl. dazu V. G. Facilides, Tzschirner's Predigtweise beim Eintritt in seine homiletische Laufbahn, in Röhr's Magazin für christl. Prediger, Band I, St. 2, S. 53 und „Der verewigte Tzschirner als Kanzelredner geschildert" in der allgem. Liter.-Ztg. v. J. 1828, Nr. 293—295, auch separat, Halle 1829). Hier ist zuerst interessant, zu sehen, wie er seine rationalistische Denkweise in Einklang setzte mit seinem geistlichen Berufe. Laut wurde schon damals der Vorwurf gehört, die freiere Theologie setze den Prediger, welcher ihr huldige, außer Stand, sein Amt als ehrlicher Mann zu verwalten, und in seinem Berufe auf eine segensreiche Weise für die Sache Jesu und seiner Kirche zu wirken. Daher, als er die Herausgabe des Magazins für christliche Prediger, davon er 5 Bände besorgte, übernahm, schrieb er die Abhandlung: „daß die Verschiedenheit der dogmatischen Systeme kein Hinderniß des Zweckes der Kirche sey." 1823. Er führt seinen Beweis durch Beispiele ausgezeichneter Prediger aus allen drei theologischen Schulen. Niemand werde behaupten wollen, daß Männer, wie Zollikofer und Löffler, welche im Geist und Sinn des Rationalismus lehrten, anstatt die Gemeinde zu erbauen, Unglauben gesäet und die christliche Gesinnung geschwächt und ausgetilgt hätten in ihren Zuhörern. „Obgleich der Rationalist von den in der Vernunft selbst gegebenen Ideen als von dem höchsten Glaubensgrunde ausgehet, so unterläßt er doch deßhalb nicht, weder in der eigenthümlichen Form, in welcher sie im Christenthum erscheinen, sie darzustellen, die Zeugnisse der heiligen Schriftsteller zu erwähnen und auf die biblische Geschichte hinzuweisen, noch die in der Vernunft gegebenen und in dem Christenthume hervortretenden Gedanken in Beziehung zu dem Gefühle zu setzen und die Andacht zu erwecken. Auch bei denen, welche im Geiste des Rationalismus lehrten, wird das biblische Element gefunden; auch sie haben die Gemeinde erbauet und vielleicht ist die milde Wärme, welche Zollikofer's Predigten durchdringt, wohlthätiger für das menschliche Herz, als die von manchem Mystiker entzündete Gluth, welche nur aufflammt, um wieder zu erlöschen." Die Grundlinien seiner Theorie der Kanzelberedtsamkeit sind mitgetheilt in Röhr's Magazin Bd. II, St. 2, S. 243 („Tzschirner als Homiletiker"), daraus wir nur seine Definition der Kanzelberedtsamkeit hervorheben. Sie ist: „die Kunst, dem auf Beförderung der Frömmigkeit und Tugend gerichteten Zwecke der Kirche gemäß, durch die der Form des Schönen angemessene und die Gesammtheit der Seelenkräfte in Thätigkeit setzende Rede Erbauung zu bewirken." Erbauung aber hieß ihm die Richtung des Gemüthes auf Gott, welche bald in Andacht, bald in heilige Vorsätze übergeht und durch Alles hervorgebracht wird, was den Glauben stärkt und belebt, und das sittliche Gefühl anregt und nährt. Seine Theorie praktisch zu verwirklichen, hat er mit großem Eifer und Erfolge angestrebt. Seine Predigten sind zum Theil Muster geistlicher Beredtsamkeit. Er hat sie alle sorgfältig ausgearbeitet und streng memorirt. Denn (Briefe über Reinhard's Geständnisse, S. 251) „wer das Publikum achtet und die Schwierigkeiten seiner Kunst kennt, muß das dreiste Selbstvertrauen, mit welchem Mancher nach der flüchtigsten Vorbereitung die Kanzel betritt, Unverschämtheit nennen." Sein Vorbild, wie das homiletische Vorbild fast aller damaligen Theologen, war Reinhard, fast nur von ihm hat er gedruckte Predigten gelesen, wie dieser hat er viel auf eine gediegene, wohlgefeilte Sprache und vor Allem auf logische Anordnung und Gliederung ge-

halten, wonach er alles irgend Fremdartige und vom Thema Abschweifende, ob es auch oratorisch noch so schön und praktisch bedeutend war, sorgfältig und schonungslos ausschied. Was ihn von Reinhard unterscheidet, das ist neben einer größeren Frische und dem zuweilen poetischen Reichthum seiner Diktion besonders die (doch erst in Leipzig begonnene) Einführung kirchengeschichtlicher Stoffe in die Predigt. Seine homiletische Thätigkeit erreichte daher, wie schon bemerkt, ihren Glanzpunkt in den Reformationspredigten. Tzschirner's äußere Gestalt, durch welche Viele, wenn er mit dem Ornate angethan war, an Luther erinnert wurden, unterstützte wesentlich den Eindruck seiner Predigten. Hören wir darüber seinen vertrauten Freund Goldhorn: „Einen unglaublichen Antheil an dem Eindrucke der Rede hat allerdings des Redners Persönlichkeit, und diese war bei Tzschirner ganz dazu gemacht, die innere Kraft des Vortrages zu verstärken. Seine Stimme, ob sie auch schon seit einer Reihe von Jahren durch das geheime Leiden seiner Athmungswerkzeuge etwas Gedämpftes hatte, und mithin die großen Kirchen, in denen er reden mußte, nicht bis in ihre entlegeneren Räume ausfüllte, war deßhalb nichts weniger als unangenehm und undeutlich, und er wußte sie sehr geschickt und haushälterisch zu benützen; dazu kam seine ansehnliche Gestalt und, was die Hauptsache war, seine ganze äußerliche Bewegung zeugete für die innere, eigene Theilnahme an dem Gesprochenen, und drückte, zumal gegen das Ende der Rede, sehr oft eine Erhebung und Begeisterung des Redners aus, welche alle Zuhörer ergriff und unwillkürlich mit sich fortriß." Tzschirner selbst hat zwei Bände Predigten (Leipzig 1812 und 1816) veröffentlicht, aus denen besonders hervorzuheben sind: „von der Macht einzelner Menschen über ihr Zeitalter," am Johannisfeste 1811 gehalten; „die Wissenschaften, ein Mittel der Erziehung des Menschengeschlechts," Predigt zum Universitätsjubiläum, 1. Advent 1809; „wie die Hoffnung den Weisen über das Unglück der Zeit erhebe," am Tage Mariä Verkündigung 1813; „von dem Untergange der Welt," am 27. Trinit. 1815; „von der Läuterung der sündigen Welt durch die Gerichte Gottes," am Tage der Reinigung Mariä 1816; „von der christlichen Weisheit in dem Urtheile über die unvollkommene Entwicklung einer vielversprechenden Zeit," am Tage Mariä Verkündigung 1816. Außerdem erschienen einzeln gedruckt: „die Erwartungen unserer Zeitgenossen von dem Gange der Weltgeschichte," am Feste der Heimsuchung Mariä 1822; „das veränderte Verhältniß der Kirchen unserer Länder," am Reformationsfeste 1825; „die Rede bei Reinhard's Gedächtnißfeier," am 28. November 1812 und die „Worte bei der Sr. Majestät dem Könige Anton am 24. Oktober 1827 zu Leipzig geleisteten Erbhuldigung." Aus Tzschirner's hinterlassenen Handschriften gab J. D. Goldhorn noch 3 Bände Predigten (Leipzig 1828) heraus, zu denen bei der 2. Auflage (Leipzig 1829) ein 4. Band hinzukam.

Außer den genannten sind noch folgende Schriften und Aufsätze von Tzschirner erschienen: De sacris publicis ab ecclesia vetere studiose cultis. 1808. De bello Christianis non interdicto. 1814. Nominis germanici laudes instauratorum sacr. hist. illustr. 1814. De sacris ecclesiae nostr. publicis caute emendandis. 1815. Ecclesiae et Academiae Evangelicorum quid mutuo sibi debeant. 1817. De claris veteris eccles. oratoribus. 1817 — 1821. Graeci et romani scriptores cur rerum christian. raro meminerint. 1824. De perpetua inter cathol. et evang. ecclesiam dissensione. 1824. De causis impeditae in Francogallia sacrorum publicorum emendationis. 1827. De religionis christianae per philosophiam graecam propagatione. 1827. Ueber die unwillkürlichen Vorstellungen (Repertorium für empir. Psychologie, S. 1). Ueber die Erinnerung in ihrem Verhältnisse zur Geistesbildung, Moralität, Glückseligkeit und Kunst (ebendas. S. 44). Ueber das Rührende und die Rührung (ebendas. S. 177). Beurtheilende Darstellung der dogmatischen Systeme, welche in der protestantischen Kirche gefunden werden (Memorabil. Bd. I, St. 1, S. 1. und St. 2, S. 1). Peter Lotichius Secundus (im Biographen Band VIII, St. 2, S. 133. 1809). Gregoires, Geschichte der religiösen Sekten des 18. Jahrhunderts,

übersetzt und mit Anmerkungen erläutert (Archiv für alte und neue Kirchengeschichte Bd. I, St. 1, S. 136. St. 2, S. 145. St. 3, S. 87). Beiträge zur neuesten Geschichte der katholischen Kirche in Frankreich, aus den Schriften des Hrn. v. Pradt von den 4 Concordaten (ebend. Bd. VI, St. 2, S. 379). Wie geschah es, daß Frankreich katholisch blieb? (Pölitz, Jahrbücher der Geschichte Bd. I, S. 284. 1828). Grundsätze der Römer in Ansehung des Selbstmords (Stäudlin's Magazin für Religion Bd. II, St. 1, Nr. 1. 1803). Ueber die Religion und die sittlichen Zustände der Italmänen auf Kamtschatka (ebendas. Bd. III, St. 2, Nr. 3.). Historisch-philosophische Entwicklung über die stufenweise Entwicklung des wohlwollenden Triebes (ebend. Nr. 9.). Darstellung der merkwürdigen Verschiedenheiten, welche man an den Menschen, in Hinsicht auf religiöse Denk- und Sinnesart, bemerken kann (Rehkopf's Prediger-Journal 1804, S. 1). Die Herzogin v. Valière, Maitresse Ludwig's XIV. (im Biographen Bd. IV, S. 323. 1804). Ueber den Gebrauch der Bibelstellen und der Bibelsprüche in dem Kanzelvortrage (Hallisches Prediger-Journal Band 49, S. 44. 1805). Bemerkungen über die praktische Wichtigkeit der Lehre von einem Gott (Material. für alle Theile der Amtsführung Bd. VIII, Heft 2. 1805). Ueber die Vortheile, welche die christliche Sittenlehre durch den tugendhaften Charakter ihres Urhebers enthält; über die Vorzüge des Predigerstandes (ebend. Heft 3.). Erinnerungen gegen die Gewohnheit, die Predigt mit dem Gebete anzufangen (Wagnitz' Material. Bd. II, Heft 3. 1805). Amtserfahrungen (Bail's Archiv für die Pastoralwissenschaft Thl. II, 1820). Zu Jörg's Schrift: „die Ehe aus dem Gesichtspunkte der Natur, der Moral und der Kirche" 1819) lieferte er die auf Moral und Kirche bezüglichen Abhandlungen. Auch war er seit 1810 Herausgeber der „Memorabilien für das Studium und die Amtsführung des Predigers" (8 Bände), redigirte mit seinem Freunde Stäudlin das „Archiv für alte und neue Kirchengeschichte" (5 Bände bis 1822), als dessen Fortsetzung das „Kirchenhistorische Archiv von Stäudlin, Tzschirner und Vater" erschien, vereinigte sich mit Keil zur Redaktion der „Analekten für das Studium der exegetischen und systematischen Theologie" (1811—1817) und übernahm das von K. F. Bahrdt begründete, von W. A. Teller, Löffler, Ammon fortgeführte „Magazin für christliche Prediger," das nachmals in Röhr's Hände überging.

Am 2. Februar sprach er seine „letzten Worte" an heiliger Stätte, in denen etwas wie ein wehmüthiger Scheidegruß klang. Das Predigen war ihm in der letzten Zeit sehr sauer geworden und mit großer Erschöpfung verbunden gewesen. Als ein bedenkliches Anzeichen stellte sich im Winter 1823 ein heftiger Stickhusten ein. Mehrmaliger Besuch von Bädern verschaffte ihm nur vorübergehende Erleichterung. Im Februar 1828 kehrte seine Brustkrankheit mit erneuter Heftigkeit wieder. In seinen letzten Stunden stand Goldhorn als treuer Freund an seinem Lager. Mit zitternder Stimme sprach zu ihm der Kranke: Optime collega, quomodo vales? Als Goldhorn erwiederte: Equidem sic satis valeo, sed tu, amice carissime, valde laborare videris, verum noli despondere; fide Domino, tibi aderit numine suo vel in summo periculo, erfolgte das letzte, zusammenhängende Wort aus Tzschirner's Munde: Amice, cursum ecclesiasticum quidem finivi; sed si Deus vult, ut vivam, tamen Deo vivam. Er endigte am 17. Februar — zwei große Balggeschwülste hatten ihm die Luftröhre zusammengepreßt. Noch 10 Stunden durfte er leben und sein Todestag wäre mit dem Luthers zusammengefallen. In Leipzig war damals große Trauer. „Es war ein guter Geist, der in Tzschirner's Gestalt über die Erde ging." Sehr schön und beachtenswerth sind die Worte Dr. Hase's, welche dieser unter dem frischen Eindruck des Schmerzes über den Hingang seines väterlichen Freundes damals in seine Gnosis (Bd. III, S. 237 ff.) schrieb.

Literatur: Krug, Tzschirner's Denkmal. Oder kurze Charakteristik Tzschirner's als Gelehrten, Kanzelredners und Menschen. Leipzig 1828. H. G. Tzschirner rc., Skizze seines Lebens nebst Portrait und Facsimilie, nebst der Beschreibung seines feier-

lichen Begräbnisses. 2. Aufl. Leipzig 1828. Goldhorn, Mittheilungen aus des vollendeten Superintend. Dr. H. G. Tzschirner letzten Amts- u. Leidensjahren nebst den bei seinem Tode gesprochenen Worten. Leipzig 1828. Auch abgedruckt in Röhr's Magazin Bd. I, St. 1, S. 126, wo außerdem die Gedächtnißreden auf Tzschirner von Chr. G. Klinkhardt, K. Chr. Fr. Siegel, R. R. Fischer, J. H. Blaß, M. F. Schmaltz und eine zum Andenken Tzschirner's gehaltene Katechese von G. J. L. K. Plato zu lesen stehen. J. A. H. Tittmann, Memoria Tzschirneri. Lips. 1829. Goldhorn, Mein Gang zu Tzschirner's Grabe am Jahrestage seines Begräbnisses, den 20. Februar 1829 (in Röhr's kritischer Prediger-Bibliothek Bd. X, Heft 1, S. 159). Vgl. auch die Allgem. Zeitung 1828, Nr. 68 ff. Die Schrift von Pölitz und die Biographie im Neuen Nekrolog sind oben schon genannt worden.

G. Frank.

U.

Ubboniten heißen die Glieder einer Sekte, welche um das Jahr 1534 durch Ubbo Philipps (Philippi) unter den Wiedertäufern in's Leben trat, aber von Anfang an nicht jene übertriebene fanatische Schwärmerei in Lehre und Leben an den Tag legte, durch die sich andere unter ihnen entstandene Sekten karakterisirten. Von Ubbo's Leben ist nur sehr wenig bekannt. Zu Leuwarden geboren und in den Lehren der römischen Kirche mit seinem Bruder Dirk Philipps erzogen, widmete er sich dem geistlichen Stande und wurde Priester in seiner Geburtsstadt, wendete sich aber mit seinem Bruder, überzeugt, daß das Pabstthum verderbt sey und das Predigtamt seine göttliche Sendung bewahrheiten müsse, seit dem J. 1533 zur Partei der Wiedertäufer. Ubbo und Dirk Philipps traten mit Melchior Hoffmann, David Joris, Menno Simons und Anderen in Verbindung und erhoben sich, nachdem sich Ubbo von Johann Matthys, einem Bäcker zu Harlem, Dirk aber von dem Schwärmer Peter Houtsager (Holzsäger) hatte taufen lassen (1534), zu Häuptern unter den Wiedertäufern. Ubbo Philipps entwickelte einen besonders regen separatistischen Eifer, namentlich für die Herstellung einer strengen Kirchenverfassuug, weihte den David Joris, Menno Simons und seinen Bruder Dirk zu Geistlichen und gründete durch die Anhänger, welche er fand, die nach ihm benannte Sekte. In der Lehre, namentlich über die Sakramente der Taufe und des Abendmahls, über die Menschwerdung Christi und den freien Willen, stimmten die Ubboniten mit den Wiedertäufern überein, sie lehrten aber nicht, wie andere Parteien unter denselben, daß das Reich Christi ein weltliches Reich sey, in welchem die Gottlosen von den Frommen mit Gewalt ausgerottet werden müßten, sondern daß jenes Reich geistiger Art und von Verfolgungen nicht frei sey, und behaupteten, daß es durch Apostel, die von der Kirche ordentlich berufen seyen, erneuert werden müsse; die Ehescheidung verwarfen sie, sich selbst betrachteten sie für die wahre Kirche und Braut Christi. Ihre gottesdienstlichen Versammlungen nannten sie Vermahnungen, ihre Prediger Vermahner, und zur Herstellung eines reinen Glaubens und Wandels hielten sie die strenge Anwendung des Bannes für nothwendig. Dirk Philipps starb in Emden, Ubbo überlebte ihn. Die Ausbrüche des wiedertäuferischen Fanatismus zu Münster mißbilligten Beide im höchsten Grade, und Ubbo selbst erklärte in dem Bekenntnisse, das er abfaßte, wie er es von Herzen bedauerte, daß er sich habe betrügen lassen und Weihungen vorgenommen habe. Einige Jahre vor seinem Tode, der im Jahre 1568 erfolgte, sagte er sich von der Wiedertäuferei und der Partei, die er gestiftet hatte, ganz los, beklagte seine bisherige Wirksamkeit, warnte seine Brüder, seine Sendung für eine göttliche anzusehen, und trat zur reformirten Kirche über.

Vergl.: Gründliche Historie von denen Begebenheiten, Streitigkeiten und Trennungen, so unter den Taufgesinnten oder Mennonisten von ihrem Ursprung an bis auf's Jahr 1615 vorgegangen, von Joachim Christ. Jehring. Jena 1720. (S. 159 f. ist

ein Verzeichniß der Schriften Dirk Philipps' und S. 189 ff. Ubbo Philipps' Bekenntniß und Aussage mitgetheilt). — H. Chr. Bergmann, de Ubbone Philippi et Ubbonitis. Rost. 1733. Neudecker.

Ubertinus de Casali, über dessen Lebensverhältnisse Näheres nicht bekannt ist, führte nach seinem Geburtsorte den Beinamen de Casali, hatte aber auch den Beinamen de Italia. Er gehörte dem Franciskanerorden an und war in demselben einer der Hauptvertreter der strengen Partei, welche die Milderungen ihrer für heilig geachteten Armuthsregel (auf Grund der Behauptung, daß Jesus und die Apostel weder für sich allein noch als Genossenschaft Eigenthum besessen hätten) heftig bekämpfte, mit apokalyptischer Schwärmerei Jesu Leben und Wirken nur als eine Vorbereitung zu einer höheren und vollkommeneren Periode des heil. Geistes, das Pabstthum überhaupt aber wie den ganzen Zustand der Kirche für völlig verderbt erklärte. Diese Partei, Spiritualen genannt (s. Franz von Assisi und der Franciskanerorden) erhielt, obschon von dem Pabste Alexander IV. (1255) verurtheilt, ein neues Leben, als sich Pabst Nikolaus III. für die Milderungen ausgesprochen hatte; als Führer der Partei trat Petrus Johannes Olivi († 1297) und dessen Schüler Ubertinus de Casali auf, der die apokalyptischen Ansichten seines Lehrers und dessen Meinungen über die Verderbtheit der Kirche und über die Verwerflichkeit der Milderungen im Orden in seiner Schrift Arbor vitae crucifixi (Venet. 1485, — einer Summe des Lebens Jesu, zusammengestellt zur Verherrlichung des Franciskanerordens, dessen Stiftung schon durch Jesus selbst in das Leben getreten seyn soll —) vollkommen theilte und selbst noch in einer Apologie für Olivi (im Auszuge in Annales Minorum seu trium ordinum a s. Francisco institutorum, auctore A. R. P. Luca Waddingo. Tom. V. Romae 1733. ann. 1297. XXXVI. Pag. 380 sq.) besonders vertheidigte. Er wurde deshalb heftig angegriffen, ja Pabst Clemens V. forderte ihn zur Verantwortung auf (s. Wadding a. a. O. Band VI. S. 171 u. 317). Ubertinus faßte darauf den Entschluß, den Orden zu verlassen und einem anderen sich zuzuwenden. Unter Angabe von allerlei Gründen bat er den Nachfolger von Clemens V., Pabst Johann XXII., um die Erlaubniß, zu den Benediktinern überzutreten; er erhielt die Erlaubniß und Pabst Johann wies ihn dem Kloster St. Peter zu Gemblours zu. Die Benediktiner daselbst nahmen ihn jedoch nicht auf, und Pabst Johann verlangte von Neuem eine Verantwortung von ihm; späterhin soll Ubertinus zum Karthäuserorden übergetreten seyn. Noch im Jahre 1321 forderte Pabst Johann eine Erklärung von Ubertinus über die Ansicht, die derselbe von der Armuth Jesu hegte; Ubertinus gab diese Erklärung (bei Wadding a. a. O. Bd. VI. S. 362 f.) dahin ab, daß Jesus nur in einem geistigen Sinne einen Besitz in Gemeinschaft gehabt habe, daß es aber eine ketzerische Ansicht sey, wenn man ihm in einem weltlichen Sinne den alleinigen oder gemeinsamen Besitz von Eigenthum zuschreiben wolle. Außerdem verfaßte Ubertinus noch einen Tractatus de septem statibus Ecclesiae (Ven. 1516), — eine Art Commentar zur Apokalypse. Sein Lebensende ist unbekannt. Neudecker.

Ubiquität ist der Ausdruck, womit die Schweizer die von Luther und der lutherischen Theologie angenommene illokale Allgegenwart der Menschheit und insbesondere des Leibes Christi bezeichneten. Da dieser Begriff als Consequenz aus der hypostatischen Einigung der beiden Naturen in Christo in der Absicht abgeleitet wurde, um die reale Gegenwärtigkeit des Leibes im Abendmahle zu erweisen und somit die Transsubstantiationshypothese zu ersetzen, so bezeichnet der Ubiquitätsbegriff den Punkt, auf welchem sich in der altlutherischen Dogmatik Christologie und Abendmahlslehre unmittelbar berühren. Auch die eschatologische Frage nach der Beschaffenheit des verklärten Leibes wurde bisweilen mit in den Kreis dieser Verhandlungen gezogen. Da die Ubiquitätslehre trotz der Repristination, welche die alten dogmatischen Begriffsbestimmungen von manchen Seiten her gefunden haben, von den meisten Koryphäen des modernen Lutherthums mit auffallender Kühle behandelt wird, so können wir uns umso mehr auf eine rein historische Behandlung beschränken.

Biblische Lehre. Selbst Stahl gesteht es (die luther. Kirche und die Union, 1. Aufl. S. 178) zu, daß die Lehre von der Allgegenwart des Leibes Christi gar kein religiöses, sondern bloß ein spekulatives Interesse und dem entsprechend auch keine direkten Zeugnisse in der Schrift für sich habe. In der That schließen die Worte Matth. 28, 20. nur die Verheißung in sich, daß Christus bis zu seiner Parusie „mit seinem Geiste, seiner Fürsorge und seinem Beistande“ den Seinen nahe seyn werde (s. Bleek, synopt. Erklär. der drei ersten Evangg. Bd. II. S. 507), nach dem ganzen Zusammenhange von V. 18—20. aber enthält die Stelle näher die Zusage, daß die in seinem Namen und seiner Kraft auf Erden vollzogenen Gemeindehandlungen, als unter seiner Mitwirkung gethan, auch im Himmel volle Geltung haben sollen. Das Sitzen zur Rechten Gottes, welches dem erhöhten Christus an vielen Stellen (Eph. 1, 20—23. Kol. 3, 1—3.) beigelegt wird und seine Theilnahme an Gottes Herrlichkeit und Herrschaft bezeichnet, hat die Allgegenwart seines Leibes in keiner Weise zur Voraussetzung, ja diese scheint schon dadurch ausgeschlossen, daß als erste Wirkung dieses verherrlichten Zustandes ausdrücklich die Ausgießung des heil. Geistes aufgeführt wird (Apgesch. 2, 33.), den der Herr der Kirche als Surrogat für seine ihr entzogene leibliche Gegenwart verheißen hat und durch welchen Christi Gegenwart und Wirksamkeit den Seinen vermittelt wird. Aus der Beschaffenheit des verklärten Leibes seine Ubiquität zu deduciren, ist immer gewagt, theils weil wir dessen Qualitäten überhaupt nicht kennen, theils weil die Schrift keinen wesentlichen Unterschied zwischen dem verklärten Leibe Christi und dem des vollendeten Gläubigen zu machen scheint (Phil. 3, 21.); jeder derartige Schluß würde demnach von beiden gelten und keinen eigenthümlichen Vorzug der Existenzweise Christi, wie ihn doch die lutherische Dogmatik ausdrücklich mit ihrer Ubiquitätslehre beabsichtigt hat, begründen. Dasselbe gilt von den Hinweisungen auf das paulinische *σῶμα πνευματικόν* (1 Kor. 15, 41.), bei welchem überdieß zu beachten ist, daß entweder *σῶμα* für „Organ des Wirkens“ oder *πνευματικὸς* für „dem Geiste angemessen“ zu nehmen ist, da die Behauptung einer immateriellen und doch realen Leiblichkeit ein Widerspruch in sich ist.

Patristik. Auch in den folgenden Jahrhunderten begegnet uns kaum eine Spur von der Vorstellung der Ubiquität der Menschheit oder des Leibes Christi. Selbst diejenigen Väter, welche am entschiedensten an der realen Gegenwart des Leibes im Abendmahle festzuhalten scheinen, sprechen sich doch so aus, daß wir bezweifeln dürfen, ob ihnen der eucharistische Leib mit dem erhöhten schlechthin identisch war. In der griechischen Kirche hätte am leichtesten Gregor von Nyssa auf diese Vorstellung kommen können, da er dem erhöhten Leibe im Himmel alle Qualitäten des natürlichen Leibes abspricht; gleichwohl hat er dieser Anschauung keine Folge in seiner Abendmahlstheorie gegeben (vgl. d. Art. „Transsubstantiation“). Seitdem das theologische Denken sich von den trinitarischen Fragen bestimmter den christologischen zuwandte und namentlich darauf ausging, ohne den Unterschied der Naturen zu verrücken, dennoch innerhalb der persönlichen Einigung eine innigere Durchdringung der menschlichen Natur von der göttlichen und eine Mittheilung der Idiome von dieser an jene festzustellen, lag es nahe genug, zumal man sich des Ausdrucks „Vergottung“ oder „Durchgottung“ (*θέωσις, ἀποθέωσις*) der Menschheit Christi unbedenklich bediente, auch dem Leibe Christi die lokale Unbeschränktheit der göttlichen Natur beizulegen; dennoch ist man zu dieser Consequenz nicht fortgeschritten, nur Cyrillus von Alexandrien streift einmal daran, wenn er aus der Aneignung des Leibes Christi durch den Logos folgert, daß dieser nicht bloß an einem bestimmten Orte auf Erden (*ἐνταῦθα*), sondern auch überall (*πανταχοῦ*) sey, wobei indessen unentschieden bleiben muß, ob dieses „überall“ den Begriff der absoluten Ubiquität ausdrücken oder nur an alle diejenigen Orte erinnern soll, an denen gleichzeitig das Abendmahl gefeiert wird (vergl. d. Art. „Transubstantiation“). Selbst die Monophysiten, obgleich sie im Zustande der Erhöhung die menschliche Natur von der göttlichen absorbirt dachten, haben doch meines Wissens nicht die

Ubiquität des Leibes behauptet, selbst die Präsenz des eucharistischen Leibes leiten sie zum Theil nach dem Vorgange Ephräm's von einer Wirkung des Geistes ab, der auf die Epiklese zu den Elementen herabsteige und diese durch Mittheilung einer erleuchtenden, belebenden und fermentirenden Kraft zum Leibe des Logos heilige, wie er einst in den Mutterschooß der Jungfrau herabgestiegen sey und in diesem dem menschwerdenden Logos seinen Leib gebildet habe. (So Bar Salibi, Bar Hebräus und unter den Orthodoxen Anastasius Sinaita, vgl. Dorner II, 192).

Zwei Kirchenväter sind für die Fortbildung der Christologie und der Abendmahlslehre besonders wichtig geworden und werden häufig im Mittelalter als Auktoritäten citirt: Augustin und Johann von Damaskus. Auch für die Fernhaltung der Ubiquitätslehre aus dem christologischen Gedankenkreise der Scholastik blieb ihr Ansehen maßgebend. Augustin warnt davor, die Gottheit des Menschen Christus so zu lehren, daß die Wahrheit seines Leibes dadurch preisgegeben werde (cavendum est, ne ita divinitatem astruamus hominis, ut veritatem corporis auferamus), die hypostatische Einigung habe nicht zur Folge, daß der von Gott assumirte Mensch wie Gott überall sey (non est consequens, ut quod in Deo sit, ita sit ubique, ut Deus). Eine Person, sagt er, ist Gott und Mensch und der eine Christus ist beides: überall ist er, sofern er Gott ist, im Himmel aber, sofern er Mensch ist (ubique per id, quod Deus est, in coelo autem per id, quod homo). So wie er zum Himmel gefahren ist, d. h. eadem carnis forma atque substantia, cui perfecto immortalitatem dedit, naturam non abstulit, wird er nach Apgesch. 1, 11. erst bei seiner Wiederkunft zum Gericht erscheinen; in dieser Form kommt ihm seine Ubiquität zu (secundum hanc formam non est putandus ubique diffusus. Epist. 187. cap. 3. §. 10.). Nur nach seiner Majestät, nach seiner Vorsehung, nach seiner unsichtbaren und unaussprechlichen Gnade ist er mit den Seinen alle Tage bis an der Welt Ende, aber nach dem Fleische, welches das Wort angenommen hat, nach welchem er von der Jungfrau geboren, von den Juden gefangen genommen, an das Kreuz geheftet, von dem Kreuze abgenommen, in Leinen gehüllt, in das Grab gelegt und in der Auferstehung offenbar geworden ist, ist er nicht hier auf Erden, sondern zum Himmel gefahren. Dort ist er, indem er sitzt zur Rechten Gottes, hier ist er, denn seine Majestät ist nicht von uns gewichen. Nach der Gegenwart seiner Majestät ist er immer bei uns, nach der Gegenwart des Fleisches haben wir ihn nicht immer (Tract. 50. in Ev. Joh. §. 13.).

Schon aus dem Mitgetheilten ist ersichtlich, daß Augustin selbst der Rechten Gottes keine Allgegenwart beilegen konnte; sie ist ihm nur ein Ort, der Ort der Seligen (de agone Christ. c. 26. §. 28; de fid. et symb. cap. VII. §. 14); das Sitzen zur Rechten aber faßt er in der lokalsten Weise, in der es so viel als wohnen heißt und Aufstehen, Liegen, Wandeln in sich faßt (Sermo ad Catechum. cap. IV. §. 11). Daß dieser Begriff des Sitzens zur Rechten Gottes jede leibliche Ubiquität ausschließt, versteht sich von selbst; er bezeichnet einen Zustand räumlicher Beschränkung.

Wenn Augustin trotzdem (de gen. ad litt. lib. XII. c. 35. §. 66.) den Satz ausspricht: non alicubi non est Christus, so liegt darin kein Widerspruch, denn da ihm Christus Personbezeichnung, das personbildende Princip des Gottmenschen aber die Hypostase des allgegenwärtigen Logos ist, so kann er die Ubiquität der Person Christi ebenso gut behaupten, als die Ubiquität seiner Menschheit läugnen. Da er ferner bestreitet, daß die Gottheit ein Theil der Person des Gottmenschen genannt werden könne, weil sonst der Sohn Gottes vor seiner Menschwerdung nicht ganz (totus) gewesen wäre und folglich einen Zuwachs erhalten hätte, als der Mensch zu der Gottheit kam (Contr. Maximin. lib. II. cap. 10. §. 2.), so ergibt sich für ihn, daß er sehr wohl sagen konnte, totus Christus, tota persona Christi ubique est, ohne damit etwas Anderes auszudrücken, als daß die Hypostase des Logos überall sey, und zwar nicht nach einem Theile, sondern ganz, weil es nach Augustin gerade in Gottes immateriellem Wesen begründet liegt, daß er ubique totus est (vgl. d. Art. „Transsubstantiation" am Schluß).

So erklären sich denn Aussprüche wie die folgenden: Iste unigenitus totus manens apud patrem, totus in terra, totus in virgine, totus in infante, non alternis temporibus tanquam de loco ad locum migrando (Serm. 277. cap. 13). Noch bestimmter drückt dieß semper ubique totum esse des Sohnes Gottes, oder was für Augustin dasselbe ist, der Person Christi, ein pseudo-augustinischer Sermo ad Catechum. c. 7. aus; als Analogie dafür wird auf das Licht verwiesen, das gleichfalls ubique tota est et omnium oculos satiat et ipsa integra perseverat. Von diesen Prämissen aus versteht man nun leicht die Interpretation, welche Augustin dem Worte Christi an den Mitgekreuzigten (Luk. 23, 42.) gibt: Homo quippe Christus illo die secundum carnem in sepulchro, secundum animam in inferno futurus erat, Deus vero idem ipse Christus ubique semper est (Epist. 187. c. 3. §. 7).

Wenn auch die christologischen Verhandlungen nach Augustin's Tode durch die nestorianischen und monophysitischen Streitigkeiten in ganz neue Stadien traten, so wurde dadurch doch die bestehende Ansicht von der Natur des Leibes Christi nicht geändert. Wir ersehen dieß am einfachsten aus den Erörterungen des Johann von Damaskus. Obgleich derselbe die chalcedonische Formel von dem Unterschiede der beiden Naturen und ihrer persönlichen Einigung mittelst der Perichoresis des Gregor von Nazianz und mit der *ἀντίδοσις τῶν ἰδιωμάτων* des Byzantiners Leontius (um 610) zu beleben sucht, so ist doch diese letztere, wie Dorner mit Recht bemerkt, im Grund nur eine *ἀντίδοσις τῶν ὀνομάτων*, nur eine Uebertragung der Idiome beider Naturen an die nach ihrer göttlichen oder menschlichen Natur benannte ganze Person. So rechtfertigt er den Satz „Dieser Mensch ist ungeschaffen, leidenslos und räumlich unbegränzt" (*ἀπερίγραπτος* lib. III. cap. 4. in fine), aber das Subjekt: dieser Mensch, ist ihm bloße Personbezeichnung. Vielmehr weiß er trotz der Perichorese und der Einheit der Person nicht scharf genug den Unterschied der beiden Naturen hervorzuheben und jede ihrer specifischen Idiome zu wahren: ungeachtet der Wesenhaftigkeit und Realität ihrer Vereinigung blieb in Christo das Sterbliche sterblich, das Unsterbliche unsterblich, das Begränzte begränzt, das Unbegränzte unbegränzt, das Sichtbare sichtbar und das Unsichtbare unsichtbar; die eine Natur verherrlichte sich in Wundern, die andere unterlag den Mißhandlungen (cap. 3.). Weiter kommt er allerdings durch seine Lehre von der Vergottung (*θέωσις*) der Menschheit, nach welcher diese keine ihr wesentliche Bestimmtheit verlor, sondern durch die hinzutretende Wirksamkeit des göttlichen Logos einen Zuwachs empfing: sie blieb sterblich an sich, wurde aber lebenmittheilend (*ζωοποτὸς*) durch die hypostatische Vereinigung; ihre Erkenntniß, an sich auf die gegenwärtigen Dinge beschränkt, erstreckte sich durch die hypostatische Vereinigung auch auf die Zukunft; ihr Wille, an sich nicht allmächtig, wurde von dem Logos angeeignet und als Organ seines allmächtigen Wirkens selbst allmächtig (cap. 17. 18 in fine u. 21.). Wir haben hier offenbar die Ansätze zu dem lutherischen genus majestaticum der Idiomencommunikation in der Annahme einer allwissenden, allmächtigen und lebenspendenden Menschheit Christi. Um so beachtenswerther ist es, daß von dem Gedanken der leiblichen Allgegenwart Christi sich noch keine Spur, sondern nur das Gegentheil findet.

Da nämlich Johannes von Damaskus es als die unveräußerliche Bestimmtheit der göttlichen Natur ansieht, daß sie unbegränzt, und der menschlichen Natur, daß sie umschrieben bleibt, und da ihm auch die persönliche Vereinigung beider in Christo nicht so tief geht, um diesen Unterschied auszugleichen, so können auch die beiden Seiten der Person des Gottmenschen sich nicht decken: wie die eine in sich stets umschrieben bleibt, so greift die andere in ihrer Unbegränztheit weit über sie hinaus (*οὐ συμπαρεκτεινομένης τῆς σαρκὸς αὐτοῦ τῇ ἀπεριγράπτῳ αὐτοῦ θεότητι*, cap. 3.). Wenn Johannes dennoch behauptet, der Logos sey unbegränzt und dennoch sey er ganz (*ὅλος*) Fleisch geworden und habe sich seiner leiblichen Erscheinung nach (*σωματικῶς*) in's Kleine zusammengezogen (*σμικρύνεται καὶ συστέλλεται*), so beruht dieß auf derselben Anschauung,

die uns bereits bei Augustin begegnete, daß Gott sich nicht mit den Theilen seiner Substanz in die Theile des Raumes vertheilt, sondern überall ganz ist, ganz in allen Dingen und über allen Dingen (cap. 12.). Diese Verbindung des Logos mit der Menschheit Christi, nach der er eigentlich ebenso gut ganz in der assumirten Menschheit, als ganz außer ihr war, wurde auch durch den Tod nicht gelöst: die Seele und der Leib wurden örtlich (*τοπικῶς*) getrennt (der Leib im Grabe, die Seele im Hades), aber da der Logos ihre gemeinsame Hypostase blieb, so blieben sie hypostatisch vereinigt (*ὑποστατικῶς διὰ τοῦ λόγου ἥνωντο*). Der Satz *ἡ θεότης ἀχωριστῶς ἀμφοτέρων διέμεινε* (cap. 27.) läßt sich zwar in den anderen auflösen: der Logos läßt nie von der assumirten Menschheit, aber er besagt nicht zugleich, daß wo der Logos ist, auch die Menschheit seyn müsse. Nach Johannes ist die Rechte Gottes allerdings nicht räumlich zu fassen, sondern ist nur bildliche Bezeichnung der göttlichen Herrlichkeit und Ehre, in die Christus mit verklärtem Leibe entrückt ist, um von der ganzen Schöpfung angebetet zu werden; dennoch sagt er, daß der Erhöhte leiblich mit verklärtem Fleische throne (*σωματικῶς κάθηται, συνδοξασθείσης τῆς σαρκὸς αὐτοῦ*); auch der erhöhte Leib ist umschrieben und zeigt dieß in seinem einstmaligen Aufsteigen und seinem künftigen Niedersteigen (*καὶ τὸ ἀναβῆναι εἰς οὐρανὸν καὶ τὸ καταβῆναι δὲ πάλιν ἐνέργειαί εἰσι περιγραφομένου σώματος* IV. c. 1 u. 3.). Das Einzige, was Christi verklärter Leib vor dem irdischen voraus hat, ist die Leidenslosigkeit und Bedürfnißlosigkeit. Für das Mittelalter müssen wir bemerken, daß nach dem Sprachgebrauche des Damasceners die maskuline Adjektivform, z. B. *ὅλος*, in ihrer Anwendung auf Christus zur Bezeichnung der Hypostase, das Neutrum, z. B. *ὅλον*, zur Bezeichnung der Naturen dient (*τό μὲν γὰρ ὅλον φύσεώς ἐστι παραστατικὸν, τὸ καὶ ὅλος ὑποστάσεως* (lib. III. c. 7.).

Das Mittelalter ist nicht über Augustin und Johannes von Damaskus hinausgekommen. Wie groß diese Abhängigkeit gewesen ist, zeigt uns sogleich Hugo von St. Victor, der in seiner Schrift über die Sakramente (lib. II. pars I. cap. 13.) in einem eigenen Abschnitte die These ausführt: quod Christus secundum humanitatem in coelo est, secundum divinitatem ubique. Erinnert schon die Fassung dieser Ueberschrift an Augustin, so ist auch der Inhalt des ganzen Abschnittes nur ein Excerpt aus dem 187. Briefe desselben an den Dardanus, den man gewöhnlich auch liber de praesentia Dei nannte. Die Frage ist für Hugo noch eine rein christologische ohne alle Beziehung zum Abendmahl.

Im 12. Jahrhundert wurde das Werk des Johannes von Damaskus de orthodoxa fide durch eine Uebersetzung im Abendlande bekannt und von Peter dem Lombarden an vielfach benutzt. Die Frage nach der Allgegenwart Christi wird von der Scholastik meist bei der Besprechung des Triduums der Grabesruhe erörtert. Gestützt auf Pseudoaugustin (contr. Felician. de unitate Trinit. cap. 14.) stellt der Lombarde (lib. III. dist. XXII. Lit. C.) die These auf: Christus eodem tempore totus erat in sepulchro, totus in inferno, totus ubique, sicut et modo totus est, ubicunque est; fügt aber dann (nach dem Sprachgebrauche: totum ad naturam refertur, totus ad hypostasin) hinzu: sed non totum. Nec in sepulchro, nec in inferno totum erat, etsi totus, sicut Christus totus est Deus, totus homo, sed non totum, quia non solum est Deus vel homo, sed Deus et homo. Er schreitet sogar in seiner Consequenz bis zu den Sätzen fort: non, ubicunque erat, homo erat, nec modo, ubicunque est, homo est: quia ubique est secundum deitatem nec ubique homo, quia non ubique homini unitus, sed ubicunque est secundum hominem, ibi homo est (Lit. B.). Auch Thomas von Aquino geht (Summ. Theol. P. III. qu. 52. art. 3.) von der Unterscheidung des Damasceners zwischen totum und totus aus und bemerkt: „Obgleich im Tode die Seele Christi vom Leibe getrennt war, war doch keines von beiden getrennt von der Person des Sohnes Gottes, und deshalb muß man sagen, daß während des Triduums seines Todes der ganze (totus) Christus im Grabe war, weil daselbst die ganze Person vermöge (ratione) des ihr geeinten Leibes war, und

ebenso war er ganz in der Hölle, weil die ganze Person Christi dort vermöge der ihr geeinigten Seele war; auch war der ganze Christus dort vermöge der göttlichen Natur." Wie sehr in solchen Sätzen die Person Christi mit der Hypostase des Logos zusammenfiel, sieht man aus der weiteren Bemerkung: quod persona Christi est tota in quolibet loco sed non totaliter (d. h. zugleich mit der assumirten Menschheit), quia nullo loco circumscribitur, sed nec omnia loca simul accepta ejus immensitatem comprehendere possunt, quinimmo ipse sua immensitate omnia comprehendit (ad 3m), denn während in diesen Sätzen die Person des Gottmenschen Subjekt ist, sind alle Aussagen von der Gottheit allein abstrahirt, diese allein, wie sie als zweite Person der Trinität Mensch geworden, ist im Grunde die Person Christi, die Menschheit verhält sich zu ihr nur wie das inhärirende Accidens zur Substanz.

Aus dieser Darstellung ergeben sich folgende Sätze: 1) das personbildende Princip des Gottmenschen, die Gottheit des Sohnes ist unbegränzt und darum allgegenwärtig (semper tota ubique est); 2) die an sich unpersönliche, nur in ihr subsistirende und durch sie personificirte Menschheit Christi, d. h. seine Seele und sein Leib, sind begränzt und darum im Stande der Erhöhung räumlich umschrieben in dem örtlich gedachten Himmel; 3) die Gottheit läßt von der Menschheit nicht, die in ihr allein ihr personbildendes Princip hat, durch sie sustentirt wird: wo darum die Menschheit, der Leib oder die Seele, ist, da muß auch Christus oder die Gottheit seyn, und zwar muß sie ganz (tota) daselbst seyn, weil es zum Wesen Gottes gehört, ganz nicht bloß im Ganzen der Welt, sondern auch ganz in jedem Theile zu seyn; 4) aber umgekehrt kann man nicht sagen, daß auch die Menschheit Christi überall sey, wo die Gottheit ist. Gabriel Biel sagt (expos. can. miss. lect. 42. O.) daher: divina natura unita est corpori Christi, nec ipsum unquam dereliquit; dagegen gibt Occam (in Sent. lib. IV. qu. IV. N.) die Kehrseite in folgender positiver Fassung: potest natura divina et Verbum esse et est alicubi, ubi non est natura assumpta, und gründete darauf die für ihn wichtige ontologische These: quod substantia habens accidens sit alicubi, ubi non est suum accidens. Daraus ergibt sich, welche Propositionen die Scholastik zu rechtfertigen vermochte und welche nicht. Der Satz ille homo est ubique ist nach Biel wahr, d. h. er enthält nur die Aussage: ille homo i. e. illa persona, quae est homo, est ubique, mit ihm ist mithin nur die Allgegenwart der Person Christi, die wesentlich nur die zweite Person der Trinität ist, nicht aber der assumirten Natur ausgesprochen; umgekehrt ist der Satz ille, scilicet persona Christi, est homo ubique falsch, denn er enthält die Aussage: persona haec ubique habet humanitatem sibi conjunctam (in Sent. lib. III. dist. 22 H.), und damit wäre der unrichtige Gedanke einer mit der Gottheit allenthalben präsenten Menschheit ausgesprochen. Es leuchtet übrigens ein, daß nach der katholischen Christologie die beiden Naturen in Christo unter einander kein unmittelbares Verhältniß haben, sie treffen nur in der Person zusammen, haben nur durch sie Gemeinschaft: zum Begriffe der hypostatischen Einigung gehört ja so wenig eine unmittelbare Gemeinschaft der geeinigten Elemente, daß sogar Leib und Seele Christi, während der eine im Grab und die andere in dem Hades sind, unbeschadet dieser Distanz dennoch als hypostatisch geeinigt angesehen werden.

Auf das Abendmahl angewandt, würde diese Christologie folgerichtig auf die augustinische Ansicht zurückgeführt haben, nach welcher der Leib Christi, weil räumlich im Himmel existirend, substantiell im Sakramente nicht gegenwärtig seyn kann. Allein das Dazwischentreten der Transsubstantiationshypothese nöthigte zu einer künstlichen Exception. Zwar in der Form, in welcher sie Radbert aufstellte, zog sie noch nicht diese Nöthigung nach sich, da nach diesem der eucharistische Leib durch ein Wunder aus dem Brode geschaffen und nur vermöge seiner gleichartigen Substanz mit dem von der Jungfrau geborenen identisch ist*).

*) Wie schwer fällt es noch dem Lanfranc, die Identität des eucharistischen und des geschichtlichen Leibes festzuhalten, wenn er, um den symbolischen Karakter des Abendmahles neben der

Erst später wurde die Transsubstantiationslehre näher dahin bestimmt, daß an der Stelle der Brodsubstanz, welche zu seyn aufhört, der im Himmel existirende Leib Christi unräumlich präsent wird, ohne jedoch seinen Ort im Himmel zu verlassen. Da dieser Vorgang ohne allen Zusammenhang mit der Christologie als wunderbare Wirkung der Consekration, das Wunder aber nach seinem innersten Wesen als etwas Irrationales gefaßt wurde, so lag es außer dem Gesichtskreise der Scholastik, die Möglichkeit dieses gleichzeitigen Präsentwerdens an verschiedenen Orten aus irgend einer specifischen Qualität des verklärten Leibes dialektisch zu erweisen. So ergibt sich ein dreifacher Unterschied: 1) Christi Gottheit, beziehungsweise seine Person, ist überall ganz gegenwärtig, 2) seine Menschheit und folglich sein erhöhter Leib ist räumlich im Himmel an einem bestimmten Orte, 3) derselbe Leib, wie er im Sakramente empfangen wird, ist an den verschiedenen Orten, wo das Sakrament gefeiert wird, unräumlich gegenwärtig. Ubiquität kommt somit nur der Gottheit oder der Person Christi zu; Unipräsenz seinem erhöhten Leibe im Himmel; Multipräsenz dagegen seinem Leibe im Sakramente.

Auch der Lombarde hat keine Ubiquität des Leibes Christi gelehrt, wie Ebrard aus lib. IV. dist. 10 lit. B. folgert. Wenn Augustin in seinen Traktaten zum Evangelium Johannis sagt: Donec saeculum finietur, sursum est Dominus, sed tamen etiam hic nobiscum est Veritas Dominus, so interpretirt dieß der Lombarde im Sinne einer ganz anderen Zeit und ihrer Anschauungsweise so: Intelligendum est corpus Christi esse in uno loco, scilicet visibiliter in forma humana, veritas tamen ejus i. e. divinitas ubique est, veritas etiam ejus, i. e. verum corpus in omni altari est, ubicunque celebrandum est. Er behauptet also die Unipräsenz des erhöhten Leibes, die Multipräsenz des sakramentlichen Leibes, die Omnipräsenz der Gottheit. Wenn er die beiden letzteren die veritas des ersteren nennt, so scheint er mit diesem unklaren Ausdruck nur sagen zu wollen, das, was dem Leibe Christi für uns seine Bedeutung gibt, nämlich die ihm einwohnende Gottheit und die von ihm ausströmende nährende Lebenskraft sey uns trotz seiner Abwesenheit nicht entzogen, jene sey uns vermöge ihrer Allgegenwart überhaupt nahe, diese werde uns durch den sakramentlichen Leib vermittelt. Wenn er den letzteren mit Lanfranc invisibile, intelligibile und spirituale nennt, so will er damit Eigenschaften ausdrücken, die ihm nicht vermöge seiner Verbindung mit der Gottheit zukommen, sondern vermöge seiner sakramentlichen Verhüllung, kraft deren er nicht mit Augen gesehen, sondern nur im Glauben erkannt und wahrgenommen werden kann. Wenn demnach Ebrard (Abendmahl I, 493) behauptet, der Lombarde lasse den Leib Christi an beiden Naturen Theil nehmen und seiner göttlichen Natur nach allgegenwärtig seyn, und wenn Dieckhoff (Abendmahl S. 136) meint, der unsichtbare, intelligibele, geistliche Leib sey der Leib Christi nach der Gottheit, so ist einfach darauf zu erwiedern, daß diese Gedanken dem Lombarden völlig fremd sind und auf einem gründlichen Mißverständniß beruhen.

Die Behauptung der Identität des erhöhten und des eucharistischen Leibes ist übrigens dialektisch nie durchgeführt worden. Denn obgleich man den erhöhten Leib als verklärt ansah, so wurden ihm als solchem doch nur die vier Eigenschaften der impas-

---

Transsubstantiationslehre zu wahren, zu der Ausflucht greifen muß, der sakramentliche Leib (den doch die Scholastik sonst als res sacramenti behandelte), das unsichtbare, intelligible, geistliche Fleisch und Blut, bedeute den sichtbaren, betastbaren, mit der Gnade aller Tugenden und der göttlichen Majestät erfüllten sichtbaren Leib Christi: Sacramentum corporis Christi, quantum ad id spectat, quod in cruce immolatus est ipse Dominus Christus, caro ejus est quam forma panis opertam in Sacramento accipimus, et sanguis ejus, quem sub vini specie ac sapore potamus. Caro videlicet carnis et sanguis Sacramentum est sanguinis. Carne et sanguine utroque invisibili intelligibili, spirituali significatur redemptoris corpus visibile, palpabile, manifeste plenum gratia omnium virtutum et divina majestate. De corp. et sang. Dom. c. 14. Lanfranc hat bei diesen Worten freilich die Messe als Opfer im Sinne, insofern sie bildliche Darstellung des geschichtlichen Opfers ist; aber wie kann von einer Identität des sakramentlichen und des geschichtlichen Leibes noch ferner die Rede seyn, wenn jener das Bild von diesem ist?

sibilitas (mit der immortalitas), der subtilitas, agilitas und claritas beigelegt, im Uebrigen dachte man ihn mit Knochen, Nerven, Muskeln u. s. w., ganz als natürlichen Leib und folglich auch der lokalen Beschränkung so unterworfen, daß jeder Theil desselben nur einem bestimmten von ihm erfüllten Raumtheil im Himmel entspricht und daß er zu jeder Zeit immer nur einen Ort einnehmen kann (esse circumscriptive). Umgekehrt stellte man die Existenzweise des sakramentlichen Leibes in der Hostie so vor, wie die Seele im Leibe oder ein Engel an einem bestimmten Orte gegenwärtig ist, nämlich nicht bloß in der ganzen Hostie, sondern in jedem Theile derselben ganz präsent (was man seit Occam esse diffinitive nannte). Freilich war damit die Ansicht des Thomas und des Duns Scotus unvereinbar, daß er trotz dieser specifisch-sakramentlichen Existenzweise auch im Sakramente als quantum existire, und es ist ein durchaus folgerichtiger Fortschritt des Nominalismus, wenn er aus der Prämisse des esse diffinitive des eucharistischen Leibes den Schluß zog, daß der Leib Christi im Sakramente nur als non quantum ohne Extension, folglich nur als mathematischer Punkt präsent sey. Aus der allgemeinen Annahme, daß der sakramentliche Leib in jedem Theile der Hostie gleichzeitig ganz existire, ohne doch darum seine numerische Einheit zu verlieren, wurde nun weiter die Thatsache seiner gleichzeitigen Existenz an verschiedenen Altären, also seine Multipräsenz, dialektisch erwiesen. Ist aber der Leib Christi vermöge eines Wunders thatsächlich an vielen Orten zu gleicher Zeit gegenwärtig, was die römische Kirche ihr Cultusbedürfniß anzunehmen nöthigt, so sieht man nicht wohl ein, warum er nicht vermöge desselben Wunders überall gegenwärtig seyn kann. Occam hat dieß in der That als Möglichkeit angenommen. Ist auch seine ganze Entwickelung, über welche der Artikel „Transsubstantiation" nachzusehen ist, ein Gewebe von Widersprüchen, so macht sie doch begreiflich, wie Luther überhaupt auf den Gedanken an die Ubiquität des Leibes Christi kam, und was ihn namentlich zu der Behauptung veranlaßte, derselbe sey allen Creaturen und alle Creaturen ihm durchläufig. Die christologische Begründung und die weitere dialektische Fortbildung gehört Luther ausschließlich an.

Luther. Die Ueberzeugung von der realen Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahle hat Luther aus der mittelalterlichen Kirche mit herübergenommen. Zwar bekennt er in seinem Briefe an die Christen zu Straßburg vom 15. Dezember 1524, daß er fünf Jahre früher (also um 1519) harte Kämpfe über diesen Punkt gehabt, und wenn ihm damals Jemand hätte berichten mögen, daß im Sakramente nichts als Brod und Wein wäre, der hätte ihm einen großen Dienst gethan; allein seine unerschütterliche Treue gegen den Buchstaben des Schriftwortes gab ihm den Muth, alle diese Zweifel niederzuschlagen: „ich bin gefangen, kann nicht heraus, der Text ist mir zu gewaltig da und will sich mit Worten nit lassen aus dem Sinn reißen" (s. de Wette, Luther's Briefe II, 577). Allerdings war in den beiden ersten Perioden seines Sakramentsbegriffes, in welchen ihm das Sakrament erst Zeichen einer geistlichen Sache, deren Realität der Glaube vermittelt, dann Siegel einer göttlichen Verheißung, den Glauben zu stärken, war, der Gedanke einer realen Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahle nicht mit Nothwendigkeit gefordert: er hat sie damals mit seiner Vorstellung vom Wesen des Sakraments so verbunden, daß ihm das Zeichen, später das Siegel nicht bloß aus Brod und Wein, sondern zugleich aus dem Leib und dem Blut Christi bestand. Es ist beachtenswerth, daß seine Zweifel gerade in den Zeitpunkt fallen, welcher den Uebergang aus der ersten in die zweite Periode bezeichnet. Die Zeit des Schwankens war jedoch für ihn nur von kurzer Dauer. Schon im Jahre 1520 sagt er von den Pikarden, „weil sie nicht glauben, daß Christus Fleisch und Blut wahrhaftig da seien": „diese Böhmen halt ich für Ketzer, Gott erbarme sich über sie" (E. A. 27,74). Die reale Gegenwart im Sakrament stützte sich ihm anfangs noch auf die Transsubstantiationshypothese; noch im Jahre 1519 spricht er unbefangen von der „Verwandlung" des Brodes in Christi wahrhaftigen natürlichen Leichnam und des Weines in sein wahrhaftig natürlich Blut" (E. A. 27, 37); aber bereits im Jahre 1520 nennt

er die Transsubstantiationslehre das zweite Gefängniß, worin die römische Kirche die Gewissen festgehalten hat; obgleich er sie dem freien Ermessen jedes Einzelnen anheimgestellt wissen will, bekämpft er sie doch für seine Person sehr energisch.

Seine Gründe sind keineswegs neu. Schon im Mittelalter war neben der Transsubstantiationslehre eine andere Vorstellung hergelaufen, die zwar von der Kirche verworfen worden war, aber in der Wissenschaft stets eine gewisse Anerkennung gefunden hatte, die Vorstellung, daß durch die Consekration Brod und Wein nicht aufhörten, sondern daß mit ihrer fortdauernden Substanz sich eine neu hinzutretende, die Substanz des Leibes und Blutes Christi, verbinde und in demselben Raume coexistire (Consubstantiation); da man sich dafür auf den analogen Vorgang der Inkarnation bezog, durch welchen die menschliche Natur nicht vernichtet, sondern nur von dem Logos in die Einheit seiner Person assumirt worden sey, so erscheint die Consubstantiationslehre des Mittelalters meist in der Form der Impanationstheorie, d. h. mit der näheren Bestimmung, daß der ganze Christus sich im Sakramente die Elemente zur Einheit des Subjektes oder des Suppositums assumire. Diese Theorie schien noch überdieß einen wesentlichen Vortheil in der einfachsten und natürlichsten Erklärung der Einsetzungsworte zu bieten. Da es nämlich in der Scholastik als stehender Grundsatz galt, daß zwei in einem Suppositum*) geeinigten Dinge von einander prädicirt werden können (Scholastici regulam habent, sagt Chemnitz de duabus naturis in Chr. S. 72, quaecunque in uno supposito uniuntur, illa de se invicem praedicari posse), so konnte man vom Standpunkte der Consubstantiationslehre aus eben so gut sagen: dieses Brod ist der Leib Christ, als vom Standpunkte der kirchlichen Christologie aus: Gott ist Mensch und dieser Mensch ist Gott: denn wie die letztere Aussage eigentlich nur die Prädicirung der Gottheit oder der Menschheit von der beide in sich vereinigenden Person ist, so ist auch jene Aussage nur die Prädicirung des Leibes von dem aus Brod und Leib bestehenden sakramentlichen Suppositum, und zwar wird in beiden Fällen ein Theil des Ganzen als Prädikat auf das nach dem anderen Theile benannte Ganze bezogen. Wicliffe hatte die Anwendung dieser Art von praedicatio identica auf das Abendmahl nachdrücklich bestritten, weil dieselbe zu ihrer Consequenz habe, daß, was dem Brode widerführe, auch von dem Leibe Christi ausgesagt werden müsse, nämlich daß er gebrochen, mit den Zähnen zerbissen und verdaut werde; er hatte ihr darum die praedicatio habitudinalis entgegengestellt, nach welcher der Satz: das Brod ist der Leib Christi, nichts anderes besagt als: das Brod im Sakramente stellt den Leib dar; für diese rein bildliche Beziehung des Zeichens zur Sache, welche die Reformirten später analogia sacramentalis nannten, wählte er den scholastischen Terminus habitudo (sc. panis ad corpus Christi). Vergl. dialogus IV, 7. 8. Trotz dieser Einwendungen gegen die Consubstantiationslehre und die von ihr versuchte Durchführung der praedicatio identica haben Occam, Peter von Ailly und Gabriel Biel dieselbe unumwunden nicht bloß als dialektisch möglich, sondern als die mit den geringsten Schwierigkeiten verbundene betrachtet; sie würden ihr unbedenklich den Vorzug gegeben haben, wenn nicht die Transsubstantiationslehre durch die Kirche dogmatisch diffinirt gewesen wäre.

Für Luther hatte diese Entscheidung der Kirche im Jahre 1520 bereits ihr Ansehen und ihre bindende Kraft verloren. Die Schriften des Cardinals von Cambray, Occam's und Gabriel Biel's, hatten ihm so bedeutendes Interesse eingeflößt, daß er sie nicht bloß über die des Thomas und Johannes Duns stellte, sondern ihre wichtigsten Sätze fast auswendig wußte. Er wandte sich daher unbedenklich der Consubstantiationstheorie zu. In seinem Büchlein von der Babylonischen Gefangenschaft der Kirche sagt

*) Ueber den Unterschied von suppositum und persona sagt Biel in Sent. lib. III. dist. I. qu. 1. Lit. B.: Quod suppositum dicit generaliter in substantia, hoc persona significat specialiter in intellectuali natura. Unde suppositum superius est ad personam, tanquam genus ad speciem. Persona est rationalis natura individua. Ueber das Verhältniß der Begriffe Consubstantion und Impanation vergl. die Anm. Bd. XVI. S. 347.

er (Walch 19, 33 ff.): „Wie es sich mit Christo verhält, also verhält es sich auch in dem Sakrament; denn es ist nicht Noth, wenn die Gottheit soll in der Menschheit leiblich wohnen, daß darum die Menschheit müsse verwandelt werden in die Gottheit, und daß die Gottheit begriffen sey unter den Accidentien der menschlichen Natur, sondern es wird wahrhaftig gesagt, daß beide Naturen vollkommen und ganz bleiben: dieser Mensch ist Gott, dieser Gott ist Mensch. Also daß in dem Sakrament der wahre Leib und das wahre Blut sey, ist nicht Noth, daß sich das Brod oder der Wein in eine andere Substanz verändere, daß also Christus unter den accidentibus enthalten sey, sondern indem beides bleibt, wird mit Wahrheit gesagt: dieses Brod ist mein Leib, der Wein ist mein Blut und umgekehrt." Man wird diese Stelle nicht so zu verstehen haben, als ob Luther die Einigung von Brod und Leib als eine persönliche gedacht habe, sondern nur nach Analogie der persönlichen Einigung der beiden Naturen dachte er sich die sakramentliche von Brod und Leib, als Beispiel benützte er jene, um diese zu erläutern und namentlich um die Transsubstantiation abzulehnen. In einer andern Stelle (S. 29) sagt er: „Siehe das Eisen und Feuer, zwei Substanzen und Wesen, werden also vermischet in einem glühenden Eisen, daß ein jeder Theil ist Eisen und Feuer; warum mag nicht vielmehr der verklärte Leib Christi in allen Theilen der Substanz des Brodes seyn." Wenn in dieser letzteren Stelle Luther sich das Verhältniß von Brod und Leib als Durchdringung der Substanzen denkt, so will er doch damit keineswegs eine Vermischung behaupten; in der ganzen Geschichte der Christologie kehrt das Bild vom Eisen und Feuer wieder, um die Innigkeit der Durchdringung der menschlichen Natur Christi durch die göttliche ohne alle Vermischung und Verwandlung (ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως) auszudrücken: nur dieß eine will er sagen, daß wie Feuer und Eisen im glühenden Eisen ein Ganzes, wie Gott und Mensch in Christo eine Person, aber nicht eine Substanz werden, so auch das Brod und der Leib; dabei ist beachtenswerth, wie er hier noch den verklärten Leib so bestimmt hervorhebt und denselben ganz in jedem Theile der Hostie denkt (das esse diffinitive Occam's). Ebenso schreibt er in der Streitschrift gegen Heinrich VIII. von England 1525: Itaque possum dicere corpus Christi sic salvo pane in sacramento esse, sicut est ignis in ferro salva ferri substantia et Deus in homine salva humanitate, utrobique mixtis substantiis, ut sua cuique operatio et natura propria maneat et tamen unum aliquod constituant, wo die mixtio auch nur die Verbindung und Durchdringung zum Ganzen, das unum aliquod aber das Ganze, das unum suppositum der Scholastik ausdrückt. Dieselbe Anschauung macht er auch im Jahre 1525 (E. A. 27, 265 wider die himmlischen Propheten) geltend: „Wie nun Eisen Feuer ist und Feuer Eisen, nach einfältiger Art der Sprache, und die zweierlei ineinander und gleich ein Ding sind, doch ein jeglich sein Wesen für sich hält, also hätten sie sich hier auch leichtlich mögen demüthigen und mit Christo und aller Welt auf einfältige, schlichte Weise der Sprache sagen vom Brod: das ist mein Leib, sintemal da so viel gesagt ist: da ist Brod und Leib ein Ding oder miteinander, wie Feuer und Eisen, und ist doch Niemand so toll, der darumb sollte sagen, daß Leib und Brod nicht zweierlei unterschiedliche Wesen seyen."

Am klarsten und umfassendsten hat Luther seine Ansicht in dem großen Bekenntnisse vom Abendmahle 1528 ausgesprochen, in dem Abschnitte, der die Ueberschrift de praedicatione identica führt (E. A. 30, 291 ff.). Luther bekämpft darin nicht bloß die Ansicht Wicliffe's, der das hoc der Einsetzungsworte ausschließlich auf das Brod bezieht und darum bestreitet, daß ein so völlig verschiedenes Ding wie Leib im eigentlichen Sinne als Prädikat von diesem ausgesagt werden könne, sondern auch die Fassung der katholischen Theologie, die unter dem hoc der Einsetzungsworte nicht das Brod, sondern allein das unter den Accidentien Begriffene versteht und von diesem Subjekt ausgesagt denkt, es sey Leib. Ihm bezeichnet das hoc, obgleich es zunächst für das Auge auf das Brod hinweist, doch nicht das Brod allein, sondern Alles, was mit

und in dem Brode zugleich gegeben wird, das sakramentliche Ganze, und von diesem wird ausgesagt, es sey Christi Leib, der ja als Bestandtheil mit dem Brode in diesem Ganzen enthalten ist und darum auch von ihm ausgesagt werden kann. Er führt diese Erklärung auf die grammatische Figur der Synekdoche zurück, denn das auf das Brod deutende Pronomen scheint nur den Theil zu vertreten, meint aber das Ganze (pars pro toto). Diese Erklärung hat man als eine Fortbildung über die frühere hinaus angesehen, sie ist es aber doch nur scheinbar, da der Satz: das Brod ist der Leib Christi, für Luther noch immer dieselbe Wahrheit hat (vgl. E. A. 30, 303 ff.), wie früher. Auch die Art, wie er die Möglichkeit dieser Synekdoche begründet, zeigt nur größere Bestimmtheit. Auch Gott und Mensch sind zwei verschiedene Naturen, aber weil sie in Christo persönlich geeinigt sind, kann man von diesem synekdochisch sagen: der da (die ganze Person) ist Gott, der ist Mensch. Auch Eisen und Feuer sind zwei unterschiedliche Naturen, aber weil sie im glühenden Eisen physisch vereinigt sind, kann man von diesem synekdochisch sagen: das ist Feuer, das ist Eisen. Da nun zwischen Brod und Leib eine analoge Einigung stattfindet, die Luther sakramentliche Einigkeit (unio sacramentalis) im Unterschiede von der persönlichen und physischen nennt, so kann man mit derselben Berechtigung sagen: das (nämlich von dem sakramentlichen Ganzen verstanden) ist Brod, das ist Leib Christi.

So klar auch diese Erklärung Luther's nach ihrer grammatischen Seite ist (namentlich hat sich Dieckhoff um die Aufhellung derselben ein unläugbares Verdienst erworben, vgl. besonders 412 seines Werks), so schwierig ist die Erörterung der Frage, wie Luther das Verhältniß von Brod und Leib im Sakramente sich gedacht, ob er es als Durchdringung der einen Substanz durch die andere, oder als bloße reale Verknüpfung beider zum Behufe der Darreichung sich vorgestellt habe. Seine Bilder sind hier meist, wie auch sonst, nicht eben treffend gewählt; denn wenn der Vergleich des Kindes in der Wiege, der hundert Gulden im Beutel, des Weines im Faß, auf ein bloß lokales Seyn der einen Substanz in der andern schließen läßt, ohne daß sich beide gegenseitig etwas angehen, so führt dagegen die noch immer festgehaltene Analogie der Incarnation und des glühenden Eisens auf eine ganz entgegengesetzte Vorstellung. Auch das kann noch nicht für entscheidend gelten, daß er das consekrirte Brod nicht mehr für schlecht Brod im Backofen, sondern „für Fleisches oder Leibes Brod" erklärt, „d. i. ein Brod, so mit dem Leibe Christi ein sakramentlich Wesen und ein Ding geworden ist," und den consekrirten Wein nicht mehr für schlechten Wein im Keller, sondern für „Blutswein, d. i. ein Wein, der mit dem Blute Christi in ein sakramentlich Wesen kommen ist," denn wenn er auch dies Verhältniß näher dahin bestimmt, daß „solch unterschiedliche Naturen so zusammen kommen in Eins wahrhaftig, ein neu einig Wesen kriegen aus solcher Zusammenfügung, nach welchem sie recht und wohl einerlei Wesen heißen, obwohl ein igliches **für sich** (außer der sakramentlichen Einigung oder auch noch in derselben?) sein sonderlich einig Wesen hat," so sagt er doch auch von dem mit Wein gefüllten Faß, es sey „nicht mehr schlecht Holz oder Faß, sondern ein Weinholz oder Weinfaß, und der mit Gold gefüllte Beutel sey nicht mehr schlecht Leder oder Beutel, sondern ein Goldleder oder Goldbeutel," obgleich beide, Wein und Holz, Gold und Leder, sich innerlich nichts angehen. Dennoch scheinen zwei Momente dafür entscheidend, daß Luther die Substanz des Brodes von der des Leibes Christi innerlich durchdrungen denkt, so wie die menschliche Natur in Christo von der göttlichen und das Eisen vom Feuer: einmal nämlich statuirt er eine Art Idiomencommunikation zwischen Leib und Brod, denn er sagt ausdrücklich 1528 und noch 1535 (de Wette IV, 572), daß „Alles, was das Brod wirket und leidet, der Leib Christi wirke und leide, daß er ausgetheilt, gessen und mit den Zähnen zubißen werde;" denn (E. A. 30, 297) „was man dem Brode thut, wird recht und wohl dem Leibe Christi zugeeignet um der sakramentlichen Einigkeit willen; also ist's recht geredt: der dies Brod angreifet, der greifet Christus Leib an" u. s. w.; ja er

nimmt das kapernaitische Glaubensbekenntniß, das Nikolaus II. dem Berengar abgedrungen, ausdrücklich in Schutz und tadelt die dasselbe mißbilligende Glosse (vgl. Transsubstantiation). Allerdings hat Luther nicht wie jene römische Synode die gleichartigen Sätze mit der Transsubstantiation, sondern mit der Theorie von der sakramentlichen Einigkeit gerechtfertigt, aber das motivirt noch nicht Dieckhoff's Behauptung (S. 73), daß Luther die Sätze selbst in einem andern Sinne verstanden habe, als in welchem sie die Glosse verwirft; zwar würde Luther nie zugegeben haben, daß der Leib Christi von Mäusen oder von Flammen verzehrt werden könne, was sich als Consequenz jenes Bekenntnisses unabweisbar ergibt; allein diese Differenz beruht doch nur darauf, daß Luther die Gegenwart des Leibes ausschließlich für den sakramentlichen Genuß, nicht aber für die Reservation der Hostie zu außersakramentlichem Zwecke statuirte. Wenn somit Luther's Billigung des Bekenntnisses uns allerdings zu der Annahme nöthigt, er habe die Substanzen im Sakrament in innigerer Durchdringung gedacht, so sehen wir uns auf dieselbe Vorstellung auch durch seine analogen Aeußerungen über das Taufwasser geführt, das er 1535 mit Gottes Namen ganz durchzuckert und so göttlich nennt, daß es reine und heilige und eitel himmlische, göttliche Menschen machen muß (vgl. Taufe XIV, 449). Allerdings ist dieß nicht die Lehre der späteren lutherischen Kirche geworden, welche durch die unio Sacramentalis die materia terrestris mit der coelestis nur für die Darreichung und den Genuß realiter verknüpft denkt, so daß die eine nicht ohne die andere gespendet und empfangen werden kann. Schließlich müssen wir noch anführen, daß die Formel in, mit und unter dem Brode nicht erst von dem späteren Lutherthum zusammengestellt, sondern schon von Luther selbst 1528 gebraucht wird (E. A. 30, 303). Der Grundgedanke, der durch diese ganze Entwicklung Luther's vom Jahre 1520 — 1535 hindurchgeht, ist demnach der: wie in Christo die Gottheit und Menschheit **persönlich** geeinigt sind und sich durchdringen, ohne Verwandlung ihrer Substanzen, so sind im Abendmahle Brod und Leib **sakramentlich** geeinigt und durchdringen sich ohne Verwandlung der Substanzen. Wie man daher von Christo sagen kann: dieser Mensch ist Gott oder dieser ist Gott, so kann man vermöge derselben Synekdoche auch sagen: das Brod ist der Leib Christi, oder das ist der Leib Christi. Wenn Dieckhoff Luther's Entwicklung durch die drei Stadien der Assumption oder Impanation, der substantiellen Einheit oder Consubstantiation und der bloßen sakramentlichen Verknüpfung von Brod und Leib durchgehen läßt, so sind dieß künstliche Distinktionen, für die in Luther's Aussprüchen kein ausreichender objektiver Grund gegeben ist.

Die reale Gegenwart des Leibes Christi hat sich also Luther so gedacht, daß Brod Brod, Leib Leib bleibt, und daß beide nicht bloß in einem Raume coexistiren, sondern sich überdieß durchdringen. Allein um so mehr drängte sich die Frage auf: wie kann der Leib Christi zugleich im Himmel und im Sakramente seyn? Das katholische Dogma beantwortet diese Frage durch die Transsubstantiationstheorie. Da Luther diese aufgegeben hatte, seine Consubstantiationslehre aber nur das Verhältniß beider Substanzen zu einander bestimmt und aus diesem Verhältnisse die Prädikation der Einsetzungsworte rechtfertigt, so mußte er auf jene Frage eine andere Antwort suchen, welche ihm zugleich einen ausreichenden Ersatz für den aufgegebenen Transsubstantiationsbegriff bot. Er suchte sie auf christologischem Gebiete und fand sie in der von ihm aufgestellten Omnipräsenz der Menschheit und des Leibes Christi, der sogenannten Ubiquitätslehre. Luther selbst hat sich jene Frage niemals vorgelegt. Erst als sie ihm die Schweizer entgegen warfen, sah er sich genöthigt, auf sie zu antworten. Vor dem Abendmahlsstreit findet sich daher auch keine Spur dieser Lehre in seinen Schriften. Am wenigsten kann für das Gegentheil die von Thomasius angeführte Stelle aus seiner Auslegung des 110 Psalms (E. A. 40, 9) aus dem Jahre 1518 zeugen: „Also sitzet und regieret Christus nach der Menschheit bis an den jüngsten Tag," denn man kann gar wohl die Erhebung der Menschheit Christi zur Theilnahme

an der Weltregierung zugeben, ohne damit die Allgegenwart derselben oder gar seines Leibes behaupten zu wollen. Auch die von Dieckhoff citirten Worte vom Jahre 1523 (28, 413): „der Leib, den du nimmst, das Wort, das du hörst, ist deß, der alle Welt in seiner Hand begreift und an allen Enden ist," beweisen nichts, da die reale Gegenwart des Leibes im Sakrament noch nicht Allgegenwart desselben ist, da Luther ferner unter der weltumfassenden Hand auch gar wohl Christi Allmacht gedacht haben kann, und über die Art, wie er an allen Enden ist, ob bloß nach seiner Gottheit oder auch nach seiner Menschheit und speciell nach seinem Leibe nichts gesagt ist. Ja, in den vorhergehenden Worten schneidet er ausdrücklich die Frage, wie Christus Seele im Sakrament sey, als eine vorwitzige ab und läßt sich daran genügen, zu wissen, „wie das Wort, das er höre, und der Leib, den er nehme, wahrhaftig seines Herrn und Gottes sey." Noch 1525 im Jahre nichts von der Allgegenwart des Leibes im Universum, er zieht sich vielmehr einfältig auf die Wahrhaftigkeit des Wortes Gottes zurück, das die Gegenwart im Sakrament verbürgt und verzichtet darauf, das Mysterium ergründen zu wollen: „Wie Christus in's Sakrament bracht werde . . . ., weiß ich nicht, das weiß ich aber wohl, daß Gottes Wort nicht lügen kann, welches da sagt, es sey Christus Leib und Blut im Sakrament" (27, 243.). Erst im Sermon wider die Schwarmgeister, 1526, treten die Grundgedanken der neuen Lehre hervor. Er beruft sich darauf, daß auch die Seele, obgleich Creatur, im ganzen Leib zugleich und sogar in der kleinen Zehe ist; „sollt denn Christus das nicht vermögen, daß er zugleich an allen Orten im Sakrament wäre?" (29, 333.). Ist damit auch nur die Multipräsenz nach dem scholastischen Begriffe des esse diffinitive mit dem bereits von Guitmund von Aversa (vgl. Transsubstantiation) beliebten Bilde ausgesprochen, so schreitet Luther doch sogleich zur Omnipräsenz fort: „nicht allein nach der Gottheit, sondern auch nach der Menschheit ist er überall gegenwärtig (337); Himmel und Erde ist sein Sack, wie das Korn den Sack füllet, also füllet er alle Dinge, und wie ein Korn Halm, Aehren und viele Körnlein trägt; item wie meine Stimme sich in so viele Ohren gibt, wie vielmehr kann sich Christus in so viel Stücklein ganz und ungetheilt austheilen" (338). Also ganz das scholastische: totus in toto et totus in qualibet parte! Diese Allgegenwart wird bereits mit dem Sitzen zur Rechten Gottes begründet, kraft dessen er „nun alle Dinge vor Augen hat, mehr, denn ich dich habe, ist uns näher, denn keine Creatur der andern." „Auch in dem gläubigen Herzen ist Christus wahrhaftig, ja er ist ganz mit Fleisch und Blut in der Gläubigen Herzen (343), nicht daß er darin sitze, als einer auf einem Stuhl sitzet, sondern wie er ist zur Rechten des Vaters (334). Dabei hebt Luther theils hervor, es sey der sakramentliche Leib kein anderer, als der von Maria geborne, der gelitten hat, gestorben und auferstanden ist (332), theils daß es der verklärte Leib ist, um den es „ein viel erleuchter Ding sey, denn um die leibliche Stimme" (334); auf den Einwand der Gegner, wie denn in der kleinen Hostie die großen Beine sollen verborgen seyn können, antwortet er: „Wenn man's also will messen [daß man nämlich das Wunderbare um seiner Unbegreiflichkeit willen bezweifelt], so mußte man kein Creatur bleiben lassen" und beruft sich auf das gleich wunderbare Seyn der Seele im Leibe (333).

Ausgebildeter erscheint uns seine Ansicht in den Schriften: „Daß diese Worte Christi, das ist mein Leib u. s. w. noch fest stehen" 1527 und im großen Bekenntniß vom Abendmahl 1528 in folgenden Momenten: 1) die Scholastik hatte aus der persönlichen Vereinigung der beiden Naturen in Christo wie Johannes von Damaskus nur gefolgert, daß die Gottheit nicht von seiner Menschheit lasse, und wo darum diese sey, müsse auch jene seyn; Luther zog aus der Prämisse, daß Gott und Mensch in Christo eine Person sey, auch den umgekehrten, von der Scholastik nicht zugegebenen Schluß, daß wo die Gottheit sey, auch die Menschheit mit ihr gegenwärtig sey, da sonst die Person zerrissen sey, deren Einheit doch Raum und Stätte nicht trennen könnten. „Wo du mir Gott hinsetzest, da mußt du mir die Menschheit mithinsetzen, sie lassen sich nicht sondern; die Menschheit ist näher vereinigt mit Gott, denn unsere Haut

mit unserem Fleisch, ja näher denn Leib und Seele; also kannst du auch nicht die Gottheit von der Menschheit abschälen und sie etwa hinsetzen, da die Menschheit nicht mit sey, denn damit würdest du die Person zertrennen" (30, 212). Solchen Ernst machte Luther mit dem *ἀδιαιρέτως* und *ἀχωρίστως* der Chalcedonensischen Väter, freilich in einem Sinne, in welchem es diese nicht gedacht hatten. 2) Da somit Gottheit und Menschheit Christi allenthalben zusammen sind und durch die Einheit der Person der Abstand zwischen Unendlichem und Endlichem thatsächlich ausgeglichen ist, so ergibt sich, daß „außer Christo schlechthin kein Gott, noch Gottheit ist" (30, 62). 3) Die Scholastik legte dem Leib Christi im Himmel das esse circumscriptive, die räumliche Begrenzung, dem sakramentlichen Leibe dagegen das esse diffinitive, das Seyn in der Hostie in schlechthin quantitätloser Existenzweise bei; diese Unterscheidung hebt Luther auf: Christus sitzet zur Rechten Gottes, „die Rechte Gottes aber ist nicht ein sonderlicher Ort, da ein Leib solle oder möge seyn, nicht ein Gaukelhimmel, wie man ihn den Kindern pflegt vorzubilden, darin ein gulden Stuhl stehe und Christus neben dem Vater sitze in einer Chorkappen und gülden Krone" (30, 56. 58.); „denn wo sie wäre an etlichem Ort, müßte sie daselbst beschlossen seyn, wie Alles, so an einem Ort ist, muß an demselbigen Ort beschlossen und abgemessen seyn, also daß es dieweil an keinem andern Ort seyn kann; die göttliche Gewalt aber ist unmeßbar, außer und über Alles (58); hat nun Christus die Weise gefunden, daß sein göttlich Wesen kann ganz und gar in allen Creaturen und in einer jeglichen besonderen seyn tiefer, innerlicher, gegenwärtiger, denn die Creatur ihr selbs ist und doch wiederum nirgends, und in keiner mag umfangen seyn, daß er wohl alle Dinge umfähet und drinnen ist, aber keins ihn umfähet und in ihm ist: sollt derselbe nicht auch eine Weise wissen, wie sein Leib an vielen Orten zugleich und ganz wäre, und doch derselbigen keines wäre, das da ist?" (S. 65.) So schreitet er über den Begriff des esse diffinitive der Scholastik fort bis zur reinen Illokalität des Seyns, die jeden Gedanken an lokales Eingeschlossenseyn ebenso bestimmt ausschließt, als die Vorstellung von räumlicher Ausbehnung, wie ihm die Schweizer meist beides mißverständlich vorrücken. 4) Daraus folgt denn, daß Christus Leib auch im Abendmahl, und zwar ebenso unräumlich, ja unsichtbar im Abendmahl sey, wie im Himmel und zur Rechten Gottes. „Die Rechte Gottes ist an allen Enden, so ist sie gewißlich auch im Brod und Wein über Tische. Wo nun die Rechte Gottes ist, da muß Christus Leib und Blut auch seyn, denn die Rechte Gottes ist nicht zu theilen in viele Stücke, sondern ein einiges, einfältiges Wesen" (65). Ja so unumstößlich folgt aus seinem Sitzen zur Rechten Gottes die Gegenwart von Christi Leib und Blut im Sakrament, daß „wenn er gleich im Abendmahle die Worte: das ist mein Leib, nie hätte gesagt, so erzwingen doch diese Worte: Christus sitzet zur Rechten Gottes, daß sein Leib und Blut da möge seyn, wie an allen andern Orten" (65). „Die sichtbarliche Weise aber, daß der Himmel nach den Augen hoch droben und das Abendmahl hienieden auf Erden ist, dürfen sie uns nicht lehren: Christus ist weder im Himmel, noch im Abendmahle sichtbarlicher Weise und wie die fleischlichen Augen etwas hier und dort zu sehn urtheilen" (201). 5) Fragt man, wozu es denn der Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahle noch bedürfe, wenn derselbe doch überall ist und folglich in jedem Brode genossen werden kann, so antwortet Luther: „Es ist ein Unterschied unter seiner Gegenwärtigkeit und deinem Greifen. Ob er gleich allenthalben da ist, läßt er sich nicht so greifen und tappen. Ein Anderes ist, wenn Gott da ist und wenn er dir da ist, dann ist er dir da, wenn er sein Wort dazu thut und bindet sich damit an und spricht: hie sollt du mich finden! Obgleich Christus Menschheit nun in allen und über allen Dingen ist nach göttlicher rechter Hand, so wirst du ihn nicht so fressen, noch saufen, als den Kohl und Suppen auf deinem Tisch, und wirst ihn nicht ertappen, ob er gleich in deinem Brode ist, es sey denn, daß er dich bescheide zu einem sonderlichen Tisch durch sein Wort und deute dir selbst das Brod durch sein Wort (*τοῦτο*),

welches er denn thut im Abendmahle und spricht: das ist mein Leib" u. s. w. (69 ff.), oder wie Luther dieß an einer andern Stelle ausdrückt: „Er hat sich in's Wort gefaßt und durch's Wort faßt er sich in's Brod" (29, 339). Obgleich also Christi Leib allenthalben ist, so ist er doch in dieser Allgegenwart, vermöge deren reiner Illokalität er an allen Orten und doch an keinem ist, weil er von keinem umschlossen, selbst dem Glauben schlechthin unerfaßbar; im Sakramente aber wird er erfaßbar, weil er durch das Wort seiner Verheißung an dieses seine Gegenwart so geknüpft hat, daß sie der Glaube, der allein das Wort zur Basis seiner Zuversicht hat, hier erfahren und inne werden kann. Es verhält sich darin mit Christi Leib, den sich Luther trotz der Behauptung seiner Wahrhaftigkeit und Natürlichkeit als vergeistigt und vergottet denkt, wie mit seiner Gottheit, die trotz ihrer Omnipräsenz von Niemanden hätte erfaßt werden können, weil ihr illokales Allenthalbenseyn ebenso gut ein Nirgendseyn ist, wenn sie sich nicht in die Menschheit Christi begeben und darin gewohnt hätte, so daß sie in ihr nun auch für den Suchenden da ist (30, 69). Wie also das illokale Seyn Gottes erst in Christi Menschheit dem Glauben erfaßbar wurde, so wird es auch der illokal existirende Leib erst im Sakramente. 6) Noch konnte man von gegnerischer Seite einwenden: Wozu denn dieser leibliche Genuß des Leibes und Blutes im Sakramente, das doch lediglich zum Trost und zur Glaubensvergewisserung der Seele gestiftet ist? zumal ja auch Luther eine leibliche Gegenwart Christi in den Herzen der Gläubigen auch ohne sakramentliche Vermittlung zugab? Er antwortet darauf: „Christus Fleisch ist voll Gottheit, und wer einen Bissen davon nähme, der nähme damit zu sich ewiges Gut, Leben, alle Seligkeit und Alles, was in dem Fleische ist (130); es ist ein unvergänglich, unsterblich, unverweslich Fleisch; ein Gottesfleisch, ein Geistfleisch ist's, es ist in Gott und Gott in ihm, darum ist's lebendig und gibt Leben Allen, die es essen, beide Leib und Seelen" (125). Mit Nachdruck beruft er sich auf die alten Lehrer, insbesondere Irenäus, „die von dem Sakramente haben auf diese Weise geredet, daß es dem Leibe auch gebe ein unsterblich Wesen, doch verborgen im Glauben und Hoffnung bis an jüngsten Tag" (118). Mit Hilarius bekennt er: „isset man ihn geistlich durch's Wort, so bleibet er geistlich in uns in der Seele, isset man ihn leiblich, so bleibet er leiblich in uns: wie man ihn isset, so bleibt er in uns und wir in ihm. Denn er wird nicht verdauet, noch verwandelt, sondern verwandelt ohne Unterlaß uns, die Seele in Gerechtigkeit, den Leib in Unsterblichkeit" (133). In dieser Rückkehr zu dem altkirchlichen Gedanken von der Fortdauer der leiblichen Gegenwart Christi in dem Empfänger des Sakraments und von der Wirksamkeit derselben auf die Unvergänglichkeit des Leibes liegt gleichfalls ein wesentlicher Differenzpunkt zwischen Luther's Anschauung und der des katholischen Dogma, das die Präsenz des Leibes Christi mit jeder wesentlichen Alterirung der Stoffe, an die sie geknüpft ist, aufhören läßt und nur die Wirkung des sakramentlichen Genusses auf die Seele, aber nicht auf den Leib festhält.

In dem großen Bekenntnisse resümirt er seine Argumente für die reale Gegenwart Christi im Abendmahle in folgenden Worten (30, 207): „Meine Gründe, darauf ich stehe in solchem Artikel, sind diese: der erst ist der Artikel unseres Glaubens: Jesus Christus ist wesentlich, natürlicher, wahrhaftiger, völliger Gott und Mensch in einer Person unzertrennet und ungetheilet; der ander, daß Gottes rechte Hand allenthalben ist; der dritte, daß Gottes Wort nicht falsch ist oder Lügen." Zu diesen drei fügt er nun, durch Zwingli's und Oekolampad's Einwürfe bedrängt, noch den vierten: „daß Gott mancherlei Weise hat und weiß etwa an einem Orte zu seyn und nicht die alleinige, da die Schwärmer von gaukeln, welche die Philosophi localem nennen." Dafür tritt er nun im Folgenden den Beweis an, indem er auf die Scholastik zurückgreift; er sagt: „die Sophisten reden hiervon recht, da sie sagen, es sind dreierlei Weise an einem Orte zu seyn: localiter oder circumscriptive, definitive, repletive, welches ich um leichteren Verstandes willen also will verdeutschen."

1) „Erstlich ist ein Ding an einem Orte circumscriptive oder localiter, begreiflich, das ist, wenn die Stätte und der Körper darin sich miteinander reimen, treffen und messen, gleich wie im Faß der Wein, da der Wein nicht mehr Raumes nimmt, noch das Faß mehr Raumes gibt, denn soviel des Weines ist. Also ein Mensch in der Luft wandelnd nicht mehr Raumes von der Luft um sich her nimmt, noch die Luft mehr gibt, denn so groß der Mensch ist. Auf diese Weise messen sich Stätte und Körper miteinander gleich ab von Stück zu Stück" (208). Diese Begriffsbestimmung ist durchaus dieselbe, welche die Scholastik für das Seyn der materiellen Dinge im Raume aufstellt und entspricht auf das Genaueste der Formel, womit sie das commensurative Verhältniß der Körper zu dem von ihrer Ausdehnung eingenommenen Raume ausdrückt: totum in toto et pars in parte (vgl. Transsubstantiation). Wenn Luther weiter sagt (216): „diese Weise hatte Christi Leib, wie er auf Erden ging, da er Raum nahm und gab nach seiner Größe; solche Weise kann er noch brauchen, wenn er will, wie er nach seiner Auferstehung that und am jüngsten Tage brauchen wird," so stimmt auch dieß mit der Scholastik vollständig überein, dagegen bricht er mit dieser in der weiteren Bestimmung: „auf solche Weise ist er nicht in Gott oder bei dem Vater, noch im Himmel, denn Gott ist nicht ein leiblicher Raum oder Stätte."

2) „Zum Andern ist ein Ding an einem Orte definitive, unbegreiflich, wenn das Ding sich nicht abmisset nach dem Raum des Orts, da es ist, sondern kann etwa viel Raum oder wenig Raums einnehmen" (208); wenn Luther diesen modus essendi (216) wieder als „die unbegreifliche Weise" definirt, „da der Körper keinen Raum nimmt, noch gibt, sondern durch alle Creatur fährt," so sieht man leicht, daß diese positiven Bestimmungen einander widersprechen, da die erste auf ein condensirtes, räumliches (circumskriptives) Seyn, die zweite dagegen auf völlig quantitätloses Seyn, wenn auch immer an einem bestimmten Orte, hinweist. Die letztere drückt offenbar den Luther vorschwebenden Gedanken treffender und richtiger aus. Daß sie aus der Scholastik und zwar von ihrem Begriffe des esse diffinitive entlehnt ist, nach welchem ein Ding so in einem bestimmten Raume seyn kann, daß es ganz im Ganzen und ganz in jedem Theile desselben ist, zeigen die gleichen Beispiele, womit Luther diese Seynsweise erläutert: „also sind die Engel und Geister an Stätten oder Oertern" (208); früher hatte er bereits das Seyn der ganzen Seele in jedem Gliede des Leibes dafür angeführt; wenn er dann weiter exemplificirt: „so fähret mein Gesicht durch Luft, Licht oder Wasser, so fähret ein Klang oder Ton durch Luft und Wasser oder Brett und Wand und nimmt und gibt nicht Raum" (216); so sehen wir uns damit wieder an Occam erinnert, der von dem Dinge, welches er sich als diffinitive existens, d. h. als mathematischen Punkt ohne Dimension und Extension, vorstellt, ausdrücklich aussagt, daß es als untheilbar, ohne Resistenz zu leisten und zu finden, andere Körper durchlaufen und von ihnen durchlaufen werden könne. Auf denselben scholastischen Ursprung der Vorstellung sehen wir uns zurückgeführt durch die Anwendung, welche Luther von diesem Begriffe auf den Leib Christi macht: „Solcher Weise hat er gebraucht, da er aus verschlossenem (?) Grabe fuhr und durch verschlossene Thür kam (?) und im Brod und Wein im Abendmahl und, wie man glaubt, da er von seiner Mutter geboren ward (216), denn gerade auf diese Momente seines Lebens und auf seine Gegenwart in der Eucharistie beschränkt die Scholastik das esse diffinitive des Leibes Christi.

3) „Zum Dritten ist ein Ding an Oertern repletive übernatürlich, d. i. wenn etwas zugleich ganz und gar an allen Oertern ist und alle Oerter füllet und doch an keinem Orte abgemessen und begriffen wird nach dem Raume des Ortes, da es ist. Diese Weise wird Gott allein zugeeignet, wie er sagt im Propheten Jeremia 23, 23: Ich bin ein Gott von nahe und nicht (?) von ferne, denn Himmel und Erde fülle ich. Diese Weise ist über alles Maaß, über unsere Vernunft unbegreiflich und muß allein mit dem Glauben im Wort behalten werden" (209). Esse repletive sagte die Scholastik nur von Gott aus; sie bezeichnete damit seine

schlechthin raumfreie Allgegenwart, kraft deren er in und bei allen Creaturen ganz ist, ohne doch von ihnen eingeschlossen zu werden. Auf den Leib Christi hat sie diesen Begriff nicht anzuwenden gewagt; nur die hypothetische Möglichkeit seines Allgegenwärtigseyns hat Occam als Paradoxon behauptet: Luther erst hat mit seiner alle Bedenken rücksichtslos überschreitenden Kühnheit diese Eigenschaft Gottes, die ihm nur als absolutem Geist zukommt, auf den Leib Christi übertragen: er hat sie gefolgert aus der persönlichen Einigung der beiden Naturen, durch welche in Christo nicht nur Gott Mensch, sondern ebenso sehr auch der Mensch Gott geworden sey. „Christi Leib", sagt er darum (216 f.), **hat** zum Dritten die göttliche, himmlische Weise, da er mit Gott eine Person ist, nach welcher freilich alle Creaturen ihm gar viel durchläuftiger und gegenwärtiger seyn müssen, denn sie sind nach der andern Weise; denn so er nach der andern Weise" [dem esse diffinitive] „kann also seyn in und bei den Creaturen, daß sie ihn nicht fühlen, rühren, messen, noch begreifen" [also in der quantitätlosen incommensurativen Existenzweise der immateriellen Dinge], „wie viel mehr wird er nach dieser hohen und dritten Weise in allen Creaturen wunderlicher seyn, daß sie ihn nicht messen, noch begreifen, sondern vielmehr, daß er sie für sich hat gegenwärtig, misset und begreifet, denn du mußt dies Wesen Christi, so er mit Gott eine Person ist, gar weit, weit außer den Creaturen setzen, so weit als Gott draußen ist, wiederum so tief und nahe in alle Creaturen setzen, als Gott drinnen ist, denn er ist eine unzertrennte Person mit Gott. Wo Gott ist, da muß er auch seyn, oder unser Glaube ist falsch" *).

Tritt uns schon in dieser Entwicklung, obgleich sie von den scholastischen Bestimmungen der verschiedenen Existenzweisen ausgeht und diese voraussetzt, doch manches Eigenthümliche in Luther's Gedankenbildung entgegen, so muß er uns völlig originell in der Relation erscheinen, in welche er diese Begriffe in ihrer Anwendung auf die Person Christi zu einander stellte. Der Scholastik war das esse circumscriptive offenbar diejenige Seynsweise, welche dem Leibe seinem Begriffe nach und darum auch dem Leibe Christi ordentlicherweise zukommt, und sie steht nicht an, ihm diese Seynsweise ebensowohl im Himmel als auf Erden, im verklärten wie im natürlichen Zustande beizulegen: das esse diffinitive sieht sie nur als vorübergehende Exception von dieser Regel in seinem historischen Leben an und als außerordentliche, nur durch einen absoluten Allmachtsakt bedingte Weise seiner realen Gegenwart im Sakrament; das esse repletive desselben ist ein bloßes dialektisches Spiel des Scharfsinns, eine Paradoxie, in der sich

---

*) Gabriel Biel in Sent. lib. I. dist. 38. quaest. unic. art. 2. concl. 4.: Deus est in omni loco repletive, non localiter, non diffinitive. Hier finden wir also diese drei Begriffe zusammengestellt, wie bei Luther; daß diesem diese Stelle bei obiger Entwicklung vor Augen schwebte, zeigt auch deutlich die Erklärung, welche Biel über diese Begriffe vorher (Art. 1. Nota 3. Lit. C.) vorausschickt: Supponitur ex textu, quod aliquid tripliciter contingit esse in loco, scilicet commensurative sive circumscriptive, cujus scilicet partes commensurantur partibus loci, quomodo corpus quantitative est in loco; secundo modo terminative sive diffinitive, quod scilicet est realiter, ubi est locus, non natum simul esse alibi indifferenter, sive quod sic certo loco terminatur, quod existens in illo, non est simul aptum natum esse in alio loco distanti ab illo. Dicitur notanter: aptum natum, quod etsi corpus vel spiritus per potentiam Dei possit replicari in diversis locis, ut corpus Christi in sacramento (und doch haben die nominalistische Scholastik und Luther gerade die Art der sakramentlichen Gegenwart dieses Leibes unter den Begriff des esse diffinitive gestellt), hoc tamen non est secundum aptitudinem in natura, quia potentia supernaturalis non confert aptitudinem in natura. Hoc modo spiritus angelici et animae rationales sunt in loco. Et iste modus est superior ad primum. Tertio modo repletive: quod scilicet, licet realiter sit in certo loco per instantiam, non tamen terminatur illo loco, quin simul sit in omni alio loco, etiam secundum propriam naturam (daraus ersieht man, warum die Scholastik das esse repletive dem Leibe Christi unbedingt absprechen mußte). Quod altero primorum duorum modorum est in loco dicitur locale, et secundum locum mutabile, sed non quod est in loco tertio modo. Diese wichtige, für Luther's Lehre so erläuternde Stelle hat man bis jetzt nicht beachtet.

Occam gefallen, mit der er aber niemals Ernst gemacht hat. Ganz anders stellt sich das Verhältniß dieser Begriffe bei Luther: weil Christi Menschheit mit seiner Gottheit eine unzertrennte Person ist, darum kommt ihr auch das esse repletive, die göttliche und himmlische Existenzweise, nicht bloß nach seiner Gottheit, sondern auch nach seiner Menschheit und nach seinem Leibe zu: für ihn als den Gottmenschen ist sie die ursprüngliche, die seinem Begriffe allein vollkommen entsprechende, die specifische; von dieser Weise sagt darum Luther einfach, daß sein Leib sie habe; von dem esse circumscriptive nur, daß er es vorübergehend hatte, als er auf Erden ging, und jetzt noch gebrauchen kann, von dem esse diffinitive, daß er es in gewissen Fällen gebrauche.

Versuchen wir es zunächst, uns das Verhältniß zwischen dem esse repletive und dem esse diffinitive klar zu machen; auf den ersten Blick scheint zwischen beiden kein anderer Unterschied zu bestehen, da ja beides Ausdruck für illokales Seyn ist, als daß jenes, wie Luther selbst andeutet, als die graduelle Steigerung, als die Vollendung von diesem zu denken wäre. Seine Ansicht ist dennoch eine andere: der Unterschied zwischen beiden beruht auf folgenden Momenten. Das esse repletive kommt Gott allein zu, für das esse definitive wird das Seyn des Engels am Orte als Beispiel aufgeführt. Jenes ist daher jene absolute Allgegenwart, kraft deren Gott, wie Luther sagt, allenthalben und doch nirgends ist, das ganze All erfüllt und umfaßt und doch nirgends vom Raume eingeschlossen wird. An ihr nimmt Christi Menschheit und folglich auch sein Leib vermöge der persönlichen Einigung Theil. Von den Engeln dagegen nahm die Scholastik an, daß sie nicht überall seyen, sondern an einem Orte gegenwärtig sind, aber ohne räumlich von ihm eingeschlossen zu seyn oder ihn commensurativ zu erfüllen, weil es einer immateriellen Natur vielmehr zukomme, das Materielle in sich zusammenzufassen (continere). So ist nach Luther Christi Leib im Sakrament: an einem bestimmten Ort und doch ohne commensurative Quantität. Während er also repletive in absoluter Allgegenwart Himmel und Erde erfüllt und keine Beziehung zum einzelnen Orte hat, gewinnt er definitive diese bestimmte Gegenwart am Orte der Abendmahlsfeier und des Brodes, ohne doch lokaliter von ihm eingeschlossen zu werden, denn er hat sich durch sein Wort und seine Verheißung, die nicht trügen kann, dahin verbunden. Daraus folgt ein Anderes: repletive, in der göttlichen Seynsweise, in welcher er das All durchdringt und erfüllt, überall ganz und doch nirgends, nahe und fern ist, bleibt er uns unerreichbar, unfaßbar; so wenig er in dieser Weise eine Beziehung zum einzelnen Orte hat, so wenig zu uns, er ist nur an sich da, aber nicht für uns; definitive ist er aber im Sakramente auch für uns da: wohin er sich mit seinem Worte verbunden hat, da läßt er sich auch finden, greifen, erfassen. Beide Seynsweisen aber sind nicht succedirende, sondern simultane Coexistenzformen: in demselben Momente, wo er an allen Enden des Universums repletive gegenwärtig ist, schenkt er uns seine schlechthin gewisse Gegenwart im Abendmahle und gleichzeitig an allen Orten, wo das Abendmahl gefeiert wird. Eben diese absolute, unzweifelhafte Gewißheit, welche seine sakramentliche Gegenwart durch das Wort seiner Zusage erhält, scheint ein weiteres Merkmal zu seyn, welches Luther vor Allem mit dem Begriffe esse definitive (die spätere Scholastik sagte diffinitive) verbindet, wie denn auch Zwingli Luther's Meinung ganz richtig trifft, wenn er in seine Entgegnung auf dessen „Bekenntniß" (bei Walch XX, 1680. §. 297) sagt: esse definitive heiße „endsam, gewiß an einem Orte seyn"*).

---

*) Daraus ergibt sich denn, daß das esse definitive allerdings mit dem esse circumscriptive unter den Begriff des lokalen Gegenwärtigseyns fällt, wie es auch Biel gefaßt hat, aber ohne commensuratives Verhalten zu dem Ort, ohne daß die einzelnen Theile der definitive gegenwärtigen Substanz sich mit den einzelnen Theilen des räumlichen Ortes messen, sie erfüllen oder von ihnen eingeschlossen sind, vielmehr umfaßt und umschließt das definitive Gegenwärtige den Ort, so wie man annahm, daß der Engel seinen Ort oder die Seele ihren Leib umfasse. Esse definitive ist daher lokales Seyn ohne lokale Inclusion und Commensuration.

Wenn das esse definitive dem Leibe Christi im Sakramente nur vermöge der Wahrhaftigkeit des göttlichen Wortes zukommt, so eignet ihm dagegen das esse repletive vermöge der unio personalis; da diese aber nicht erst mit der Himmelfahrt, sondern bereits mit der Inkarnation im Mutterschooße der Jungfrau stattfand, so ergibt sich, daß die göttliche Seynsweise, kraft deren er allenthalben Alles erfüllt und doch über Alles unendlich erhaben ist, ihm von seiner Menschwerdung an zukommt und während seines irdischen Lebens gleichzeitig neben seinem räumlich umschriebenen Seyn, seiner lokalen Gegenwart herlief. Luther hat diese Consequenz in der That nicht gescheut. Er sagt 1527: „Christus spricht Joh. 3, 3: Niemand fährt gen Himmel, denn der herabgefahren ist, des Menschen Sohn, der im Himmel ist, damit er ja zeigt, daß sein Leib zugleich im Himmel und auf Erden, ja schon bereit an allen Enden ist, denn er ist durch seine Verklärung nicht ein ander Person worden, sondern wie vorhin, so auch hernach allenthalben gegenwärtig" (E. A. 30, 67). Das esse circumscriptive hat Christi Leib somit gleichzeitig mit dem esse repletive, ja er konnte sogar in demselben Augenblicke noch das esse definitive neben diesen beiden in Gebrauch nehmen und ausüben. Das hat er unzweifelhaft im letzten Abendmahle gethan. Luther schreibt 1528: „Kann Christus Leib über Tisch sitzen und dennoch im Brod seyn, so kann er auch im Himmel und wo er will seyn und dennoch im Brod seyn; es ist kein Unterschied fern oder nah bei dem Tische seyn, dazu daß er zugleich im Brode sey" (199). In einem und demselben Momente sitzet also Christus repletive im Himmel, circumscriptive bei Tische und ist definitive im Brode: ist sein Leib über allem Raume zur Rechten Gottes, räumlich umschrieben am Orte des Tisches und wiederum lokal, aber incommensurativ im Brode.

Es leuchtet ein, daß somit das esse repletive des Leibes Christi die eigentliche adäquate Seynsweise des Gottmenschen ist, das esse circumscriptive aber und das esse definitive nur zwei Existenzformen, die er vorübergehend annehmen kann, jene in den Tagen seines irdischen Wandels, um seine der Menschheit schlechthin unfaßbare Herrlichkeit ebenso zu verhüllen, als auch wiederum in dieser Verhüllung der Menschheit faßbar nahe zu bringen; diese dagegen, um sie uns in dem Sakramente erfahrbar und, so weit es unsere Beschränktheit zuläßt und es zu unserem Heile erforderlich ist, mittheilbar zu machen. Welche Bedeutung kann unter dieser Voraussetzung die räumliche Beschränkung seiner leiblichen Natur auf Erden während seines geschichtlichen Lebens beanspruchen? Sie ist eine bloße Theophanie, nur eine vorübergehende Manifestationsform zu ökonomischen Zwecken, ohne bleibende Dauer, aber keine wesentliche Bestimmtheit des Gottmenschen; ein Gewand, das er nach Belieben annehmen und ablegen kann. Luther sagt es ja ausdrücklich: „auf solche Weise ist Christi Leib nicht im Himmel"; er bekennt sich ja unumwunden zu der Meinung: „solche Weise kann er noch brauchen, wenn er will, wie er nach seiner Auferstehung thut, und am jüngsten Tage brauchen wird", und er hat dabei ohne Zweifel solche Beispiele im Auge, wie Christus dem Saul auf dem Wege nach Damaskus erschien oder sich dem Paulus (2 Kor. 12, 2.) in einer Vision offenbarte. Mit diesen visionären Erscheinungen wird — das ist die Consequenz dieser Christologie — sein geschichtliches Lebensbild auf gleiche Linie gestellt. Dieß bestätigt sich noch von einer anderen Seite her. Luther ist nicht abgeneigt, zu glauben, daß Christus durch den verschlossenen Mutterschooß der Jungfrau hindurchgegangen ist; er nimmt als unzweifelhaft an, daß er durch das verschlossene Grab heraus- und durch die verschlossene Thüre zu seinen Jüngern eingegangen ist und sich dabei der unbegreiflichen Seynsweise (des esse definitive) bedient hat. Er hatte also die Macht, das esse circumscriptive seines Leibes jeden Augenblick mit dem esse definitive zu vertauschen und so oft er wollte die commensurative Quan-

tität seines Leibes bis zum untheilbaren Punkte zu condensiren oder die materielle Natur desselben bis zum rein psychischen Seyn zu entmaterialisiren, so daß Wand, Stein und alle Creatur aufhörten, ihm eine Schranke zu setzen, ihm durchläufig wurden. Wesentlich ist für den Gottmenschen nur die göttliche Seynsweise, sie eignet daher auch seiner Menschheit und seinem Leibe in schlechthin unentäußerlicher Weise; die beiden anderen Seynsweisen aber sind für ihn nur temporäre Erscheinungsformen, deren er sich zu ökonomischen Zwecken nach freiem Willen bedienen und entäußern kann. Wird aber damit sein geschichtliches Lebensbild nicht aller Realität entkleidet und in bloßen Schein verwandelt? Wird nicht damit sein Erlösungswerk gleichfalls seines wahrhaft menschlichen und geschichtlichen Karakters beraubt? Wird nicht sein Leib in rein doketischer Weise aufzufassen seyn? Es ist bekannt, daß Luther an vielen Stellen das historische Christusbild „der legendenhaften mythologischen Christusfigur des Mittelalters“ gegenüber in treuer Naturwahrheit ergreifend schildert, aber diese historische Treue und der offene Sinn für die konkrete Wirklichkeit müssen sich beugen und sind am Ende, wenn er die reale leibliche Gegenwart Christi im Abendmahle zur Basis nimmt, um auf ihr seine kühnen Spekulationen bis in den Himmel zu bauen. Wie oft und nachdrücklich er es auch versichert, daß Christi Leib ein wahrhaftiger, natürlicher Leib sey; ein Leib, der seiner wesentlichen und darum bleibenden Beschaffenheit nach schlechthin unräumlich existirt und an der Unendlichkeit der Gottheit participirt, ein allgegenwärtiger, untheilbarer, Leben und unvergängliches Wesen wirkender Leib, kann nichts Materielles und Irdisches, sondern nur immateriell, geistlich, überirdisch, nicht überhaupt nicht Leib, nicht Substanz, sondern nur Kraft seyn, eben darum auch nicht Objekt eines sinnlichen, sondern nur des geistlichen Genusses, der sein Organ im Glauben hat — und so ist denn in der That die eigentliche Consequenz, auf die Luther's Lehre zuletzt folgerichtig führt: die Calvinische Ansicht vom Abendmahle.

Noch müssen wir einen sehr wesentlichen Differenzpunkt zwischen der Scholastik und Luther hervorheben: jene weiß Christi himmlische Existenz nicht irdisch genug, Luther dagegen seine irdische Existenz nicht himmlisch genug zu denken. Gleichwohl dürften diejenigen nicht Unrecht haben, die Luther's Ubiquitätslehre mit der scholastischen Gedankenbildung in den unmittelbarsten Zusammenhang bringen: Luther hat auf diesem Punkte durchaus mit scholastischen Begriffen operirt. Endlich verdient es Beachtung, daß Luther die Ubiquität der Menschheit Christi unmittelbar aus der unio personalis, aber nicht aus der Idiomencommunikation begründet; gleichwohl hat er dadurch, daß er der Menschheit kraft ihrer persönlichen Einigung mit der Gottheit die göttliche Allmacht und Allgegenwart beilegt, dem sogenannten genus majestaticum der späteren Dogmatik seinen Inhalt und seine Bedeutung gegeben. Erst in seiner Auslegung der ersten Kapitel des Evangeliums Johannis (1537—1540) und in seiner Schrift über die Concilien (1539) eignet er sich die Lehre von der Idiomenmittheilung an — aber auf die Ubiquitätslehre kommt er nicht wieder zurück, wenn er sie auch schwerlich aufgegeben hat.

Zwingli. Die reformirte Christologie stand der lutherischen in ihren Grundprincipien gegenüber. Auch Zwingli hielt fest an dem chalcedonischen Dogma und behauptete die Vereinigung der beiden Naturen in der einen Person, aber da er Unendliches und Endliches in abstrakter Trennung auseinanderhielt und jede Fähigkeit des Endlichen zur Aufnahme des Unendlichen in Abrede stellte (finitum non est capax infiniti), so konnte ihm die Person nur der Einheitspunkt seyn, in welchem die beiden einander völlig fremden Naturen sich berühren, ohne doch irgendwie sich zu decken oder zur Einheit zusammenzugehen. Der Idiomencommunikation stellte er die Alloose oder den Gegenwechsel gegenüber, eine rein rhetorische Figur, deren uneigentliche Rede- und Ausdrucksweise darin besteht, daß in der Schrift von der menschlichen Natur göttliche Prädikate und von der göttlichen Natur menschliche Prädikate ausgesagt werden, und der gegenüber der Exeget die Aufgabe hat, nachzuweisen, daß im ersteren Falle die

menschliche Natur steht, aber die göttliche gemeint ist, während er im zweiten Falle umgekehrt zu verfahren hat. Das von ihm in der Erklärung der einzelnen Schriftstellen eingehaltene Verfahren beruht auf der größten Willkür; wenn er Luther vorwirft, er springe von einer Natur zur anderen, wie ein Affe, der in's Fensterlein springe und auf die Stange, wie er wolle, so trifft dieser Vorwurf ihn, wenn auch in anderem Sinne, doch noch stärker (in seiner Entgegnung auf Luther's Schrift: daß diese Worte noch stehen ꝛc. bei Walch XX, 1502 f.). Mit Recht sagt Zeller (das theol. System Zwingli's S. 91): „Wir erhalten hier ein solches Uebermaaß von Tropen und Alloösen, einen so verwirrenden Wechsel in den Bedeutungen desselben Ausdrucks, daß wir in der That kaum wissen, worüber wir uns mehr verwundern sollen, über den Redner, der seine Meinung so seltsam zu verstecken, oder über den Ausleger, der sie so scharfsinnig auszulegen weiß."

Demgemäß konnte wohl Zwingli die Allgegenwart Christi zugeben, aber da seine Person Gott und Mensch ist, nur von seiner göttlichen, nicht von seiner menschlichen Natur, die räumlich begränzt, nur an einem Orte seyn kann. Allgegenwart ist ein specifisches Attribut dessen, was seiner Natur nach unendlich und somit auch ewig ist; Christi Menschheit ist nicht ewig, folglich auch nicht unendlich. Kann sie also nur endlich seyn, so muß auch Christi Leib jeweilig an einem Orte seyn (Fid. expos. Op. IV, 52). Luther's Argument: „Christus ist erhöhet zur Rechten Gottes, diese ist allenthalben, folglich ist auch Christus allenthalben", läßt darum Zwingli nur von der göttlichen Natur gelten, denn nach dieser „ist er zur Rechten des Vaters von ewig zu ewig, also daß er allenthalben ist, wo Gott ist: denn er ist Gott selbst und ist der Natur halb nicht allein zur Rechten, sondern die rechte Hand selbst" (Walch a. a. O. S. 1500). Wie die Gottheit Christi allenthalben ist, so kann sein Leib jedesmal nur an einem Orte seyn. Darum kehrt Zwingli wieder zu der auf Johannes von Damaskus sich stützenden Formel der Scholastik zurück: Dicimus et hoc: divinitatem ubique esse praesentem, ubicumque sit corpus Christi, contra vero corpus Christi non ubique esse, ubi est divinitas; haec enim infinita est, illud finitum (Op. ed. Schuler et Schulthess, III, 512). Dieß gilt nicht bloß von dem Stande der Erniedrigung, sondern auch von dem Stande der Erhöhung. Seiner Menschheit nach ist Christus einst auf Erden räumlich umschrieben (circumscriptive) gewandelt; jetzt ist er nicht mehr auf Erden, sondern im Himmel, aber so gewiß seine Menschheit auch dort noch eine wahre ist, ist sie auch im Himmel nicht räumlich entschränkt, sondern begränzt. Der Himmel kann darum für Zwingli nicht, wie für Luther, überweltliche, raumfreie Existenzform seyn, sondern nur ein im Raum existirender Ort: Luther's Einwurf, daß dieß ein Gaukelhimmel sey, beantwortet er mit Verweisung auf Jesaias 6., Hesek. 1. und die Apokalypse, in welchen Christi himmlische Existenzweise gerade so beschrieben werde, wie sie Luther nicht gedacht wissen wolle (bei Walch S. 1488). Ist der erhöhte Christus nicht auf Erden, so kann auch sein Leib im Abendmahle weder gegenwärtig seyn, noch genossen werden; das Abendmahl ist daher auch nur die memorielle Feier einer ausschließlich der Vergangenheit angehörigen Heilsthatsache und hat für die Gegenwart nur die Bedeutung einer äußeren Bezeugung des Glaubens vor der Gemeinde, worin nichts empfangen, sondern das im Glauben bereits innerlich Empfangene vor Anderen bekannt wird; eine Anschauung, die sich bei Guitmund von Aversa neben der Transsubstantiationshypothese (s. d. Art.) findet. Wenn Luther zu dem esse circumscriptive und esse diffinitive der Scholastik als dritte Seynsweise noch das esse repletive des Leibes Christi zufügt, so hat Zwingli auch noch das esse diffinitive abgeworfen und allein das esse circumscriptive beibehalten; in dem esse diffinitive und repletive sieht er Doketismus und namentlich in Beziehung auf das Letztere ruft er Luthern warnend zu: „Wehre, wehre, Luther! wehre! Marcion will Dir in den Garten!" Wie die katholische Christologie, weiß auch er die Existenz der Menschheit Christi im Himmel sich nur in irdischen Formen zu denken. Seine bleibende Bedeutung für die Christologie

liegt in dem Ernste und der Entschiedenheit, womit er dem Lebensbilde des Herrn die Wahrheit seines menschlichen und geschichtlichen Karakters zu wahren bemüht ist.

Auch Calvin beharrt streng bei der Ansicht, daß trotz der persönlichen Einigung jede der beiden Naturen ihre Proprietäten unveräußerlich behält; die communicatio idiomatum ist ihm daher auch nur eine tropische Redeweise, nach welcher die Schrift Prädikate, die nur auf die eine Natur zutreffen, von der anderen aussagt, aber dabei eigentlich die ganze Person im Auge hat, in welcher die beiden Naturen vereinigt sind und von welcher darum auch die Proprietäten der einen wie der anderen ausgesagt werden können (Instit. lib. II. c. 14. §. 1—2.). Wenn diese Art von communicatio idiomatum (es ist das spätere sogenannte genus idiomaticum) nur eine verbale Bedeutung hat und sich darum von der Alloösis Zwingli's wenig unterscheidet, so geht er doch insofern über Zwingli hinaus und strebt eine innigere Einheit der Naturen an, daß er an allem, was die mittlerische Wirksamkeit des Erlösers betrifft, nicht bloß eine, sondern beide Naturen, weil die ganze Person des Mittlers betheiligt denkt (das spätere genus apotelesmaticum § 3.). Zur Ubiquität der Menschheit oder des Leibes Christi konnte er auf diesem Wege nicht gelangen; alle dahin einschlagenden Sätze Calvin's wiederholen nur die mittelalterlichen und Zwingli'schen Formeln und bilden die direkte Antithese gegen Luther. Auch ihm ist die Menschheit Christi, wie einst auf Erden, so jetzt im Himmel räumlich umschrieben an einem Orte. Nur seiner Gottheit kommt Allgegenwart zu. Calvin drückt dieß mit der von dem Lombarden und von Thomas gebrauchten Formel aus: quamvis totus Christus ubique sit, non tamen totum, quod in eo est [scil. etiam humanitas], ubique est. In Beziehung auf das Abendmahl resultirt daraus der Satz: Mediator ergo noster, quum totus ubique sit, suis semper adest et in coena speciali modo praesentem se exhibet, sic tamen ut totus adsit, non totum, quia, ut dictum est, in carne sua coelo comprehenditur (lib. IV. c. 17. §. 30.). Diese Formel, deren auch andere reformirte Dogmatiker, wie z. B. Bucan (XLVIII, 76) sich bedient haben, besagt keineswegs bloß die Gegenwart der Gottheit im Abendmahle, sondern zugleich der Person, in welcher die Naturen subsistiren. Neben dieser persönlichen Gegenwart, die sich Calvin als eine durchaus wahrhaftige denkt, gesteht er aber auch noch der Menschheit Christi, seinem Fleische, wie dieß auch Wicliffe gethan hat (Confessio de eucharistia ap. Lewis p. 323), eine virtuelle Gegenwart zu, die er als die eigentliche Gegenwart bezeichnet, um die es sich in dem Abendmahle handele (§. 31.). Sie besteht nicht darin, daß die Substanz des Fleisches Christi selbst in dem Brode räumlich gegenwärtig ist (was er Consubstantiation nennt) und auf dem Wege der physischen Transfusion der Seele mitgetheilt werde, vielmehr legt er der Substanz dieses Fleisches eine lebendigmachende Kraft bei, durch deren Mittheilung Christus sein Leben den Seelen einhauche und eingieße (spirare, diffundere). Die Art dieser Mittheilung nennt er ein hohes Geheimniß (§. 32.), für dessen Realität er sich bald darauf beruft, daß durch die Kraft des heiligen Geistes die Augen und Herzen zum Himmel erhoben werden (§. 31 f.), bald darauf, daß der Erhöhte zur Rechten des Vaters throne, d. h. in seiner durch keine Schranken des Raumes begränzten Macht, so daß Christus seine Kraft (virtus), wo er wolle, im Himmel und auf Erden entfalten und in ihr sich gegenwärtig (potentia et virtute praesentem) erweisen könne (§. 18.). Die zweite helvetische Confession (cap. 21.) und Peter Martyr (de sacr. euchar. 27.) erläutern dieß durch das Bild: wie die Sonne, obgleich am Himmel von uns entfernt, uns in ihren Wirkungen nichtsdestoweniger nahe ist, so ist auch Christus, obgleich dem Leibe nach im Himmel uns fern, uns dennoch geistig nahe durch seine lebendig machende Wirksamkeit*). Die

*) Die lutherische Theologie kannte keine Realität der Präsenz außer der essentiellen und sah darum auch in Calvin's virtueller Gegenwart des Leibes Christi nur eine Illusion, nur die Negation der Gegenwart überhaupt. Sie hätte diese einseitige Begriffsbegränzung aus der Scholastik emendiren können. Schon Thomas legt Gott ein dreifaches Seyn in der Welt bei; er

Illokalität, welche Luther dem Leibe Christi an sich beilegt, schreibt demnach umgekehrt Calvin der Herrschaft Christi und der seinem Fleische entströmenden Lebenskraft zu; aber auch dem Glauben legt er die durch den heil. Geist vermittelte Fähigkeit bei, sich über die sichtbare Welt zum Himmel emporzuschwingen. Von Zwingli unterscheidet er sich sehr wesentlich dadurch, daß er nicht bloß Christi Gottheit, sondern auch seine Menschheit bei dem Erlösungswerk betheiligt und als Gegenstand der Glaubenszuversicht denkt, daß er ferner in dem Abendmahle nicht ein leeres Zeichen des abwesenden, sondern eine reale Selbstmittheilung des in der wirksamen Kraft seines Geistes und seines Lebens gegenwärtigen Christus an den Glauben sieht; daß es ihm also in dieser Handlung nicht um die bloße Vergegenwärtigung von Christi geschichtlicher Vergangenheit, sondern um die wirkliche Präsenz aller Wirkungen seines geschichtlichen Lebens zu thun ist.

Melanchthon schloß sich anfangs an Luther's Ansicht von der realen Präsenz des Leibes Christi an und folgte ihm von diesem Punkte aus durch alle Stadien seiner Entwicklung. Im Jahre 1520 will er sogar für seine Person die Transsubstantiation unbedenklich annehmen, nur das Eine fordert er, daß nicht sie, sondern allein der reale Genuß des Leibes Christi als Glaubensartikel gelte (Corp. Ref. I, 145). In einem Gutachten über Carlstadt vom 9. Oktober 1525 erklärt er, daß die, welche die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle läugnen und nur die Gegenwart seiner Gottheit zugeben, Christum zerreißen, der nach beiden Naturen gegenwärtig sey und uns seinen Leib und Blut reiche, um uns dieser Gegenwart zu versichern (I, S. 760). In der realen Gegenwart des Leibes Christi im Sakrament meint er den übereinstimmenden Glauben der alten Kirche zu erkennen und seine Hochschätzung der auf dem Consens der Väter ruhenden altkatholischen Tradition will ihm nicht gestatten, „Urheber eines neuen Dogma" zu seyn (1527. I, 901). Als Luther bis zur Behauptung der Ubiquität des Leibes fortschritt, kann er sich zwar einiger Bedenken nicht erwehren, die er im Dezember 1527 in Torgau dem Freunde schüchtern mittheilt (I, 913), aber eben so wenig weiß er sich mit den Gegnern über die himmlische Existenzweise des Erhöhten einig: „sie mahlen", schreibt er im Mai 1528 (I, 974), „Christum an einem bestimmten Orte sitzend, wie Homer seinen Zeus, als er bei den Aethiopen schmaußte." In demselben Jahre ist er zu der Ueberzeugung gekommen, daß Christus weder auf das Verdienst oder die Bitte des Priesters und der Gemeinde, noch vermöge der Kraft der Worte uns seinen Leib und sein Blut gebe, beides sey magisch; er sucht daher den Grund für die reale Gegenwart desselben in der Stiftung Christi; „denn wie die Sonne auf göttliche Anordnung täglich aufgeht, so ist Christi Leib auf göttliche Anordnung in der Kirche, wo nur immer Kirche ist; wenn jene behaupten, Christi Leib könne nicht an vielen Orten seyn, so fehlt ihnen dafür der ausreichende Beweis, denn Christus ist über alle Creaturen erhöht und überall gegenwärtig (adest ubique); er sagt: ich bin in eurer Mitte!" (I, 949). Selbst der Eindruck der persönlichen Verhandlung mit den Schweizern zu Marburg im Oktober 1529 kann seine Gedanken noch nicht umstimmen; er will lieber sterben, als ihnen einräumen, Christi Leib könne immer nur an einem Orte seyn (II, 25). Im Jahre 1530 gibt er sogar eine Sammlung patristischer Aussprüche über das Abendmahl heraus (XXIII, 731 f.), um seine in der Schrift und dem Consens der Väter begründete Ansicht von der Realität der Präsenz zu erhärten. Um so tieferen Eindruck muß es auf ihn machen, als Oekolampad in einer Gegenschrift nachweist, daß nicht wenige Aussprüche der Väter die entgegengesetzte Ansicht bezeugen: sein Glaube, daß das, was er für die übereinstim-

---

sagt: Est in omnibus per potentiam, in quantum omnia ejus potestati subduntur, est per praesentiam in omnibus, in quantum omnia nuda sunt et aperta oculis ejus; est in omnibus per essentiam, in quantum adest omnibus ut causa essendi. Von der zweiten Art sagt er: Aliquid potest dici praesens alicui, in quantum subjacet ejus conspectui, quod tamen distat ab eo secundum substantiam. (Summ. theol. P. I. qu. 8. a. 4.)

mende Meinung der alten Kirche gehalten, dieß wirklich sey, fängt an zu wanken: doch arbeitet er noch im Juli in Augsburg ein Gutachten aus (II, 222 f.), worin er sich sehr nachdrücklich gegen die Zwingli'sche Lehre ausspricht, daß Christi Leib nur an einem Orte seyn könne; die reale Präsenz desselben begründet er mit der Antithese, daß er gar wohl an verschiedenen Orten zugleich seyn könne, entweder lokaliter oder auf andere geheimnißvolle Weise, nach welcher die verschiedenen Orte (der Raum) für Christi Person zugleich wie ein Punkt präsent seyen. Mit gleicher Entschiedenheit verwirft er die Transsubstantiation, die Meinung, daß Christi Leib lokaliter im Brode sey, ferner daß er so darin enthalten sey, wie das Feuer im glühenden Eisen (substanzielle Durchdringung); nur um die reale Präsenz und den realen Genuß ist es ihm noch zu thun, wie er beides in der Confession ausgesprochen hat. Man sieht, es gährt in ihm, er ringt, aus dem wirren, für ihn beängstigenden Gedränge menschlicher Meinungen sich auf den einfachen Grund biblischer Wahrheit zu retten*). Schon 1531 dünkt es ihm schwierig, die leibliche Gegenwart Christi im Sakramente festzuhalten, er neigt zu der Annahme, daß er nur nach seiner Gottheit darin gegenwärtig sey (Schmidt, Melanchthon S. 315 nach einem ungedruckten Briefe). Bereits am 24. Dezember reducirt sich seine Ueberzeugung auf den Gedanken, daß Christus wahrhaft dem Worte und Zeichen, wenn wir es gebrauchen, da gegenwärtig sey, wo er seine Gegenwart und seinen Trost zugesagt habe (II, 620). Wenn es noch eines weiteren Anstoßes bedarf, um Melanchthon in seiner neuen Ueberzeugung zu befestigen, so wird ihm dieser in der näheren Beziehung zu Butzer und in der persönlichen Zusammenkunft mit diesem zu Kassel Ende 1534 und Anfang 1535 geboten. Schon in einem vor diesem Convente für den Landgrafen abgefaßten Judicium (II, 801) bekennt er, daß in dem Sakramente Christus nicht allein seinen Tod, sondern auch seine Glorie und Gottheit fürgebildet habe, daß darum wahrhaftig mit dem Brod und Wein Christi Leib und Blut, d. i. wesentlich, nicht figürlich, Christus gegenwärtig sey, daß man daher einfach bei den Worten bleiben soll, welche sprechen: der Leib Christi sey da, denn Christus wolle uns damit bezeugen, daß er wesentlich bei uns sey. In ganz anderem Sinne als früher bekennt er nun nach der Rückkehr von Kassel am 12. Januar 1535 an Brenz: er wolle nicht der Urheber oder Vertreter eines neuen Dogma in der Kirche seyn; er sehe, daß viele Zeugnisse der alten Schriftsteller unzweideutig das Sakrament typisch oder tropisch erklären (II, 823 f.); aber doch schreibt er diesen Gedanken mit vorsichtiger Zurückhaltung in griechischer Sprache nieder, als vertrauliche Herzensergießung an einen Freund. Bestimmter noch äußert er sich am 23. April 1538 (III, 514) an Veit Dieterich: die Verbindung von Brod und Leib im Sakramente ist ihm keine hypostatische, wie die persönliche Einigung von Gott und Mensch in Christo, keine physische (ferruminatio), wie Feuer und Eisen, keine lokale, wie der Trank im Gefäß, sondern eine reale; den Begriff dieses Realen führt er dann näher auf den des Sakramentalen zurück, denn „die Sakramente" (sagt er im Sinne von Bonaventura, Duns Scotus und der Nominalisten) „sind Pfänder dafür, daß den empfangenen Dingen ein Anderes gegenwärtig sey (sacramenta sunt pacta, ut rebus sumptis adsit aliud)";

*) Man sieht, in welcher Stimmung des Gemüthes Melanchthon den 10. Art. der Augsburgischen Confession abgefaßt hat; hat er auch keineswegs bloß damit die praesentia Christi an der Stelle der praesentia corporis et sanguinis behaupten wollen, so fängt er doch schon an, jene bestimmter neben dieser zu betonen; im Juli 1530 schreibt er: Sed tamen Christi corpus in coena vere adesse fatemur ac Christum praesentem corpus et sanguinem suum nobis manducandum et bibendum distribuere certo statuimus eumque ad haec perficienda verbi ministerio ac corporis et sanguinis sui sacramento uti adserimus (II, 224). Diese Worte bezeugen deutlich, daß er auf der Uebergangsstufe von seiner früheren zu seiner späteren Ansicht steht, und so ist es denn auch durchaus nicht zufällig, wenn er in der Apologie so bestimmt sagt: et loquimur de praesentia vivi Christi. Dieß zur Beurtheilung der differenten Auffassung des 10. Artikels von Heppe (Dogmatik des deutschen Protestantism. S. 151 f.) und Landerer (Art. „Melanchthon" Bd. IX. S. 260).

und was ist dieß Andere? Melanchthon antwortet: „Um mich nicht zu weit von den Alten zu entfernen, habe ich in usu eine sakramentliche Gegenwart angenommen und gesagt: wenn diese Dinge gegeben werden, sey Christus gegenwärtig und wirksam; dieß ist wahrlich genug." In demselben Sinne spricht er dann auch bisweilen von einer Synekdoche, die er stets im Abendmahle gelehrt habe (epist. ad Fr. Myconium vom Jahre 1544, V, 498 sq.); aber während Luther unter diesem Ausdrucke die Einigung des Brodes und des wirklichen Leibes zu einem sakramentlichen Wesen verstand, so bedeutet es für Melanchthon nur jenes freie Verhältniß der sakramentalen Simultaneität, kraft dessen Christus der an den Zeichen vollzogenen Handlung wirksam präsent ist und die Gläubigen zu seinen Gliedern macht (ego Luthero dixi, me semper defendisse synecdochen, cum panis et vinum sumantur, adesse Christum vere et nos sibi membra facere, nec extra usum ritus ullos habere sacramenti rationem). Luther, sagt er dann weiter, sey, wie er glaube, damit zufriedengestellt; sollte er sich aber vom Gegentheile überzeugen, so müsse er daran denken, Wittenberg zu verlassen, wozu ihn sein Bruder längst gemahnt und wofür er entscheidende Gründe habe. So dringende Gewissensfrage ist ihm diese Ueberzeugung bereits geworden. Wie Melanchthon in Christi Leib und Blut nur den ganzen ungetheilten Christus sieht, so muß er auch entschieden die Meinung verwerfen, als ob mit dem Brode nur der Leib, mit dem Weine nur das Blut Christi gereicht werde: Nonnulli jam dicunt separatim tradi corpus et sanguinem: id quoque novum est ac ne Papistis quidem placiturum (III, 515). Daß die wirksame Gegenwart Christi, wie sie nur dem Glauben zu gute kommt, auch nur für den Glauben erfahrbar ist, versteht sich von selbst; auch Melanchthon war davon überzeugt; die Abänderung des 10. Artikels der Augustana im Jahre 1540 beruht auf diesem Gedanken, und nur in der Ueberzeugung von seiner Wahrheit konnte er dem von Butzer verfaßten Artikel des kölnischen Reformationsentwurfes seine Zustimmung geben (vgl. denselben bei Landerer Bd. IX. S. 264). Fassen wir die veränderte Meinung Melanchthon's zusammen, so beruht sie darauf, daß die Person Christi, die wesentlich auf die Seite seiner Gottheit fällt, nicht im Brod und Wein, sondern in der Handlung des Abendmahls für den Glauben wirksam gegenwärtig sey; der Ausdruck, er gebe uns seinen Leib und Blut, scheint in seinem Sinne nichts Anderes zu bezeichnen, als: er versichere die Gläubigen seiner wirksamen Gegenwart, er vereinige sich mit ihnen durch den Glauben und mache sie zu Gliedern seines Leibes. Als Erläuterung mag dabei die Bemerkung dienen, daß nach einer von Melanchthon oft in christologischen Fragen zu Kol. 2, 9. geäußerten Ansicht, *σῶμα* den Griechen so viel als Person bedeuten soll (Loci comm. C. Ref. XXI, 618. 624. Resp. de controv. Stancari am Ende des 1. Theils). Der wieder ausbrechende Abendmahlsstreit brachte ihm in den letzten Jahren seines Lebens die Nöthigung, sich über einige Punkte genauer auszusprechen, wenn es auch nicht in seiner Art lag, die Consequenz seiner Ansicht bis in die Spitzen zu verfolgen. Zunächst ließ er die Meinung fallen, die er früher so entschieden festgehalten hatte, daß der Himmel nicht lokal zu denken sey; in den Vorlesungen, die er 1556 über den Kolosserbrief hielt und 1559 veröffentlichte, sagt er geradezu von Christus: Ascendit, scilicet corporali et physica locatione in coelum, i. e. in locum coelestem, ubicunque est, quia hic non sunt fingendae allegoriae.... Corpus localiter alicubi est secundum veri corporis modum, ut Augustinus inquit (Gieseler II, 2, 243. Anm. 45). Die Gegenwart Christi bei dem Brode und Weine bezeichnet er theils als Assistenz bei der Handlung des kirchlichen Amtes, theils als Wirksamkeit in den Gläubigen: „Adest filius Dei in ministerio ecclesiae et ibi certo est efficax in credentibus ac adest non propter panem, sed propter hominem, sicut inquit: Manete in me et ego in vobis; item: Ego sum in patre meo et vos in me et ego in vobis. Et in his consolationibus facit nos sibi membra et testatur se corpora nostra vivificaturum esse: sic declarant veteres coenam. Nur in diesem Sinne gibt er eine Verbindung von Brod und Leib zu, eine Verbin=

dung lediglich in der Handlung, nicht der Substanzen, eine Verbindung, die sich allein in und für das Bewußtseyn der Gläubigen vollzieht: In hac controversia optimum esset retinere verba Pauli: Panis, quem frangimus, *κοινωνία ἐστὶ τοῦ σώματος*... id est hoc, quo fit consociatio cum corpore Christi [offenbar dem mystischen], quae fit in usu et quidem non sine cogitatione, ut cum mures panem rodunt. Mit großer Entschiedenheit macht er den symbolischen Karakter des Abendmahls für die alte Kirche geltend, und wie die Väter theils Brod und Wein *σύμβολα τοῦ σώματος καὶ αἵματος* genannt und vom *ἀντίτυπον σῶμα* geredet hätten; die Ubiquität stellt er als menschliche Erfindung auf ganz gleiche Linie mit der Transsubstantiation (siehe sein Gutachten im pfälzischen Kirchenstreit vom 1. November 1559, IX, 962 f.; womit der 3. Art. des Frankfurter Recesses vom Jahre 1558 Fol. 499 zu vergleichen ist). Melanchthon's spätere Ansicht ist demnach so ziemlich dieselbe, gegen welche sich Luther im Jahre 1523 (E. A. 28, 397) so nachdrücklich erklärt hat: „Wenn Christus spricht, das ist mein Leib, soll es allsoviel heißen: wenn ihr dies Brod und Wein nehmet, so werdet ihr meines Leibes theilhaftig, daß also dies Sakrament nichts anders sey, denn Gemeinschaft am Leibe Christi oder vielmehr eine Einleibung in seinen geistlichen Leib, zu welcher Einleibung zu üben, habe er solch Brod und Wein eingesetzt als ein gewiß Zeichen, daß die geistliche Einleibung geschehe und der geistliche Leib in seine Uebung gehe.“ Da nun aber Luther selbst in den Anfängen seiner Entwicklung diesem Standpunkte nicht fremd gewesen ist (nur hat er auch 1519 Leib und Blut mit Brod und Wein unter dem Begriff des Zeichens zusammengefaßt, während sich Melanchthon an der Realiät der wirksamen persönlichen Gegenwart Christi bei der Handlung genügen ließ), so ergibt sich das interessante Resultat, daß Melanchthon mit klarer Besonnenheit die christologische und die Abendmahlsfrage auf den Punkt zurückgebogen hat, von wo Luther ausgegangen ist. Das ist die Wendung, die der Proceß dieser Entwicklung in den Repräsentanten der protestantischen Frömmigkeit und der protestantischen Wissenschaft im Zeitalter der Reformation gewiß mit innerer Berechtigung und Nothwendigkeit genommen hat, und daß die folgenden Jahrzehnte und Jahrhunderte diese Wendung in ihrer Berechtigung und Nothwendigkeit so wenig verstanden haben, würden wir bedauern, wenn der Gang der Geschichte ein Gegenstand der Klage und nicht vielmehr des Begreifens wäre. Seine Christologie gründet Melanchthon seit dem Jahre 1533 auf die communicatio idiomatum, als deren Quelle er die unio hypostatica, d. h. die Aufnahme der an sich unpersönlichen menschlichen Natur (er nennt sie daher nur massa) in die Person des Logos, von der sie nun sustentirt und getragen wird, ansieht. Durch die unio hypostatica sind nun Menschheit und Gottheit in Christo ein *ὑφιστάμενον*, wie Leib und und Seele im Menschen, und wie der von der Seele verlassene Leib sich auflöst, so würde die von dem Logos nicht mehr sustentirte menschliche Natur zu nichts werden. Aus der unio hypostatica fließt die communicatio idiomatum unmittelbar ab. Wie Calvin entwickelt sie auch Melanchton nach zwei Richtungen. Mittler, Erlöser, Heiland, König, Priester, Hirte sind Prädikate, welche der ganzen Person zukommen und an denen darum beide Naturen (realiter) betheiligt sind, sie können daher auch auf jede bezogen werden. Außerdem hat jede Natur ihre besonderen (propria) Idiome, die nur ihr eignen, die göttliche Natur ist ewig, allmächtig, unsterblich; der menschlichen Natur allein kommt es zu, zu leiden, verwundet zu werden, sterben zu können. Die communicatio idiomatum im eigentlichen Sinne ist daher eine Redeweise (und zwar, wie Melanchthon in der Antwort auf die bayerischen Inquisitionsartikel ausdrücklich hervorhebt, eine Redeform lediglich dialektischer, nicht physischer Art, welche letztere zu einer confusio naturarum führen würde), in welcher die Proprietäten einer Natur von dem Conkretum der anderen Natur ausgesagt werden könne, z. B. Christus ist verwundet, der Sohn Gottes ist gestorben, und bei der man zum Behufe größerer Deutlichkeit durch die Distinktivpartikel secundum einschränkend andeuten kann, nach welcher Natur der ganzen Person das Prädikat beigelegt werden kann. Am deutlichsten

hat Melanchthon diese Doktrin, in der er mit Calvin ganz übereinstimmt, in der Responsio de controversia Stancari (Corpus doctrinae in der Leipziger Ausgabe von 1572 S. 877 f.) entwickelt. Machen wir davon die Applikation auf die Frage nach der Ubiquität, was Melanchthon nie gethan hat, so wird der Satz: Christus ubique est, vollkommen wahr seyn, aber nur unter der Restriktion secundum divinam naturam, da die Omnipräsenz Idiom nicht der menschlichen, sondern der göttlichen Natur ist, und darum nur der Person nach dieser beigelegt werden kann. Noch müssen wir das hervorheben, daß Melanchthon die reale Möglichkeit der menschlichen Versuchung, des menschlichen Leidens und Sterbens Jesu gegen jeden doketischen Schein dadurch sicher zu stellen bemüht war, daß er in diesen Situationen ein Ruhen des Logos, eine Nichtentfaltung seiner Macht in der menschlichen Natur Christi mit Irenäus *) annahm (de controv. Stancari p. 879).

In der Abendmahlslehre Calvin's, die im Züricher Consensus vom Jahre 1549 zum Bekenntnißausdruck der helvetischen Kirche erhoben worden war, und in der Lehre Melanchthon's, der seit Luther's Tode die officielle theologische Vertretung der deutschen Kirche und Reformation ausübte, waren der schweizerische und der deutsche Protestantismus einander unmittelbar nahe gekommen und eine Verständigung angebahnt: es schien, als ob mit der Beseitigung der Ubiquitätshypothese dem Gegensatze die Spitze abgebrochen sey. Aber die Frucht dieser Annäherung, der man sich bereits so nahe fühlte, als ob man sie nur zu pflücken hätte, ging wieder verloren durch den erneuten Abendmahlsstreit, den im Jahre 1552 Joachim Westphal in Hamburg erregte, als er in einer leidenschaftlichen Schrift Calvin als Zwinglianer denuncirte. Timann in Bremen, Gallus, Heßhus, Alber, Schnepf und Andere traten gegen alle Erwartung ihm bei; da sie aber nicht von Luther's Ubiquitätslehre, sondern nur von der praedicatio identica ausgingen und mit einseitiger Betonung des buchstäblichen Sinnes das est der Einsetzungsworte preßten, so kamen sie nicht über die Behauptung hinaus, daß das Brod der wahre oder substantiale Leib Christi sey. Erst als die württembergischen Prälaten, veranlaßt durch die Hinneigung des württembergischen Prädicanten Hagen zum Calvinismus, auf einer Synode zu Stuttgart am 19. Dezember 1559 in einem öffentlichen Bekenntniß für die württembergische Landeskirche die Ubiquitätslehre Luther's erneuerten, nahm der Streit eine andere Wendung und wurde zugleich zur inneren Controverse in der deutschen protestantischen Kirche selbst. Dieses Bekenntniß war von Brenz abgefaßt und erklärte, die menschliche Natur Christi sey zwar durch die Himmelfahrt nicht in grob fleischlichem Sinne ausgedehnt, wohl aber sey Christus in Herrlichkeit und Majestät zur Rechten Gottes gesetzt, so daß er nicht bloß nach seiner Gottheit, sondern auch als Mensch Alles auf himmlische, übervernünftige Weise erfülle; durch diese Majestät, nach welcher der Mensch Christus allen Dingen in der Herrlichkeit des Vaters gegenwärtig sey, werde die Gegenwart seines Leibes und Blutes im Abendmahle nicht entzogen, sondern bekräftigt und erfahren. Das Bekenntniß ist zunächst nicht im christologischen Interesse, sondern zum Zwecke der Abendmahlslehre ausgestellt: es behauptet die reale Gegenwart des Leibes und Blutes ohne Vermischung mit den Elementen und ohne lokale Inclusion in dieselbe (also nach dem von Luther fortgeführten scholastischen Begriffe des esse definitive). Der Herzog Christoph von Württemberg sandte die Formel an den Kurfürsten von Sachsen, um sie durch die Universitäten zu Wittenberg und Leipzig begutachten zu lassen: Melanchthon verbarg den herben Schmerz, mit welchem ihn die Trennung des alten Freundes erfüllte, hinter dem Scherzworte, das er mit Beziehung auf eine alte Anekdote von dem vormaligen württembergischen Kanzler Lampard aussprach: das Bekenntniß sey in Hechinger Latein geschrieben (Corp. Reform.

---

*) Iren. advers. haeres. lib. III. cap. 19. §. 3: *ὥσπερ γὰρ ἦν ἄνθρωπος, ἵνα πειρασθῇ ὄντως, καὶ λόγος, ἵνα δοξασθῇ· ἡσυχάζοντος μὲν τοῦ λόγου ἐν τῷ πειράζεσθαι . . . καὶ σταυροῦσθαι καὶ ἀποθνήσκειν· συγγενομένου δὲ τῷ ἀνθρώπῳ ἐν τῷ νικᾷν καὶ ὑπομένειν καὶ χρηστεύεσθαι καὶ ἀναλαμβάνεσθαι.*

IX, 1034 f.). Er hatte keine Ahnung von der geschichtlichen Folgewichtigkeit dieses neuen Bekenntnisses, dessen bittere Folgen zu kosten, ihm vier Monate später der Tod ersparte. Es war ein Wurf von unabsehbarer Tragweite, dessen Schwingungen noch bis in unsere Zeit fühlbar empfunden werden: der spekulativen Produktivität war eine neue Bahn aufgethan; die Ubiquitätsfrage wurde nicht nur der Mittelpunkt, um den sich lange alle christologischen Forschungen bewegten und über dessen rein metaphysische Spitzen die Kirche ihre ethischen Aufgaben völlig aus dem Auge verlor, sondern zugleich die Brandfackel, die allenthalben den kirchlichen Frieden in den von ihr entzündeten Zwietrachtsflammen verzehrte.

Nach Melanchthon's Tode fand Brenz, jetzt der hervorragendste Theologe des deutschen Protestantismus, in dessen Persönlichkeit der spekulative Zug und die eiserne Festigkeit der schwäbischen Sinnesart sich verschmolzen, Anlaß, seine christologische Ansicht schärfer zu entwickeln und zu begründen. Vor dem Jahre 1559 hat er eigentliche Ubiquität des Fleisches Christi nicht gelehrt; im schwäbischen Syngramma von 1525 stand er sogar der späteren calvinischen Ansicht in einzelnen Punkten nicht allzu fremd; doch brachen bereits die Keime seiner späteren Ansicht hervor: schon im schwäbischen Syngramma spricht er den Gedanken aus, daß es für die geistliche Welt und für Gott keine Zeit gebe, die nur zu den Bedingungen dieser irdischen (carnalis) Welt gehöre, sondern daß jede Vergangenheit und Zukunft in einem absolut präsenten Momente aufgehen. Da nun Gottes Auge Alles, was sich auf Erden begebe, von Ewigkeit in diesem einen absolut gegenwärtigen Blicke schaue, so ergebe sich, daß Christi Inkarnation und Passion für Gott schon in dem Rathschlusse der Ewigkeit fertige Thatsache gewesen sey und in der Zeiten Fülle nicht eigentlich vollendet, sondern nur für die Welt zeitlich offenbart worden sey. Verfolgt man diese idealistische Weltanschauung in ihre Consequenzen, so läuft sie folgerichtig in die doketische Vorstellung aus, daß der ganze Weltproceß eigentlich nur das in der zeitlichen Welt reflektirte Spiegelbild von Vorgängen ist, die als vollendete Thatsachen bereits in der Welt der Geister, in Gott von Ewigkeit her bestehen und darum nur in diesem ihren ewigen Bestand, nicht aber in jener zufälligen zeitlichen Manifestation Realität haben können. Im großen Katechismus von 1551 spricht er den ächt lutherischen Gedanken aus, daß Christus nach seiner Gottheit von Ewigkeit her zur Rechten des Vaters gesessen habe, allein nach seiner Menschheit habe er sich in Wahrheit zur Rechten des Vaters gesetzt, sobald als das Wort Fleisch geworden sey — also mit der Inkarnation.

Diese Keime treten in allmählicher Fortbildung zu einem christologischen Gesammtbilde zusammen in folgenden Schriften: de personali unione duarum naturarum in Christo, 1561; de libello H. Bullingeri, 1561; de Majestate Dom. nostri Jesu Christi et de vera praesentia, 1562; recognitio propheticae et ap. doctrinae de vera Majestate Dei, 1564 *). Es ist Brenz vor Allem um die specifische Differenz zwischen Christus und anderen Menschen, also um den specifischen Begriff des Gottmenschen zu thun (Recognitio p. 15). Diese specifische Differenz kann nicht darin liegen, daß in Christo die *ganze* Gottheit nach ihrem Wesen, ihrer Macht und ihrer Gegenwart wohne, denn so hat sie auch z. B. in Petrus gewohnt; wo Gott ist, da ist er ganz, weil er absolut einfach und darum auch untheilbar ist (S. 42). Das unterscheidende Merkmal Christi kann daher nur darin bestehen, daß beide Naturen in ihm nicht bloß unlösbar verbunden sind, sondern so verbunden, *daß sie nur eine Person ausmachen* (ut unam tantum personam constituant, p. 16). Da nun Gott offenbar in dieser Verbindung nichts accresciren kann, so fällt die ganze Folge derselben lediglich auf die Seite der menschlichen Natur: Gott oder der Sohn Gottes assumirt sich des Menschen Sohn persönlich, d. h. nicht bloß, er existirt in ihm persönlich und

*) Der Verf. konnte sich der drei ersten Schriften nur in den Ausgaben von 1563 bedienen, welche Peter Brubach in Frankfurt gedruckt hat. Sämmtliche Schriften sind die Exemplare, welche einst Brenz mit eigenhändiger Dedikation meinem Ahnherrn Hartmann Beyer geschenkt hat.

theilt ihm einige seiner Gaben mit (denn das thut er in jedem Menschen, in jeder Creatur, ja im ganzen Universum), sondern er theilt ihm seine Majestät mit und erfüllt ihn mit allen seinen himmlischen und göttlichen Gaben (S. 20), so daß in Christo der ganze Gott Mensch und der ganze Mensch Gott ist. In dieser Mittheilung der ganzen Majestät an den Menschen, näher in diesem Gottwerden des Menschen, liegt also die specifische Differenz des Gottmenschen vor allen anderen. Brenz drückt dieß in den früheren Schriften so aus: in die menschliche Natur Christi sey die ganze Fülle der Gottheit, die ganze Gottheit ausgegossen worden; zwar sey dadurch die Menschheit nicht zur Gottheit geworden, sondern sie habe nur die Gottheit in sich aufgenommen (de divin. majest. p. 65), denn was dem Sohne Gottes von Natur zukomme, das komme des Menschen Sohn durch die Gnade zu (de personal. unione p. 16): von diesem Standpunkte aus konnte er denn auch consequent in der Person Christi eine doppelte Gottheit unterscheiden, eine mittheilende, welche lediglich auf die Seite der göttlichen Natur, und eine mitgetheilte, welche lediglich auf die Seite der menschlichen Natur fällt: Alia est divinitas communicans, seu participans, alia communicata seu participata, sicut alius est donator, aliud donum ipsum (de div. maj. 91). Man hat gemeint, Brenz lasse die Communikation der Idiome in der Person Christi zurücktreten, er rede nur vorübergehend von ihr, mehr um die bloß verbale Communikation abzuweisen, als um durch sie die unio naturarum zu begründen. Ich habe mich von der Richtigkeit dieser Meinung nicht überzeugen können. Brenz setzt allerdings zwischen Essenz und Proprietäten (Idiome) nur einen logischen Unterschied; er weiß sehr gut, daß Gott nichts inhärirt, daß seine Proprietäten sein Wesen selbst sind; aber daraus folgt ihm nicht, daß sie nicht mittheilbar wären, weil man sonst mit demselben Rechte auch die ethischen Eigenschaften Gottes, deren Mittheilbarkeit doch von Allen zugegeben wird, für unmittheilbar halten müßte, im Gegentheil ist ihm die ganze Welt und insbesondere die menschliche Natur auf Mittheilung Gottes an sie angelegt (S. 75). Wenn daher Brenz in den früheren Schriften mit Vorliebe die unio naturarum durch die communicatio Deitatis an die Menschheit begründet, so ist es nur eine weitere Exposition desselben Gedankens, wenn er in der Rekognition dieselbe als communicatio omnium proprietatum näher bestimmt und in diese Mittheilung aller Proprietäten das specifische Wesen des Gottmenschen setzt: Itaque discrimen Christi et Petri [dieser als Exemplifikation des Begriffs heiliger Menschen gedacht] non est sumendum simpliciter ab inhabitatione filii Dei, sed a communicatione proprietatum ejus (44); diese Proprietäten, in denen sich die Fülle der Gottheit entfaltet, sind nicht nur die Allmacht, verum etiam omnis sapientia, omniscientia, omnijustitia, omnifelicitas et omnipraesentia, quae et uno omnipotentiae nomine comprehendi possunt (47). Die Mittheilung der göttlichen Proprietäten an die Menschheit Christi ist darum im Sinne Brenz's von der Selbstmittheilung der Gottheit an dieselbe nicht verschieden, denn in ihren Proprietäten oder Idiomen entfaltet sich nur das Wesen der Gottheit selbst. Um in den realen Besitz dieses Mitgetheilten gelangen zu können, muß aber in der menschlichen Natur selbst die Empfänglichkeit für das Göttliche liegen, das Endliche muß mit anderen Worten für das Unendliche capax seyn; gleichwohl behauptet Brenz von der Menschheit Christi, daß sie — nicht an sich — sondern nur durch einen absoluten Akt der schlechthin schrankenlosen Allmacht Gottes, oder auch durch die unio personalis für die mitgetheilte Gottheit und deren Proprietäten sine omni mensura, also infinite capax geworden sey; denn wer dieß, sagt er, läugnet, der läugnet überhaupt, daß Gott Mensch werden konnte, folglich auch das Faktum der Inkarnation; aber dieß gilt ihm nicht zugleich von allen Menschen, ja nicht einmal von den Christgläubigen, denn obgleich auch diese der göttlichen Natur theilhaftig werden, so können sie es doch nur nach dem Maße, welches Gottes Wille Jedem gesetzt hat (S. 76). Eine Hauptaufgabe war es für Brenz, seine Ansicht von der absoluten Selbstmittheilung Gottes an die Menschheit Christi gegen den Vorwurf der Exäquation der Naturen zu

schützen; er versucht dieß zunächst durch die Unterscheidung, daß die Allmacht und Allgegenwart als ewige Wesensbestimmungen der Gottheit mit dieser den Menschen Jesu erst in der Zeit, von seiner Empfängniß an durch die Gnade der unio mitgetheilt worden seyen, und daß man darum von ihm nicht sagen könne, wie von der Gottheit, er sey die Allmacht und Allgegenwart selbst, sondern nur er sey allmächtig und allgegenwärtig (S. 62) nicht per esse und natura, sondern per accidens, d. i. alieno beneficio (de pers. un. 16). So reducirt sich ihm das Verhältniß des Endlichen und Unendlichen in Christo zuletzt nur auf das des Creatürlichen und Absoluten; wie in der Person Christi die allgegenwärtige und allmächtige Gottheit ist, so ist zugleich in ihm eine allgegenwärtige und allmächtige Creatur. Die Aseität allein ist das unveräußerliche und schlechthin unmittheilbare Prädikat Gottes. Sodann sucht er nachzuweisen, daß Vieles, was die Gegner als unentäußerliche Proprietät der menschlichen Natur ansähen, wie Sterblichseyn, an einem bestimmten Orte seyn (esse circumscriptive) keine wesentliche Bestimmungen, sondern nur accidentelle Eigenschaften derselben seyen, welche zu den vorübergehenden Bedingungen dieser vergänglichen Ordnung der Dinge gehören (accidentariae proprietates et conditiones hujus mundi mutabiles) und darum ebensowohl zu der menschlichen Natur hinzutreten, als unbeschadet ihres substantiellen Wesens von ihr abgelöst werden können (Recogn. 18. 28).

Unter diesen der Menschheit Christi mitgetheilten Proprietäten der göttlichen Natur kommt es ihm vor Allem auf die Omnipräsenz an. Diese gründet sich ihm einmal unmittelbar auf die persönliche Vereinigung der Naturen: An non perspicuum est, quod, cum Deitas et humanitas in una persona inseparabiliter et indivulse conjunguntur, necessarium sit, ut ubicunque est Deitas, ibi etiam sit humanitas Christi? Si enim Deitas Christi alicubi est sine humanitate ejus, duae erunt personae, non una; de pers. un. 13). Dann aber leitet er auch wieder die Omnipräsenz des Fleisches Christi nicht bloß aus der communicatio proprietatum, sondern mit den übrigen Eigenschaften aus der Omnipotenz ab, die ihm der Ausdruck für absolutes Wesen ist (ex omnipotentia pendet omnipraesentia, ac nisi Deus ipse esset omnipotens, non posset esse omnipraesens; — omnipraesentia ex omnipotentia originem habet (Recognit. 38). Auf die Frage, wie denn ein Leib allgegenwärtig oder auch nur an verschiedenen Orten zugleich seyn könne, antwortet er theils, daß er dieß nicht nach seiner Natur, sondern nur durch Gottes Allmacht vermöge (de pers. un. 9), theils daß der Raum (locus) nicht Substanz, sondern Accidens des Leibes sey (Recogn. 85), endlich daß Christus zur Rechten Gottes sitze und mit seiner ganzen Person im Himmel sey, daß jedoch die Rechte Gottes nur Ausdruck für Gottes Allmacht, der Himmel aber keineswegs ein bestimmter Ort im Raume sey, sondern den Zustand absoluter Raumfreiheit, absolutes Seyn in Gott bezeichne, der, wie Augustin sage, unser Ort sey (de div. maj. 158). Diese Vorstellung, die allenthalben in seinen Schriften wiederkehrt und von ihm mit den mannichfaltigsten Argumenten gestützt wird, treibt ihn selbstverständlich zu denselben Consequenzen wie Luther.

Da nämlich für Brenz die Communikation der Gottheit mit allen ihren wesentlichen Proprietäten an die Menschheit Christi die Erhöhung seiner Menschheit zur göttlichea Majestät, zur Rechten Gottes und in den Himmel ist, jene Communikation aber sofort mit der Inkarnation beginnt, so ist es eine unabweisbare Consequenz, daß die Erhöhung mit der Inkarnation zusammenfällt (de pers. un. 41) und daß diese die eigentliche wesentliche Himmelfahrt ist. Brenz steht keinen Augenblick an, diese Consequenz anzuerkennen. Von dem geschichtlichen Ereigniß der Himmelfahrt sagt er: „Damals fuhr Christus sichtbar auf, aber schon vorher war er in der Auferstehung von den Todten unsichtbar aufgefahren und hatte sich zur Rechten des Vaters gesetzt. Doch wozu rede ich bloß von der Zeit seiner Auferstehung und Auffahrt, da er bereits im Momente seiner Inkarnation unsichtbar zum Himmel fuhr und sich zur Rechten Gottes setzte? Als der Sohn Gottes im Schooße der Mutter den Menschensohn zur Einheit

der Person assumirte, damals fuhr des Menschen Sohn zum Himmel und ist ununterbrochen im Himmel, obgleich er auf Erden Schmach erduldete" (de pers. un. 38. 41 sq.). Denn zum Himmel unsichtbar auffahren, heißt nichts Anderes, als in den Besitz der himmlischen Güter eintreten (Ascendere invisibiliter in coelum hoc est in coelestia bona; de div. maj. 78). Die sichtbare Himmelfahrt besagt ihrem Begriffe nach keineswegs, daß Christus nach seiner Menschheit erst damals Alles zu erfüllen angefangen, sondern nur daß er damals mit einem offenkundigen Schauspiele (manifesto spectaculo) habe bezeugen und erklären wollen, daß er als wahrer Gott und Mensch mit seiner Gottheit und Menschheit vom Anfange seiner Inkarnation an Alles erfüllt habe. Wäre er nicht als Mensch in seiner Menschwerdung zum Himmel unsichtbar aufgestiegen, so hätte er später auf dem Oelberg nicht sichtbarlich auffahren und den Aposteln seinen heil. Geist auf wunderbare Weise vom Himmel senden können" (79). Christi Erniedrigung ist somit nur ein Akt seiner Demuth; in ihr hat er sich seiner göttlichen Gestalt, d. h. seiner in der Inkarnation verliehenen göttlichen Majestät nicht wirklich entäußert (non abjecit quidem, nec abnegavit suam majestatem), er hat sie nur nicht gegen Gottes Willen offenkundig ausgeübt und öffentlich gezeigt (manifeste exercere et palam ostentare 81); er hat sie vielmehr bedeckt und überzogen mit der Knechtsgestalt (texit et obduxit eam forma servi), und ist wie ein anderer Mensch geworden, indem er sich allen Schwächen, Lasten und Bedürfnissen der menschlichen Natur und ihres Loofes unterzog (82 f.). Darum hat ihn denn auch Gott erhöhet, wie der Apostel Phil. 2, 9. sagt, allein durch diese Erhöhung ist ihm Nichts zu Theil geworden, was er nicht vorher schon besessen hätte, ihr Begriff reducirt sich für Brenz auf eine bloße Phrase, die mit uneigentlichem Ausdrucke da von dem Faktum spricht, wo es sich um das bloße Bekanntwerden des Faktums handelt (Illud diximus phrasim loquendi esse, quod tunc res dicatur fieri, cum innotescit; 85).

Von diesem Gesichtspunkte aus unterscheidet nun Brenz drei Grade in der Seynsweise der Menschheit Christi. Der erste Grad ist der der göttlichen Majestät (gradus majestatis), der ihm als Mensch unmittelbar, unveräußerlich kraft der Inkarnation zukommt und der nicht bloß durch sein Erdenleben, sondern durch sein Leben nach der Auferstehung in alle Ewigkeit durchgeht und kraft dessen er Himmel und Erde in göttlicher und folglich unsichtbarer und raumfreier Weise erfüllt. Der zweite Grad ist der der Erniedrigung (gradus inanitionis seu humiliationis), der während seines irdischen Lebens bis zur Auferstehung neben jenem herlief und die forma servi und similitudo hominis zum Merkmal hat. Nach der Inanition und Humiliation lag er als Kind in Windeln eingehüllt und war an keinem anderen Orte, als in der Krippe; nach der gleichzeitigen Glorie und Majestät konnte er durch die Krippe nicht gehalten werden, daß er nicht Himmel und Erde erfüllt hätte. Nach jener wußte er weder Tag noch Stunde des Gerichts; nach dieser lagen Gegenwart und Zukunft unverhüllt vor seinem Blicke. Nach jener war er, als er nach Jerusalem auf der Eselin reiten wollte, in Bethanien und nicht zugleich in der Stadt (castello), nach dieser war er dennoch zugleich in der Stadt, denn er sah, was mit der Eselin und dem Füllen geschehen würde, und hörte bereits, was ihre Herren sagen würden (Matth. 41, 1 f.); nach jener hing er am Kreuze, nach dieser verdunkelte er die Sonne, machte die Erde erzittern, zerriß den Vorhang des Tempels und zerklüftete die Felsen; nach jener hungerte und durstete er, nach dieser ernährte er gleichzeitig das Vieh des Feldes, die Vögel des Himmels, die Fische des Meeres; nach jener fürchtete er den Tod, nach dieser belebte er Alles; nach jener starb er am Kreuze, nach dieser erhielt er alle Lebendigen am Leben; nach jener lag er todt im Grabe, nach dieser beherrschte er lebendig Himmel und Erde" (88—90). So sind Erhöhung und Erniedrigung für Brenz nicht etwa succedirende, sondern gleichzeitig neben einander hinlaufende Zustände während des irdischen Lebens Christi; jene der dem Wesen des Gottmenschen allein adäquate Zustand, diese nur die temporäre Verhüllung desselben, und wie er in dem

Gottmenschen gleichzeitig eine zweifache Gottheit annahm, eine mittheilende und eine mitgetheilte, so statuirte er zugleich für die Dauer seines irdischen Lebens eine zweifache Menschheit, deren Aktionen sich gleichzeitig decken, eine erhöhte und eine erniedrigte, eine allmächtige und eine schwache, eine allgegenwärtige und eine räumlich begränzte. Durch die sichtbare Himmelfahrt ist nun allerdings die letztere, welche in der forma servi und der similitudo hominis bestand, abgelegt; aber da Christus noch zu ökonomischen Zwecken bisweilen an einem bestimmten Orte gegenwärtig seyn und seine Gegenwart den Gläubigen erweisen will, so statuirt Brenz noch einen dritten Grad (gradus oeconomiae), der neben seiner himmlischen Existenzweise jetzt noch hergeht (wie einst der gradus inanitionis); nach dieser Oekonomie erschien er in den der Auferstehung folgenden Tagen und erscheint noch jetzt und wird einst im jüngsten Gericht an einem bestimmten Orte (in uno certo loco) erscheinen (88). Denn so hebt Brenz nachdrücklich hervor: man darf sich nicht vorstellen, daß Christus in der Gestalt, in welcher er sichtbar zu den Wolken aufstieg, im coelum empyreum sich aufhalte und in demselben in physischer Weise stehe, sitze oder wandle; seine Majestät im Himmel kann kein Auge sehen, kein Ohr vernehmen, keines Menschen Herz fassen (93); um daher die Jünger von seiner Auferstehung zu überzeugen, mußte er ex oeconomia der Maria Magdalena als Gärtner, den Jüngern vor Emmaus als Fremdling, dem Thomas in dem durch Wundenmale kenntlichen früheren Leibe, überhaupt alias alia forma et habitu erscheinen; mußte er mit ihnen essen und trinken (91). So erschien er auch dem Stephanus und Paulus, und zwar, wie Brenz ausdrücklich versichert, in einer anderen Gestalt als der, in welcher er gleichzeitig im Himmel existirte (93). Damit stimmt denn auch im Wesentlichen zusammen, was Brenz über die dreifache Gegenwart Christi, die repletive, lokale und definitive lehrt. Die erste gründet sich auf den gradus majestatis; es ist die unsichtbare raumfreie Existenzweise, zu welcher Christus als Mensch durch die Inkarnation erhöht und kraft deren er überall ist, wo die Gottheit, nicht in geometrischer Ausdehnung (locali diffusione, geometrica extensione), sondern geistlich (eben darum liebte Brenz nicht den Ausdruck ubiquitas, weil sich mit ihm leicht die Vorstellung einer räumlichen Expansion verbindet, de pers. un. 28); die zweite ist die räumlich beschränkte Existenzform der Exanition; die dritte, die wohl die größte Analogie zu dem gradus oeconomiae hat, aber sich dadurch von ihm unterscheidet, daß sie gleichfalls, obgleich an einem bestimmten Orte sich erweisend, doch keinen räumlichen Karakter trägt (den Raum des Ortes nicht commensurativ erfüllt) ist die praesentia definitiva, die sakramentliche Gegenwart. Denn obgleich Christi Leib auch vom Brode und Weine im Hause nicht fern ist, so hat doch der Herr die Kirche nicht an diese verwiesen, sondern an das Brod und den Wein im Nachtmahl; er bestimmt (definit) durch sein Wort, wo er seinen Leib und sein Blut zum Empfang spenden (ut sumantur, dispensare) will; seine Definition pflegt darum, weil sie sich in den Einsetzungsworten vollzieht, Consekration genannt zu werden (de pers. un. 46 f.). Mit großer Entschiedenheit erklärt sich Brenz gegen jede lokale Inclusion und Circumscription des Leibes und Blutes Christi in den Elementen. Ebenso bezieht er die Gegenwart derselben, wie Melanchthon, auf den usus, d. h. auf die **ganze** Handlung, die sich in den drei Momenten der Commemoration (öffentlichen Recitation der Einsetzungsworte), der Dispensation und des Empfangs vollzieht. Da aber diese Gegenwart nicht an ein einzelnes dieser Momente, sondern an ihre Totalität geknüpft ist, so folgt daraus, daß 1) weder Juden noch Heiden, wenn sie zufällig während der Abendmahlsfeier hereinbrächen und von dem Brod und Wein genössen, 2) noch die Papisten, welche die Einsetzungsworte nur murmeln, und das Abendmahl zu dem erdichteten Zwecke des Opfers für Lebendige und Tode mißbrauchen, noch 3) die Mäuse, wenn sie die Hostie benagen, den Leib Christi empfangen. Daß ihn die ungläubigen Communikanten wirklich, aber zum Gerichte genießen, hat Brenz ausdrücklich gelehrt (de pers. un. 47), wenn er aber dann weiter versichert, auch die Gläubigen würden die an

ihn geknüpften Wohlthaten nicht empfangen, wenn sie ihn nicht bereits selbst vorher im Glauben besäßen und in sich hätten (Ac profecto, nisi quis ante possideat et habeat per fidem corpus et sanguinem Christi, quae in coena accipiat, non fiet beneficiorum, quae pii per corpus et sanguinem Christi assequuntur, particeps), so hebt er damit das specifisch Sakramentliche im Abendmahle wieder völlig auf (vgl. die Schrift de dispensatione corporis et sanguinis Christi in coena, welche der anderen de divin. majest. angehängt ist).

Bei Brenz erscheint uns Luther's Ubiquitätslehre nur schärfer ausgebildet; sie hat in dieser Fortbildung zu einer vollständigen und erschöpfenden Christologie geführt, in welcher noch rücksichtsloser, als es Luther gethan hat, der Zustand der zukünftigen Vollendung der Menschheit Christi, den sich Brenz als vollständige Deifikation denkt, so in die Zustände seines irdischen Lebens hineingetragen wird, daß dieses geradezu in einer Duplicität der Existenzweise erscheint, die seinen wahren geschichtlichen Karakter bedroht und es in leeren Schein auflöst. Christi Majestät und Niedrigkeit laufen wie zwei Doppelgänger unheimlich neben einander her und machen sich neckisch ihre Realität streitig. Die Beschreibung der erhöhten Menschheit Christi lautet meist so, als ob diese absoluter Geist geworden sey. Ein Moment tritt jedoch bei Brenz noch sehr deutlich hervor: seine christologische Entwicklung geht zwar weit über die Zwecke seiner Abendmahlslehre hinaus, steht aber noch ausschließlich im Dienste derselben und ist lediglich durch das Interesse bestimmt, diese zu begründen und zu stützen. Es ist in dieser Beziehung äußerst karakteristisch, daß er am Schlusse der ersten Abhandlung seiner Recognition (de incarnatione Christi, 114) als den Zweck aller seiner Schriften über die Ubiquität den Nachweis bezeichnet, die reale Gegenwart Christi im Sakramente auf einem anderen Grund als den der Transsubstantiationslehre zu erbauen, daß er sich schon zufrieden geben will, wenn die Reformirten, ohne ihre Vorstellung von der lokalen Fixirung des Leibes Christi im Himmel aufzugeben, nur einräumen wollen, daß er auch an anderen Orten zugleich realiter gegenwärtig seyn kann und es im Sakramente wirklich ist, und daß er am Schlusse dieser Abhandlung den Inhalt und die Tendenz derselben in den Worten zusammenfaßt: Postquam manifestissimis sacrae scripturae testimoniis perspicuum est, eam esse majestatem humanitatis Christi, ut omnia coram gubernet atque conservet, perspicuum quoque est, quod praesenti sua majestate pleni sint coeli et terra. Constat autem humanitas Christi non tantum anima ratione praedita, verum etiam vero corpore et vero sanguine. Necessario igitur consequitur, quod et in coena a se ipso instituta, habeat secum corpus et sanguinem suum et dispenset ea juxta verbum suum edenda et bibenda, ut iis ad aeternam salutem pascamur et saginemur (134). Ueberhaupt hat es sich Brenz nicht verhehlt, daß sein Ubiquitätsdogma die ersten Jahrhunderte nicht für sich habe. Als ihm Bullinger das Zeugniß Theodoret's entgegenhielt, der den erhöhten Leib umschrieben meine, greift er zu dem naiven Auskunftsmittel, daß er einen sechs Seiten langen Dialog zwischen Theodoret und Cyrill fingirt und diesem in den Mund legt, was er selbst seinem Gegner erwiedern will, aber Cyrill nie gesagt hat (de div. maj. 147—153).

Der Brenz'sche Standpunkt wurde zunächst von Jakob Andreä in den Streitigkeiten der folgenden Jahre festgehalten und fortgebildet. Die reale Gegenwart Christi im Abendmahle blieb auch jetzt fortwährend der leitende Faden und das letzte Ziel aller christologischen Construktion. Schon in seinem von Brenz bevorworteten „Kurzen und einfältigen Bericht von des Herrn Nachtmahl", 1557, hat Jakob Andreä sie verfochten und die aus Luther's großem Bekenntnisse entlehnte Formel in, cum et sub als karakteristisches Schlagwort auf das Banner der Partei gepflanzt; doch erklärt er ausdrücklich, daß er alles Gewicht auf die Gegenwart des ganzen Gottmenschen lege nnd daß auch Luther sein leiblich nur darum getrieben habe, um dem Wahne zu wehren, als sey eitel Wein und Brod im Sakramente. Christus ist ihm zugleich das Leben und der Tod, das eine den Gläubigen, das andere den Ungläubigen, die ihn wie jene real,

aber nicht zum Segen, sondern zum Gericht empfangen, eine Anschauung, die wie Heppe (III, 197) mit Recht bemerkt, auf der Verwechslung der Begriffe „gegenwärtig haben" und „genießen" beruht.

Die Württemberger Theorie kam zur Verhandlung mit den Pfälzern auf dem Maulbronner Gespräch vom 10. bis 15. April 1564, und wenn auch beide Theile sich des Sieges rühmten, so konnten doch die Einwendungen eines Olevian und Ursinus nicht ohne Eindruck auf den Wortführer der Schwaben, den Kanzler und Probst Andreä bleiben. Ohnehin sah Andreä Gott als actus purus an; die specifische Differenz seines Seyns in dem Gottmenschen setzte er darum in die unendliche Wirkung Gottes auf den Menschen, kraft deren er seine metaphysischen und ethischen Idiome in ihn ausgieße; in der Wirksamkeit der Person Christi behauptete er ein so gleichmäßiges Zusammenwirken beider Naturen, daß der Sohn Gottes so wenig etwas ohne den Menschen thue, als der Vater etwas ohne den Sohn. Nächstdem sind die Schwaben sichtlich bemüht, dem Stande der Erniedrigung eine größere Realität zu sichern, als es Brenz gelungen war; da sie aber von der lutherischen Basis der Christologie ausgehen und diese nicht preisgeben wollen, so gerathen sie in ein unsicheres Schwanken. Dieß tritt besonders in dem als Apologie des Maulbronner Gesprächs von ihnen 1565 aufgestellten Bekenntniß hervor, in welchem sie den Unterschied von Poseß und Gebrauch anwenden, um die Erniedrigung von der Erhöhung schärfer zu trennen. Wie Brenz lassen sie die Fülle der göttlichen Idiome bereits mit der Inkarnation der menschlichen Natur mitgetheilt und diese zum Himmel und zur Rechten Gottes erhöht worden seyn; dieser göttlichen Gestalt, sagen sie, habe sich Christus im Stande der Erniedrigung entäußert und erst nach seiner Auferstehung und Himmelfahrt ohne Schranken bedient; die Entäußerung begründen sie theils so, daß der Mensch seine Gottheit nicht immer erzeigt, obgleich er es gekonnt und bisweilen auch (in den Wundern) gethan habe, theils so, daß der Sohn Gottes seine Majestät eine Zeit lang nicht durch diesen Menschen erzeigt, sondern alle Dinge im Himmel und auf Erden ohne Mitwirkung des Menschen und seiner menschlichen Natur regiert habe. Die menschlichen Zustände des Gottmenschen beschreiben sie zum Theil in voller geschichtlicher Wahrheit: er ist nach seiner menschlichen Natur nur im Mutterleibe und sonst an keinem Orte der Welt präsent gewesen; er hat nicht Alles gewußt, gesehen, gehört, gethan; er ist wahrhaftig am Kreuze gestorben, hat im Grabe mit leiblichen Augen nichts gesehen, mit leiblichen Ohren nichts gehöret, mit leiblicher Zunge nichts geredet; selbst nach der Weise seines verklärten Leibes ist er auf einen bestimmten Ort beschränkt; nichtsdestoweniger hat er kraft der persönlichen Einigung Alles gegenwärtig gehabt und ist allen Dingen gegenwärtig gewesen, und nun, da er sich erhöhet, seine Majestät angenommen, ist er allenthalben gegenwärtig, ganz und unzertrennt, nicht allein nach seiner Gottheit, sondern auch nach seiner Menschheit. Seine räumlich umschriebene und seine illokale, Alles umfassende Gegenwart liegen außer einander, sollen sich gegenseitig nichts angehen, sich nicht berühren und sich darum auch in ihrer Realität nicht aufheben. So bewegt sich die ganze Entwicklung in einem Gewebe von Widersprüchen, für die es keine Lösung gibt und unter denen das geschichtliche Lebensbild des Erlösers, wie sehr man auch es festzuhalten bemüht ist, doch zuletzt der doketischen Verflüchtigung verfällt.

Die eigentliche Schule Melanchthon's, deren Mittelpunkt Wittenberg war, konnte den schwäbischen Lehrbegriff sich nicht aneignen. Sie hielt fest an der von Melanchthon gelehrten unio personalis, d. i. der Assumtion der an sich anhypostatischen menschlichen Natur (der massa) in die Hypostase des Logos, in der sie ihre Subsistenz hat, und der darauf gegründeten communicatio idiomatum, die freilich als Uebertragung der Idiome der beiden Naturen an die Person gedacht ist. Der Menschheit Christi bleibt darum auch im Zustande der Erhöhung die räumliche und umschriebene Seynsweise, wie dieß Hemming im Syntagma mit den Worten ausdrückt: Non ergo gloria majestatis tollit localitatem aut circumscriptionem carnis Christi. Nur nach seiner

Person, nicht aber nach beiden Naturen zugleich ist Christus totus praesens. Der Satz: hic homo ubique est, wird darum ausdrücklich zugegeben, aber nur dialektisch, sofern hic homo Terminus für die nach der menschlichen Natur bezeichnete Person ist. Zur Vertheidigung ihrer Lehrweise stellten sie 1570 von diesem Standpunkte aus 130 Thesen auf, in deren dreißigster sie mit tiefem Schmerze den alten Irrthum beklagen, den die schwäbische Christologie erneuert hatte und in dem sie nur eine eutychianische Auflösung der realen Menschheit in die göttliche Natur, nur eine Exäquation der beiden Naturen erkennen konnten. Das Einzige, was sie der schwäbischen Christologie zugestanden, war, daß durch die unio hypostatica die Menschheit Christi große und hohe Gaben und Herrlichkeiten vor und nach der Verklärung ohne Maaß empfangen habe, dagegen bezeichneten sie diese ausdrücklich als dona finita und läugneten eine reale Mittheilung der unendlichen Eigenschaften, der Allmacht, Allwissenheit, Ewigkeit, Allgegenwart u. s. w. (vgl. Heppe II, 126—131): nur als dialektisch, d. h. als rhetorische Figur ließen sie diese Art von Mittheilung gelten.

Hier griff vermittelnd der Braunschweiger Generalsuperintendent Martin Chemnitz ein. In den philippistischen Streitigkeiten hatte er für Luther's Abendmahlslehre Partei ergriffen, wenn auch seine dogmatische Begriffsbildung sich stets an Melanchthon's Bestimmungen anlehnte, dessen beherrschenden theologischen Einfluß in Niederdeutschland selbst diejenigen nicht ganz zu verläugnen vermochten, die in dem Fortgange ihrer Entwicklung ihm fremd geworden waren. Schon in der 1561 erschienenen Repetitio sanae doctrinae de vera praesentia corporis et sanguinis Domini in coena, worin er Luther's Abendmahlslehre gegen die Schweizer vertheidigt, sagt er sich von Melanchthon's späterer Auffassung sichtlich los; doch betrachtet er noch im Examen Concilii Tridentini 1565 bei der Erörterung des allgemeinen Sakramentsbegriffes das Wort als das Organ, durch welches Gott im Sakramente seine Gnade den Gläubigen mittheilt, das Sakrament aber nur als das unterpfändliche Zeichen und Siegel für das Auge, bestimmt zum Glauben an das Wort zu bewegen und zu ermuthigen. Tritt auch in der speciellen Behandlung der Lehre von der Eucharistie der Gedanke noch häufig hervor, daß Christus durch die Exhibition seines Leibes dem Glauben die Verheißungen des neuen Testamentes obsignire (vgl. Vol. I. S. 403 der Frankfurter Ausgabe von 1707, P. II. loc. 4. sect. 8. §. 3.), so taucht doch daneben die fremdartige Vorstellung auf: Christus habe Brod und Wein im Abendmahl als Vehikel (media seu organa) eingesetzt, durch welche er den Genießenden seinen Leib und sein Blut gewähren und mittheilen will, damit er nicht bloß durch den Glauben und den Geist, sondern auch durch natürliche und substantielle Mittheilung (naturali et substantiali participatione) in den Gläubigen sey und bleibe und mit ihnen mehr und mehr geeinigt werde (373; ibid. Sect. 3. §. 14.). Die Sündenvergebung mit Allem, was sie im Gefolge hat, wird nach dieser Anschauung denn auch nicht durch das Wort dem Glauben gereicht und durch das Sakrament des Leibes besiegelt, sondern sie wird unmittelbar durch den Leib in dem Gläubigen bewirkt. „Denn weil wir in dem Sakramente jenen Leib Christi, der für uns dahingegeben, und das Blut des neuen Testaments, das zur Vergebung unserer Sünden vergossen ist, empfangen, so empfangen die Gläubigen unläugbar darin den Schatz aller Wohlthaten Christi; denn sie empfangen das, worin (illud, in quo) die Sünden vergeben, worin der Tod abgethan, worin das Leben uns mitgetheilt wird, wodurch uns Christus als Glieder ihm einleibt (adjungit), damit er in uns und wir in ihm seyen...., denn jenen Leib, den er für uns in den Tod gegeben, gibt er uns in seinem Nachtmahle zur Speise, damit wir aus ihm, als fester (solido), göttlicher (divino) und lebendigmachender Speise, uns nähren, wachsen, erstarken und so in ihn verwandelt werden, daß wir nie von ihm getrennt werden können" (Sect. 2. §. 3. Fol. 364). Schon daraus ersieht man, wie wichtig es für Chemnitz ist, die reale Gegenwart festzuhalten; aber in der Art, wie er diese begründet, weicht er wesentlich von Brenz und von Luther (obgleich

er dessen genuine Ansicht zu vertreten meint) ab. Gegen das katholische Dogma sagt er: „Wir glauben einfältig die Gegenwart selbst, weil sie das Zeugniß des Wortes Gottes für sich hat, dagegen halten wir dafür, es sey über den Modus der Gegenwart, weil er uns durch Gottes Wort nicht geoffenbaret ist, nicht zu disputiren. Darum bestimmen wir auch nicht eine gewisse Art jener Gegenwart, sondern wir stellen dieselbe demüthig Gottes Weisheit und Allmacht anheim. Wir nehmen keine physische oder geometrische, crasse und fleischliche Weise der Gegenwart an. Wir disputiren weder über die räumliche Einschließung (de locali inclusione), noch über das Herabkommen oder Aufsteigen des Leibes Christi, mit einem Worte, wir glauben nicht, daß der Leib Christi auf irgend eine Weise oder nach der natürlichen Art dieser Welt im Abendmahle gegenwärtig sey." Ohne alle Vermittelung theologischer Gedanken kann sich jedoch auch Chemnitz nicht mit der bloßen Thatsache zufrieden geben; vielmehr sagt er: „Weil in der menschlichen Natur Christi die ganze Fülle der Gottheit leiblich wohnet (Kol. 2, 9.) und weil durch die Auffahrt die menschliche Natur in Christo erhöhet ist über alle Namen, die in dieser und der zukünftigen Welt genannt werden, darum ist es gewiß, daß Christus mit seinem Leibe, wo er will, gegenwärtig seyn, und was er will, thun kann" (Christum corpore suo posse adesse, ubicunque voluerit, et facere, quodcunque voluerit). Von Luther behauptet er geradezu, er habe gewollt (monuit), daß man die Gegenwart Christi im Nachtmahle nicht auf die Disputation von der Ubiquität, sondern auf die Wahrhaftigkeit der Einsetzungsworte gründe (vgl. Sect. 1. §. 2. u. 3.). Damit ist denn bereits im Wesentlichen seine Ansicht ausgesprochen: an der Stelle der Ubiquitätslehre will er die Lehre von der bloßen Multipräsenz oder, wie man es auch genannt hat, von der Volipräsenz oder Multivolipräsenz des Leibes Christi in der Kirche bekannt wissen.

Im größeren Zusammenhange und im bestimmten Gegensatze zu den Schwaben hat er diese Lehre zuerst in seinem umfassenden christologischen Werke: de duabus naturis in Christo, im Jahre 1570 entwickelt. Seine Abhängigkeit von Melanchthon tritt besonders in der von ihm befolgten Methode hervor; in strengem Anschlusse folgt er der christologischen Construktion, so weit sie von diesem und seiner Schule in Wittenberg geführt ist, um sie dann in einer Spitze abzuschließen, die er nur mit geringer Modifikation von Brenz entlehnt hat. Wie Melanchthon, betrachtet auch er die Inkarnation als die Aufnahme der an sich unpersönlichen menschlichen Natur, die er als massa bezeichnet, in die Person des Logos, welche durch diese Vereinigung der Naturen zusammengesetzte Person, wie es Gregor von Nazianz und Johann von Damaskus genannt haben, *ὑπόστασις σύνθετος* geworden ist (S. 66 der Leipz. Ausgabe vom J. 1578). Jede der beiden Naturen hat ihre besonderen specifischen Idiome oder Proprietäten, die von der Essenz derselben nicht verschieden sind und darum auch nicht Eigenthum der anderen werden können: denn da die persönliche Einigung der Naturen nicht als wesentliche Einigung derselben zu denken ist, so behält auch in ihr jede der beiden Naturen ihre eigenen Idiome; es gilt die Regel: *ἰδιότης ἐστὶν ἀκίνητος*, propria non egrediuntur sua subjecta (S. 280). Welche Gemeinschaft können aber nun unter dieser Voraussetzung die Naturen haben? Mit Melanchthon statuirt er zunächst zwei Grade oder genera derselben: einmal theilen sich die Proprietäten der beiden Naturen der Person mit; sodann wirken beide Naturen in den Verrichtungen seines Mittleramtes zusammen (*ἀποτελέσματα* officiorum Christi in utraque, cum utraque et per utramque Christi naturam perficiuntur, S. 56). Man sollte meinen, daß Chemnitz von diesen Prämissen aus, die er vollkommen mit Melanchthon gemein hat, wie dieser, höchstens zu einer verbalen oder dialektischen communicatio idiomatum hätte gelangen können; allein das ist keineswegs der Fall, schon die Uebertragung der Idiome der Naturen an die Person (das spätere genus idiomaticum) denkt er durchaus real (in primo scilicet genere, sicut usitate appellamus, quando dicimus Deum crucifixum et mortuum, communicationem monemus esse realem, sed

addimus eam fieri in persona, non in altera etiam divina natura); sodann aber nimmt er an, daß durch die persönliche Vereinigung der beiden Naturen aus der Gottheit der Menschheit Christi nicht nur die unbeschränkte Fülle jener übernatürlichen Gaben und Kräfte, wovon der Gläubige nur ein bestimmtes Maß empfängt, zugeflossen sey (es sind dieß die dona finita oder creata der Wittenberger Philippisten), sondern daß ihr überdieß auch andere unendliche Qualitäten mitgetheilt werden, die wesentliche Attribute der Gottheit sind. Dieß ist der dritte Grad der *κοινωνία* oder das genus, das man später auchematicum s. majestaticum genannt hat. Es leuchtet ein, daß damit ein ganz fremder Gedanke auf den Stamm der Melanchthon'schen Theorie gepfropft wird; um so interessanter ist die Art, wie ihn Chemnitz mit dieser zu vermitteln sucht. Die dona creata oder qualitates finitae, deren Fülle die menschliche Natur Christi in der unio personalis von der Gottheit empfängt, werden ihr wirkliches Eigenthum, denn es sind Wirkungen, welche außerhalb der mittheilenden Gottheit in der menschlichen Natur bestehen können (sunt effecta extra Divinitatem in humanam naturam) und ihr so eingegossen werden, daß sie ihr formaliter, habitualiter und subjective inhäriren (255); durch ihre Mittheilung wird diese informirt, disponirt, empfänglich und fähig (habilis et idonea) gemacht, um als Organ der Gottheit des Logos zu dienen (261); denn wenn zwei Agentien zu einer Funktion konkurriren, so muß nach der in der Schule geltenden Regel das eine agens principale, das andere agens secundarium oder organicum seyn (306); die Menschheit Christi aber ist kein unthätiges, selbstloses, sondern das beseelte, lebendige, intelligente oder vernünftige Organ, welches bei der Thätigkeit des Logos sich cooperativ, somit selbstthätig verhält (261) Durch die hypostatische Einigung ist die Gottheit in unmittelbare Gemeinschaft mit der assumirten Natur gesetzt und durchdringt sie, ohne doch sich mit ihr essentiell zu confundiren (620, dieß ist die *περιχώρησις* des Damasceners), sie wirkt und manifestirt sich in ihr, mit ihr, durch sie und theilt ihr dadurch ihre wesentlichen Idiome mit, aber so, daß diese nicht ihr zu eigen, nicht ihre Proprietäten werden, nicht essentialiter ihr angehören, als formaliter, subjective aut habitualiter in ea inhaerentia, sondern nur, als etwas ihr Fremdes, als der fortdauernde Effekt und Reflex der ununterbrochenen Ein- und Durchwirkung des Logos, an ihr, in ihr und durch sie sichtbar werden (279); denn da die Attribute Gottes nichts von seinem Wesen Verschiedenes sind, sondern zu rein dialektischem Gebrauche (docendi et discendi causa) unterschieden werden (328), ihr Unterschied von dem Wesen Gottes und unter einander mithin nur ein rein dialektischer ist, so sind sie auch von Gott unablösbar und ihre Mittheilung kann lediglich aus dem Gesichtspunkte der Wirkung, der *ἐνέργεια*, gefaßt werden (S. 329 f.). Er beruft sich auf einen Ausspruch des Damasceners, daß die Gottheit an sich schlechthin incommunikabel sey und die Creatur nur ihrer Aktion, nicht aber ihrer Natur theilhaftig mache (S. 468). Chemnitz erläutert am liebsten dieses Verhältniß durch das alte Bild von dem glühenden Eisen. Das Feuer durchdringt und durchwirkt mit seiner Substanz das Eisen so, daß es in, mit und durch dasselbe glüht, leuchtet, brennet, und doch wird das Feuer nicht Eisen und das Eisen nicht Feuer, doch wird das Leuchten und Brennen nie eine Eigenschaft des Eisens, sondern bleibt ein unveräußerliches Idiom des Feuers, doch wird dem Eisen von seinen natürlichen Qualitäten nichts dadurch benommen, denn seine Kälte und seine Schwärze kehren, sobald die Wirkung des Feuers aufhört, von selbst wieder zurück, ohne daß sie von außen dem Eisen auf's Neue mitgetheilt werden dürften (305). So ist denn auch nur die göttliche Natur an sich, naturaliter oder formaliter, *τῷ εἶναι*, lebendigmachend, allmächtig, allwissend, ja sie ist das Leben, die Allmacht selbst, die assumirte Natur aber ist es nur *τῷ ἔχειν*, weil nämlich mit ihr die Majestät und Macht des Logos persönlich vereinigt ist; so belebt, weiß und vermag diese Alles durch die Kraft des mit ihr geeinigten Logos, so wie das glühende Eisen durch die Kraft des mit ihm vereinigten Feuers glüht und brennt (310). Diese lediglich auf dem Durchwirktseyn der mensch-

lichen Natur von dem Logos beruhende Communikation von Seite der göttlichen Natur an die menschliche bezeichnet Chemnitz als eine reale, im Gegensatze ebensowohl zu der verbalen, als zu der essentialen und physischen (332); mit ihrer Hülfe hofft er ebensowohl der Einseitigkeit der Philippisten zu entgehen, welche es nur zu einer mittelbaren, aber nicht zu einer unmittelbaren Gemeinschaft der Naturen brachten, als der Gefahr einer Exäquation der beiden Naturen und der Annahme einer doppelten Gottheit, einer mittheilenden und einer mitgetheilten (vgl. bes. 281, wo er Brenz, ohne ihn zu nennen, bekämpft); allein ist denn wirklich der Unterschied zwischen der Brenz'schen und Chemnitz'schen Christologie so groß? ist denn der dritte Grad der communio von Chemnitz nicht geradezu dem Brenz abgeborgt und nur auf die Melanchthon'sche Christologie aufgepropft? Hat denn Brenz nicht in seiner Formel, daß die assumirte Natur die göttlichen Idiome nicht per se, sondern per accidens habe, im Grunde dasselbe gesagt, was Chemnitz mit dem Unterschiede des Seyns und des Habens ausdrückt? Die einzige Eigenthümlichkeit des Letzteren scheint somit in diesem Punkte darin zu bestehen, daß er das Verhältniß der göttlichen Natur zur menschlichen in Christo aus dem Gesichtspunkte des actus und nicht des ruhenden Seyns auffaßt.

Bei genauerer Prüfung dürfte sich indessen auch diese Eigenthümlichkeit der Chemnitz'schen Theorie gleichfalls aus seiner Abhängigkeit von Melanchthon erklären lassen. Es wird mit Recht als ein besonderes Verdienst derselben hervorgehoben, daß sie einen schärferen Unterschied der Stände ermöglichte, als ihn die Schwaben durchzuführen im Stande waren. Da nämlich Chemnitz wie diese die Mittheilung der göttlichen Majestät an die menschliche Natur Christi sofort mit dem Momente der Inkarnation eintreten ließ, sie aber doch wieder auf die durch freien Willen bestimmte Einwirkung des Logos zurückführte, so konnte er auch umgekehrt für das irdische Leben Christi, insbesondere um die Realität der menschlichen Entwicklung, der Versuchung, des Leidens, des Sterbens zu wahren, zu der Annahme greifen, daß der Logos durch seinen Willen seine auf die Menschheit einwirkende Kraft zurückgezogen oder beschränkt habe, so daß die durch die volle Aktivität derselben suspendirten menschlichen Proprietäten wieder zu größerer Geltung kamen, so wie umgekehrt in den Wundern die Einwirkung jener zurückgehaltenen Kraft in ihrer vollen Stärke hervortrat. Aber dieses Ruhen des Logos, das Chemnitz selbst nicht für völlige Unthätigkeit erklärte (228 f.), hatte ja eben Melanchthon, gestützt auf Irenäus, gelehrt, und hier scheint der Punkt zu liegen, von dem aus Chemnitz seine Theorie fortgebildet und sich den Schwaben angenähert hat, da der Begriff der Ruhe zum nothwendigen Correlat den der Wirksamkeit, der Kraftentfaltung, der Aktion hat. Wie nun nach Chemnitz die Exinanition darin bestand, daß der Logos die Strahlen seiner Herrlichkeit theilweise zurückhält, so daß sie nur gleichsam gedämpft in, mit und durch die Menschheit leuchteten, um dieser zu einer selbstständigeren Entfaltung der ihr eigenen Zustände und Aktionen Raum zu lassen, so besteht das Wesen der Erhöhung in der ungehemmten Ausstrahlung der Herrlichkeit in und durch die assumirte Menschheit Christi, auf welche diese letztere bereits durch die Inkarnation angelegt ist und welche sie bereits vielfach in den Wundern erfahren hat. Trotz der Forderung Chemnitz', daß wir uns die menschliche Natur nicht als das selbstlose Organ des Logos zu denken haben, ist indessen in dem Zusammenhange seiner Christologie nichts gethan, um diese Vorstellung uns zu erleichtern, da gerade die Höhepunkte des gottmenschlichen Lebens die sind, auf welchen die menschlichen Proprietäten durch die Stärke der Selbstentfaltung des Logos in ihr in einem Zustande der Gebundenheit erscheinen, wie die Kälte und Schwärze des Eisens während des Glühens, während umgekehrt nur da das ächt Menschliche in Christo zum Vorschein kommt, wo die durchwirkende Kraft des Logos in ein Stadium der Ruhe kommt oder zur bloßen Assistenz herabsinkt (228), also in den Zuständen, in welchen die Idee des Gottmenschen am wenigsten zu ihrer adäquaten Erscheinung kommt.

Nur lose verknüpft mit seiner christologischen Grundansicht erscheint die Lehre des

Chemnitz von der Multipräsenz oder Multivolipräsenz der Menschheit Christi. Auf der einen Seite erkennt er es als unumgängliche Consequenz der hypostatischen Vereinigung an, daß die Menschheit Christi nicht irgend einem Theile (also nicht an irgend einem Punkte nur) der Gottheit angeheftet (agglutinata) sey, wie der Nagel dem Rade, der Finger dem Leibe, die Stadt dem Meere, oder wie die Tangente den Kreis an einem Punkte berühre, vielmehr liegt es ihm im Begriffe jener Vereinigung, daß die Menschheit mit der ganzen Fülle der Gottheit so verbunden sey, daß jede Absenz der einen Natur von der anderen ausgeschlossen bleibt und daß der Logos die Menschheit, die in ihm ihre ungetheilte (individuam) Subsistenz und Immanenz hat, sich stets innerhalb dieser Vereinigung gegenwärtig habe. Unio enim, sagt er, non absentiam alterius naturae seorsim alicubi positae significat, sed utriusque inter se praesentissimam unionem et unitissimam praesentiam (S. 66. 67). Mag er sich auch dieses Verhältniß nur als ein immanentes, nur als ein Verhältniß des Logos zur assumirten Natur und dieser zu jenem gedacht haben, so liegt es doch in der Consequenz dieser Vorstellung, daß wenn der Logos allen Creaturen präsent ist, auch die ihm allenthalben präsente Menschheit allen Creaturen gegenwärtig seyn müsse, und zwar nicht erst seit ihrem Eintritt in die volle Majestät, sondern bereits seit der Inkarnation, in welcher ja jene unio begründet wurde. In der That ist er weit entfernt, Christo, seinem Herrn, die Macht abdisputiren zu wollen, auch mit seinem Leibe allenthalben gegenwärtig seyn zu können; nur gegen das eine sträubt sich sein gesunder Sinn, daß Christus, wie Luther einmal gesagt hat, auch in Steinen, Bäumen und Thieren seyn soll (Sächs. Confession 130), offenbar, weil er darin mit Recht eine pantheistische Vorstellung sieht; dagegen gibt er sogar zu, daß die Menschheit, wie sie im Logos subsistire, so auch im Logos Alles sich präsent habe und in dem Logos Alles präsent beherrsche (sicut in λόγῳ subsistit, ita etiam in λόγῳ omnia coram se praesentia habet et omnibus praesens dominatur ἐν τῷ λόγῳ), und zwar, wie er ausdrücklich hinzufügt, in hypostatica cum divinitate unione et secundum illam exaltationem, quam habet super omne nomen, accepta omni potestate ac dominatione super omnia); ja er lehnt ausdrücklich die Vorstellung ab, als ob die Menschheit diese Herrschaft, welche sie ratione hypostaticae unionis in tempore empfangen habe, nur aus der Ferne, durch weite Räume von den Objekten derselben getrennt, oder wie Könige durch eine vicaria administratio ausübe (522). In allem dem liege nichts Anderes ausgesprochen, als was Brenz und die Schwaben auch gelehrt haben; aber das ist nur die eine Hälfte der Chemnitz'schen Doktrin, die andere lautet ganz entgegengesetzt. Da nämlich die Proprietäten der menschlichen Natur durch ihre Assumption in die Person des Logos nicht aufgehoben sind, sondern ungeschmälert fortbestehen sollen, so ergibt sich für Chemnitz ein Dreifaches: 1) der Leib Christi war in den Tagen seines irdischen Wandels räumlich umschrieben an einem bestimmten Orte, nach der Art der körperlichen Dinge dieser Welt; 2) obgleich er uns durch seine Himmelfahrt diese circumscriptive und lokale Form seiner Gegenwart entzogen hat, so hat sein Leib in der Erhöhung doch nur die Beschaffenheit der verklärten Leiber, die, ohne die Natur der Leiblichkeit zu verläugnen, darin besteht, daß sie willige Organe für die Leitung des Geistes sind; nach dieser Seynsweise ist auch sein verklärter Leib durch die Proprietät der endlichen Natur bestimmt und somit irgendwo (alicubi) an einem Orte; 3) obgleich ordentlicherweise (ordinaria dispensatione) Christi Leib seit der Himmelfahrt nicht auf Erden, sondern im Himmel ist, so kann Christus doch außerordentlicherweise die Gegenwart seines Leibes wann und wo er will auf Erden erweisen, wie er es dem Paulus gethan hat. Wenn nun, sagt Chemnitz, in der Schrift keine Verheißung der Gegenwart Christi in seiner Kirche sich finde, so würde er es nicht wagen, die Wirklichkeit einer solchen aus der unio hypostatica durch menschliche Schlußfolgerungen abzuleiten; da aber der Herr seine leibliche Gegenwart selbst im Abendmahle zusage und diese Zusage nicht tropisch verstanden werden könne, so müsse, meint er, festgehalten

werden, daß er auch mit seinem Leibe im Sakramente gegenwärtig seyn könne, ohne daß sein Leib aufhöre, im Himmel zu seyn oder sich verdoppele, und zwar begründet Chemnitz dieses Können a) mit den donis infinitis, welche die Menschheit Christi durch die persönliche Einigung empfangen habe; b) mit der unio hypostatica selbst, in deren Begriff es schon liege, daß der Logos nicht außer der assumirten Natur und diese nicht außer dem Logos bestehe; c) mit dem Sitzen zur Rechten Gottes; d) mit der Macht, die ihm durch die Erhöhung über alle Dinge und folglich auch über den Raum gegeben ist. Christus aber hat ferner seiner auf Erden streitenden Kirche seine Gegenwart verheißen, nicht eine bloße und unthätige (nudam et otiosam praesentiam), sondern eine operative und wirksame Gegenwart, und wie für dieselbe das Abendmahl eine öffentliche, feierliche und specielle Bezeugung und Besiegelung ist, so läßt sich diese Gegenwart in der Kirche so wenig wie die im Sakrament als eine halbe denken, vielmehr kann sie erst als die Präsenz seiner ganzen Person nach Gottheit und Menschheit volle Realität haben, als eine Einwohnung seiner Menschheit, wie sie in und mit dem Logos subsistirt, in den Herzen der Gläubigen. Gleichwohl unterscheidet Chemnitz fünf Grade der Gegenwart Christi (593), welche auch qualitativ nicht auf dieselbe Weise zu denken sind: Aliter enim in terra conversatus fuit, aliter in coelis apparet in gloria, aliter adest in coena cum pane et vino, aliter in tota ecclesia, aliter omnes creaturas ἐν λόγῳ sibi praesentes habet (vergl. cap. 30. de praesentia totius personae Christi etc. S. 467—525).

Schon aus der letzteren Zusammenstellung ersehen wir, daß Chemnitz principiell kein Gegner der Ubiquitätslehre gewesen seyn kann; aber theils will er die Präsenz des ganzen Christus bei allen Creaturen nicht so gefaßt wissen, daß durch sie, wie es Brenz gethan hat, die wesentliche Proprietät des menschlichen Leibes auch im Zustande der Verklärung thatsächlich aufgehoben wird; theils will er, und darin meint er Luther für sich zu haben, nicht die Ubiquität, sondern nur das ausdrückliche Schriftwort als Fundament der Gegenwart Christi im Abendmahle und in der Kirche angesehen und nach diesem einfach für den Glauben festgehalten wissen, daß Christus, obgleich im Himmel und nicht auf Erden existirend, dennoch nach seiner Macht seyn könne, wo er will, und es unzweideutig zugesagt hat. So spielen denn die Begriffe der immanenten Präsenz der Menschheit Christi im Logos, der Präsenz aller Creaturen für dieselbe, ihr Seyn im Himmel und wiederum ihre Multivolipräsenz durch seine Erörterung in unklarer Weise durcheinander; allein dieß ist nicht ein partieller Fehler dieser speciellen Behandlung, sondern liegt an seinem Standpunkte, in welchem zwei disparate Principien ohne innere Vermittelung nur äußerlich verbunden sind: die melanchthonische Substruktion seiner Christologie mußte ihn dahin führen, daß Christi Leib nur im Himmel und nicht auf Erden ist; die Brenz'sche Spitze, die er, wenn auch modificirt, darauf gesetzt hat, hat die Ubiquität zu ihrer Consequenz; zwischen beiden unsicher schwankend, greift er nach der Volipräsenz, als der Annahme, welche das unzweifelhafte Schriftwort für sich habe, ohne es doch verhindern zu können, daß die immanente Präsenz von Logos und Menschheit, womit er die Volipräsenz erläutern und motiviren will, ihm bis zu dem Gedanken sich umbiegt, daß Christi Menschheit im Logos alle Creaturen sich präsent habe. Ueberhaupt ist die Volipräsenz nur eine Willkür, womit Chemnitz der vollen Consequenz, die sich aus seinen Principien ergibt, an einem beliebigen Punkte Einhalt thut und zur scholastischen Ansicht zurückkehrt. Einmal schwankt er sogar ganz nahe an die reformirte Ansicht; er spricht es nämlich unbefangen aus, obgleich der Logos in der Exinanition weder sogleich noch immer seine Wirksamkeit plene et manifeste in und durch die assumirte Natur ausgeübt habe, sey seine Macht und Wirksamkeit doch nicht unthätig gewesen, sondern er habe unterdessen Alles mächtig und wirksam mit dem Vater und heiligen Geiste regiert (553). Ist aber damit nicht gerade das Wesen der unio hypostatica in seinem Sinne aufgehoben und die Einheit der Person, wie er sie sonst faßt, zerrissen?

Trotz ihrer Mängel und ihrer unbefriedigenden Form hat des Chemnitz' Lehre einen unberechenbaren Einfluß auf die kirchliche Christologie gewonnen. In Niederdeutschland fand sie zunächst vielfache Beistimmung; namentlich wurde die Volipräsenz noch entschiedener ergriffen, als es Chemnitz gethan hatte, und die absolute Ubiquität noch unverhohlener mißbilligt. Selnecker stand nicht an, die letztere ein figmentum Satanae zu nennen; über jene erklärte er sich ganz in Uebereinstimmung mit Chemnitz dahin, daß der erhöhte Christus „an allen Orten und bei uns allezeit gegenwärtig sey, nicht allein nach seiner göttlichen Natur, sondern auch da er laut seines Wortes seyn will, und dahin er sich mit seinem Wort auch nach seiner menschlichen Natur selber verbunden hat, als im Abendmahl, obgleich solches geschieht wider und über alle natürliche Eigenschaft eines menschlichen Leibes" (Gieseler III, 2, 261). Den Leib Christi sah Selnecker nämlich auch im Himmel als περίγραπτον an, aber er legte ihm potentiam ἀπερίγραπτον bei, und nach dieser das Vermögen, auch anderswo zu seyn, wo er will (Heppe II, 146). Gleichwohl neigten sich auch in Niedersachsen manche Theologen, wie Andreas Musculus, den Schwaben zu. Eine Verständigung mit diesen schien darum unerläßlich und wurde in einer Reihe von diplomatischen Ausgleichungsversuchen angestrebt. Aus den gegenseitigen Concessionen, die man sich bei diesen Verhandlungen machte, ging die Bergische Concordienformel 1577 hervor. Im Ganzen der Behandlung liegt dem 8. Artikel das Schema des Chemnitz sichtlich zu Grunde. Dieß vollzieht sich in der ganzen Folge der Begriffe: unio hypostatica, communio naturarum ohne Exäquation derselben, die communicatio idiomatum mit ihren drei generibus, auf der Grundlage des Satzes: quod propria non egrediuntur sua subjecta, und mit der näheren Bestimmung, daß im dritten genus nicht bloß finitae qualitates, sondern auch die unendlichen Idiome der Allmacht und Allwissenheit der menschlichen Natur mitgetheilt werden, doch so, daß sie dieser nicht zu eigen gegeben werden und deren endliche Qualitäten nicht aufheben, weil diese Communikation nicht eine Ausgießung der wesentlichen Eigenschaften der Gottheit in die Menschheit Christi sey, sondern nur auf einer freien Durchwirkung und Selbstmanifestation jener in, mit und durch diese beruhe: aber doch wird weit mehr, als dieß Chemnitz gethan hat, der Unterschied zwischen dem Stande der Erniedrigung und Erhöhung verwischt und namentlich die Exinanition zugleich als bloße Verhehlung und Geheimhaltung (occultatio et dissimulatio) der ihm verliehenen Herrlichkeit dargestellt. Mit großer Bestimmtheit wird die Capacität der menschlichen Natur Christi für die göttliche ausgesprochen. Erkennen wir schon in solchen Behauptungen unschwer den Einfluß, den die Schwaben auf die Redaktion geübt haben, so tritt dieser Einfluß noch weit sichtbarer in der Frage nach dem Maaße der Omnipräsenz der Menschheit hervor. Chemnitz hat bei den Verhandlungen nicht über das Zugeständniß der Volipräsenz oder der hypothetischen Ubiquität hinausgehen wollen; in der That bekennt die solida declaratio, „daß Christus auch nach und mit seiner assumirten Menschheit gegenwärtig seyn könne und auch sey, wo er will, und sonderlich, daß er bei seiner Kirche und Gemeine auf Erden, als Mittler, Haupt, König und Hoherpriester nicht halb oder die Hälfte allein, sondern die ganze Person Christi gegenwärtig sey"; dagegen wird in der Epitome die Gegenwart der Menschheit Christi bei allen Creaturen und die Gewalt, die ihm im Himmel und auf Erden gegeben ist, zum Fundamente benutzt, um darzuthun, daß er auch im Abendmahle seinen wahrhaftigen Leib und Blut gegenwärtig mitzutheilen vermöge (11 u. 12); ja in der letzten Verhandlung mußte es sich Chemnitz noch gefallen lassen, daß die stärksten Stellen aus Luther's großem Bekenntniß über die Art der Gegenwart Christi, namentlich über das esse circumscriptive, definitive und repletive seines Leibes in den 7. und 8. Artikel der solida declaratio eingerückt wurden; dadurch erhielten die Schwaben einen bestimmten Canon, um die Ausdrücke, welche für eine bloß hypothetische Ubiquität im Sinne der Niederdeutschen zu sprechen schien, zu Gunsten ihrer Meinung authentisch zu interpretiren. Chemnitz selbst fühlte dieß sehr wohl und unter-

zeichnete die Concordienformel nur unter dem Vorbehalte, daß er sie in dem Sinne der niedersächsischen Confession, also ohne die Ubiquität annehme.

Die Concordienformel trug zur Erreichung des beabsichtigten Zweckes, der Herstellung des kirchlichen Friedens, in keiner Weise bei. Sie wirkte nach den entgegengesetzten Seiten als Brandfackel, welche die Flammen der Zwietracht anzündete. Zunächst wurde durch sie der Streit mit den Reformirten erst recht angeschürt. Die älteren lutherischen Bekenntnisse hatten nur einen Differenzpunkt innerhalb des Protestantismus zur Sprache gebracht: die Abendmahlslehre; durch die Concordienformel aber wurden auch die abweichenden Anschauungen über die Person Christi, die bis dahin nur als Gegenstand der theologischen Controverse gegolten hatten, zur Differenz des Bekenntnisses und zur trennenden Scheidewand zwischen Lutheranern und Reformirten erhoben. Die letzteren konnten dazu nicht schweigen. Nicht bloß die Darstellung der Concordienformel, sondern auch die Schriften ihrer Concipienten, namentlich des Chemnitz grundlegendes Werk, wurden einer eingehenden scharfen Kritik unterzogen: Beza in seinen Quaestiones und Responsa und seiner Refutatio dogmatis de ficticia carnis Christi omnipotentia; Lambert Danäus in seinem Examen libri de duabus in Chr. naturis a M. Chemnitio conscripti, Genev. 1581; die pfälzischen Theologen, namentlich Zacharias Ursinus, in der de libro Concordiae admonitio Christiana, Neostad. 1581 (dagegen die Erfurter Apologie von Timotheus Kirchner, Nikol. Selnecker und Martin Chemnitz 1583; als Duplik die pfälzische defensio admonitionis Neostadiensis contra Apol. Erfordensis Sophismata 1584), Antonius Sadeel (er hieß eigentlich Chandieu) in Genf in de veritate humanae naturae Christi, 1585, u. A. traten als Gegner auf und vertheidigten nicht bloß den reformirten Lehrbegriff gegen lutherische Entstellungen, sondern wiesen auch mit treffenden Gründen nach, daß die reale Mittheilung der göttlichen Idiome an die menschliche Natur dieselbe doketisch verflüchtige und mit dem von lutherischer Seite so stark betonten leiblichen Genuß des Fleisches Christi im Abendmahle stark contrastire. Dorner hat diese reformirten Gegengründe von S. 725—742 des 2. Bandes sehr sorgsam und übersichtlich zusammengestellt und dadurch dem Leser die unerquickliche Mühe erspart, diese durch ihre breite Polemik und scholastische Form sehr ungenießbare Schriften selbst durchzulesen.

Nicht minder bedeutend ist die Bewegung, welche die Concordienformel innerhalb des lutherischen Kirchengebietes hervorrief; auch hier erwieß sie sich als concordia discors, wie sie Rudolf Hospinian 1614 gegen das ihr von Leonhard Hutter sehr mit Unrecht vindicirte Epitheton ornans: concordia concors genannt hat. Die Holsteiner, Hessen, Pommern und Anhaltiner und mehrere freie Städte verweigerten die Unterschrift. Die Helmstädter Theologen: Tilemann Heßhusius, Daniel Hoffmann und Basilius Sattler, zogen ihre Unterschriften zurück, weil nach derselben noch Vieles ohne ihre Zustimmung verändert und namentlich die klassischen Erklärungen Luther's über die Ubiquität aufgenommen worden waren. Das Gespräch zu Quedlinburg im Januar 1583, welches auf Veranstaltung der Kurfürsten von Sachsen, Brandenburg und der Pfalz zwischen den Verfassern der Erfurter Apologie und den Helmstädtern stattfand, blieb ohne Erfolg; Heßhusius erklärte, daß er nur soweit mit der Formel übereinstimme, als sie bekenne, Christus könne durch seine göttliche Allmacht nach seinem Leibe gegenwärtig seyn, wo er wolle; daß er aber die absolute Ubiquität verwerfe. Chemnitz hatte dabei als Vertreter der Concordienformel eine um so schwierigere Stellung, als er gerade der Urheber der hypothetischen Ubiquität in der lutherischen Theologie und Kirche war. Die Helmstädter appellirten an ein Concil, die Erfurter Apologeten berichteten an ihre Committenten, daß unter diesen Umständen eine Einigung unter Fürsten und Theologen nicht möglich sey. Vergebens wurde Herzog Julius von Braunschweig vom Herzog Ludwig von Württemberg auf Betrieb der Tübinger 1585 zum Einschreiten gegen die Helmstädter aufgefordert; früher einer der eifrigsten Beförderer des Concordienwerkes, hatte er sich, einer der Ersten, von der Zwietrachtsformel losgesagt und die

Einführung derselben in seinen Landen verboten. Chemnitz, dem die kirchliche Einigung eine wirkliche Herzenssache war und der ihr die größten Opfer an Zeit und Thätigkeit gebracht hatte, war nicht bloß durch die persönliche Ungnade des Herzogs tief gekränkt, sondern auch durch den Widerstand der Helmstädter erschüttert und gebrochen; seit dem Quedlinburger Gespräch verließ ihn das Gedächtniß, noch in demselben Jahre gab er das Predigen auf, 1584 legte er sein Amt nieder, drei Jahre darauf starb er lebenssatt. Nach Heßhusius' Tode (1588) einigten sich die Wittenberger, Leipziger und Jenaer Theologen umsonst, seinen Collegen Daniel Hoffmann zur Annahme der Formel zu bewegen; er behauptete, die hypothetische Ubiquität, die er überdieß auf das Abendmahl beschränkte, drücke allein den genuinen Sinn aus, in welchem sie abgefaßt sey, während die Schwaben diesen in der Ubiquitätslehre fanden und das quando et quomodo voluerit, das sie Chemnitz zugestanden hatten, lediglich auf den Modus der Omnipräsenz in Luther's Sinn bezogen wissen wollten — eine Interpretation, die schon bald nach 1580 laut geworden war, deren Annahme ihren Sieg vollständig gemacht haben würde und über die darum die niedersächsischen Concipienten Chemnitz, Selnecker und Chyträus ihren Unmuth in Briefen nicht hatten unterdrücken können.

Von den beiden hervorragendsten Theologen der folgenden Zeiten, Leonhard Hutter und Aegidius Hunnius, beide Schwaben, repräsentirt der erstere fast ganz den schwäbischen Standpunkt. Die Mittheilung der göttlichen Majestät an die Menschheit Christi kraft der hypostatischen Einigung schon im Momente der Assumtion bringt er so scharf zur Geltung, daß ihm die Erniedrigung nur ein Nichtgebrauch und eine bloße Verhüllung der göttlichen Eigenschaften ist: schon als Kind hatte Jesus neben dem natürlichen menschlichen Wissen den Besitz des übernatürlichen göttlichen Wissens und alle Schätze der Weisheit und Erkenntniß waren in ihm niedergelegt, die Funktionen dieses zweifachen Wissens liefen bei ihm neben einander her, ohne sich zu vermischen; es ist daher auch ganz consequent, daß er die Erhöhung nicht als novae alicujus majestatis accessio, was er ausdrücklich ablehnt, sondern nur als Manifestation und als Eintritt in den vollen Gebrauch der bereits besessenen göttlichen Eigenschaften ansieht. Er behauptet demgemäß auch die wirkliche Allgegenwart Christi, und zwar nicht bloß erst im Stande der Erhöhung, sondern auch während der Erniedrigung; auch damals schon soll Christi Fleisch persönlich allenthalben (ubique) gewesen seyn; wäre das Fleisch Christi, so gibt er Daniel Hoffmann zu bedenken, von den Creaturen, denen der Logos gegenwärtig ist, ferne, so wäre dieß eine διάστασις, ein die Einheit der Person aufhebendes Auseinanderklaffen der Naturen. Wenn er daneben mit Chemnitz eine Beschränkung der Einwirkung des Logos während der Erniedrigung annimmt, um für die menschliche Entwicklung Christi Raum zu gewinnen, so ist das ein seiner sonstigen Anschauung innerlich fremder Gedanke. (Ueber seine Schriften vergl. man Dorner Bd. II. S. 775 Anm. 6.; Thomasius II, 427 f. Anm.)

Wenn somit Hutter im Ganzen als Vertreter der schwäbischen Theologie anzusehen ist, so hat dagegen Aegidius Hunnius wirklich zwischen dieser und Chemnitz zu vermitteln gesucht. Dazu bot die Theorie des letzteren namentlich in dem Kapitel von der Art der Präsenz Christi reichen Stoff, weil er darin eine Reihe unverträglicher Gedanken in Eins zusammengefaßt hat und selbst seine hypothetische Ubiquität nur auf einem willkürlichen Halt beruht, den er in seinen Schlußfolgerungen machte, während die Consequenz seines Princips ihn eigentlich über dieselbe hinaus bis zur wirklichen Omnipräsenz hätte führen müssen. Chemnitz hatte nämlich die absolute Präsenz der Menschheit im Logos, nach welcher diese nie außer ihm und er nicht außer ihr zu denken sey, als nothwendige Folge aus der unio hypostatica abgeleitet; dieses rein immanente Verhältniß, diese Präsenz der menschlichen Natur ἐν τῷ λόγῳ, die noch außer aller Beziehung zum Raume und zu den in ihm enthaltenen Oertern zu denken ist, griff Hunnius auf und nannte sie praesentia intima im Gegensatz zu der praesentia extima, der Gegenwart im Raume (in loco). Die Anwendung, die Hunnius nun von diesem

Unterschiede machte, bewegte sich in ihrer Dialektik durch folgende Momente; dem Logos kommt an sich schlechthin unräumliches Seyn und Allgegenwart zu, der Menschheit als solcher räumliches Seyn; durch die Assumtion ist sie in die Illokalität des Logos entrückt, sie subsistirt in dessen Person, nicht sicut in loco, sondern extra et supra omnem locum; aber als natürliche Menschheit mußte sie während der Erniedrigung immer an einem bestimmten Orte seyn, während sie zugleich illokal, d. h. ohne alle Beziehung zum Raum in der Person des schlechthin illokalen Logos existirte. So laufen zwei Seynsweisen gleichzeitig neben einander her, die räumlich umschriebene der Menschheit als solcher im Mutterschooße, am Kreuze und im Grabe, und die absolut raumlose der assumirten Menschheit, welche weder hier, noch dort, noch allenthalben, sondern eben in der Person des Logos existirte und also nicht den Creaturen, sondern nur dem Logos außer allem Raume gegenwärtig war. Dies Alles würde Chemnitz unbedenklich zugegeben haben, denn es ist nur eine Zusammenfassung seiner eigenen oft geäußerten Sätze; corrigirend greift Hunnius erst in dem folgenden in die Theorie seines Vorgängers ein. Er nimmt nämlich an, daß diese praesentia intima der Menschheit im Logos und des Logos in der Menschheit in dem irdischen Leben des Herrn etwas Latentes war oder, wie er sich ausdrückt, arcano quodam tacitoque modo bestanden hat; erst durch den Eintritt in den Stand der Erhöhung gelangte sie zu ihrer vollen Aktualisirung, sie explicirt sich nach außen, sie wird aus der bloß negativen Raumfreiheit zur positiven, aus der praesentia intima zur omnipraesentia extima, indem der Logos für sie das Universum zu einem Stäublein, die endlose Zeit zu einem Augenblick zusammenschrumpfen läßt. Gleichwohl will Hunnius auch für den Stand der Erhöhung keine Exäquation der Naturen; wie das katholische Dogma neben der Multipräsenz des Leibes Christi im Abendmahl noch immer die Unipräsenz im Himmel festhält, wie Chemnitz der Menschheit Christi trotz ihrer Macht, wann und wo sie will, gegenwärtig zu seyn, noch immer ein alicubi im Himmel anweist, so ähnlich auch Hunnius: der Leib ist ja nach seiner natürlichen Proprietät ein Quantum, als solcher kann er an sich nur begränzt auch in der gloria existiren, er muß daher neben der omnipraesentia extima noch immer im Himmel sein ubi haben. Dorner hat auf das Unnatürliche der Simultaneität einer doppelten Seynsweise, einer raumfreien und in sich begränzten, hingewiesen (II, 779), aber dieser Vorwurf trifft ja auch die Vorstellung Luther's und Brenz's von dem irdischen Leben des Herrn mit gleichem Rechte; uns genügt es, das Verhältniß dargelegt zu haben, in welchem Hunnius als Fortbilder der Chemnitz'schen Lehre zu dieser steht (Libelli IV. de persona Christi).

Durch Hutter's und Hunnius' Ansehen fiel allmählich die Lehre von der Volipräsenz oder der hypothetischen (relativen) Ubiquität; beide Theile erkannten die Omnipräsenz der menschlichen Natur Christi an: nur darüber waltete noch immer eine Differenz, ob die Omnipräsenz mit den übrigen göttlichen Eigenschaften, welche der menschlichen Natur Christi durch die hypostatische Vereinigung communicirt werden, ihr schon für das irdische Leben zum freien constanten Gebrauche gegeben worden oder ob sie erst durch die Himmelfahrt in diesen Gebrauch eingetreten sey? Zur Erledigung dieser Frage war der Stand der christologischen Verhandlung bei dem Abschlusse der Concordienformel noch nicht gereift gewesen; sie stellt in den wenigen Bemerkungen, die sie darüber gibt, das Wesen der Exinanition bald als Nichtgebrauch der der Menschheit Christi verliehenen göttlichen Herrlichkeit, bald als occultatio et simulatio derselben dar. Nach der Stellung der Schwaben und Niederdeutschen zu einander mußten jene mehr geneigt seyn, die Exinanition als bloße Verhüllung der bereits in der menschlichen Natur Christi gesetzten Majestät anzusehen, während diese sie vorwiegend als Poseß ohne constanten Gebrauch auffaßten. Nur eine gründliche Auseinandersetzung über das Wesen der beiden Stände, zu welcher allerdings schon das Material gegeben war, das nur einer Revision bedurfte, konnte diese Unklarheit zerstreuen. Darin liegt die Bedeutung des Streites zwischen den Gießener und Tübinger Theologen, welcher sich seit 1607 in einem Briefwechsel

zwischen Balthasar Menzer und den beiden Tübingern Hafenreffer und Thummius allmählich entwickelte, aber erst im J. 1619, wo auf der Gießener Seite noch Justus Feuerborn, auf der Tübinger Lucas Osiander und Melchior Nicolai sich aufthaten, in hellen Flammen aufschlug: ein kleines Seitenstück zu dem großen Drama des dreißigjährigen Krieges. Die Cardinalfrage um die es sich handelte, lautet: „Ob Christus als Mensch nach seiner menschlichen Natur allen und jeder Creatur gegenwärtig gewesen und Alles im Himmel und auf Erden, selbst mitten im Tode, obgleich im Geheimen (occulte et latenter) regiert habe?“ In der Entwicklung des Streites erhielt die lutherische Lehre von der Person Christi nach den beiden Standpunkten, die in der Theologie noch vertreten waren, ihre epische Durchführung. Das Resultat war ein Abschluß des lutherischen Dogma, über welchen hinaus kein Fortschritt mehr möglich war; man hatte also nur die Wahl, sich bei dem gewonnenen Ergebnisse zu beruhigen oder die wesentliche Frucht der lutherischen Gedankenarbeit in dieser Lehre allmählich preiszugeben. Damit ist schon der zukünftige Entwicklungsgang gezeichnet. Wenn Philippi dem Streite (Dogmatik IV. 1, 268) keine allzu große Wichtigkeit beilegen zu können glaubt, so verräth dieß wenig Einsicht und Verständniß für den Bildungsgang des lutherischen Dogma und es klingt äußerst naiv, wenn man unmittelbar darauf das Geständniß, er selbst stehe auf der Seite der Gießener, liest und in der neuesten Rostocker Christologie überhaupt nur eine neue Formulirung der Gießener Sätze wiedererkennt. Aber noch ein anderes Moment ist in Betracht zu ziehen. Luther's, Brenz's und Andreä's christologisches Interesse beruhte vorherrschend auf dem Erweis der realen leiblichen Gegenwart Christi im Sakrament; erst bei Chemnitz nehmen die christologischen Fragen eine selbstständigere Stellung ein und in gleichem Verhältnisse verliert ihm auch die Ubiquität ihre Bedeutung; in dem Gießener-Tübinger Streite dagegen richten sich die christologischen Untersuchungen der lutherischen Theologie zuerst bestimmter auf die Lehre von Christi Werk, zu der das Dogma von Christi Person allerdings eine unmittelbarere Beziehung hat, als zu dem Abendmahlsdogma. Es ist daher sehr dankenswerth, daß Thomasius (Bd. II, 421—491) dieser Controverse eine so eingehende Darstellung gewidmet hat, wenn auch das ihn dabei leitende Interesse die Absicht war, seinen christologischen Grundgedanken, die Kenose des Logos, von der die alten Theologen nichts wissen wollten, als die geschichtlich berechtigte und indicirte Lösung des Problems gewissermaßen aus diesem Streite hervorgehen zu lassen.

Nach den Gießener Theologen hat die Menschheit Christi durch die Assumtion in die Person des Logos sofort die göttliche Majestät desselben, aber zunächst nur als reale Potenz, als latenten Besitz, der während des irdischen Lebens durch das Quiesciren der Logosthätigkeit in ihr nicht zur vollen und constanten Bethätigung kam. Diese Suspension oder Retraktion von dem Gebrauche der göttlichen Majestät, welche in dem geschichtlichen Leben des Gottmenschen die Regel bildet, zu der sich seine Wunder nur als vorübergehende Ausnahmen verhalten, soll dem Stande der Erniedrigung sein karakteristisches Wesen geben und der menschlichen Entwicklung Jesu, sowie seinem menschlichen Leiden und Dulden die Realität sichern. Es sind hauptsächlich drei wesentliche göttliche Idiome, welche die Menschheit Christi latent in der Exinanition besaß: die Allwissenheit, Allmacht, Allgegenwart. Am leichtesten war die Möglichkeit des Nichtgebrauches bei der Allmacht durchzuführen: auch als Mensch war Christus im Stande der Erniedrigung schon allmächtig, aber er hat sich der Allmacht nur in den einzelnen Fällen bedient, welche ihm durch seinen Beruf indicirt waren. Der latente Besitz der Allwissenheit wurde dahin bestimmt, daß Christus als Mensch wirklich nicht Alles gewußt habe. In Betreff der Allgegenwart endlich griffen die Gießener zu der von Chemnitz angebahnten und von Hunnius durchgeführten Unterscheidung zwischen praesentia intima und extima; während der Erniedrigung besaß die Menschheit Christi nur die erstere; sie war allenthalben unmittelbar und ohne Distanz dem Logos präsent, aber dieses Ver-

hältniß ist ein rein immanentes und hat an sich noch keine Beziehung zu den Creaturen; diesen war sie während seines irdischen Lebens noch nicht allgegenwärtig. Dieß ergibt sich näher aus der Art, wie die Gießener den Begriff der Allgegenwart näher bestimmen; sie läugnen, daß die Allgegenwart ein Idiom des göttlichen Wesens sey, und setzten sie zu einem bloßen Momente der göttlichen Wirksamkeit herab: wo Gott wirkt, da ist er (Deus agit, ergo adest); wie er in verschiedener Weise wirkt, so ist er auch in verschiedener Weise gegenwärtig; wie sein Wirken auf einem absolut freien Willen beruht, so auch die Bethätigung seiner Gegenwart (usurpatio praesentiae liberrimae et voluntatis); es gibt darum keine reine Allgegenwart als ruhende oder anergetische Eigenschaft (sola et nuda adessentia), sondern nur modificirte, nur thätige Gegenwart (praesentia modificata s. operativa). Da nun der Gottmensch im Stande der Erniedrigung sich in Beziehung auf seine Menschheit des Gebrauchs seiner Allmacht begab, so begab er sich auch damit des Gebrauchs seiner Allgegenwart: er war nur circumscriptive je an einem Orte. Allein hier verwickelte sich die Theorie in unvermeidliche Schwierigkeiten: nur für die menschliche Natur als solche cessirte der Gebrauch der göttlichen Allmacht, da aber der Logos auch nach der Inkarnation nicht aufhörte, Himmel und Erde allwissend, allmächtig und allgegenwärtig zu regieren, so muß er dieß, wie auch Chemnitz angenommen hat, während der Exinanition durch sich allein ohne Mitwirkung der Menschheit gethan haben; die Einheit der Person bricht also gerade an der Stelle ab, wo alle Fäden zusammenlaufen sollten, um sie festzuhalten. Wie die Exinanition die freie That des Gottmenschen ist, so auch die Exaltation, deren Stand mit der Himmelfahrt beginnt; sie ist ihrem Wesen nach der Eintritt der Menschheit in den vollen und constanten Gebrauch der göttlichen Majestät, welche sie im Erdenleben nur als reale Potenz besessen hatte; der Eintritt der Menschheit in die volle Aktualität oder Bethätigung der Herrlichkeit, die hinieden in ihr nur quiescent, aber eben damit als der reale Grund, aus welchem ihre spätere Aktualität hervorging, vorhanden gewesen war; auch als Mensch regiert nun Christus Himmel und Erde allwissend, allmächtig und allgegenwärtig. Wie somit die actualis impletio omnium für Christi Menschheit nach dem Standpunkte der Gießener noch nicht die unmittelbare Folge der Incarnation (wenn auch in dieser ihre Möglichkeit begründet ist), sondern erst die unmittelbare Wirkung der den Zustand der Erhöhung eröffnenden Auffahrt ist, so fallen auch Inkarnation und Ascension weder logisch, noch zeitlich zusammen, sondern treten auseinander. Die Gießener legen also während der Exinanition der assumirten Natur die *κτῆσις* der göttlichen Majestät bei, läugnen aber in Beziehung auf sie die constante *χρῆσις* derselben, die erst das Merkmal der Exaltation ist, oder sie behaupten als Merkmal der Exinanition die *κένωσις τῆς χρήσεως*. Man hat sie darum Kenotiker genannt. Ihre Theorie geht auf Hunnius und Chemnitz zurück.

Die Tübinger haben nicht verfehlt, dieselbe einer scharfen, meist zutreffenden Kritik zu unterziehen. Ihre wichtigsten Gründe sind folgende: 1) Die Annahme, daß der Logos allgegenwärtig Himmel und Erde, aber während der Erniedrigung ohne die assumirte Natur regiert habe, zerreißt die Person: nam ubi opera divelluntur et separantur, ibi ipsam personam dividi necesse est. 2) Die behauptete Dependenz der Allgegenwart von der Allmacht und dem Willen ist unhaltbar, denn nicht auf die Allmacht als operative Eigenschaft läßt sich die Allgegenwart, die an sich anergetisch (sola et nuda adessentia) ist, gründen, sondern wie die Unendlichkeit Gottes die Voraussetzung und der Grund seiner Allgegenwart ist, so seine Allgegenwart seiner Allmacht; in Beziehung auf die assumirte Natur aber ist beides nicht auf ihre Erhöhung, sondern unmittelbar auf ihre Aufnahme in die unendliche Hypostase des Logos, auf die Inkarnation, zurückzuführen, wie dieß die lutherische Kirche immer gethan hat. 3) Subsistirt die Menschheit in der unendlichen Hypostase des Logos, die allen Creaturen gegenwärtig ist, so folgt daraus auch sofort ihre Allgegenwart bei allen Creaturen (cui unum unitorum praesens est, eidem etiam alterum praesens est); praesentia intima ohne praesentia extima ist

darum ein nur zur Hälfte vollzogener Begriff. Eine bloß potentiale fakultative Gegenwart ist daher auch ein sich selbst widersprechender Gedanke, denn durch den Mangel des Aktus würde die Präsenz zur Absenz. Suspension des Gebrauchs stellt den Besitz selbst in Frage und führt folgerichtig zur Negation. Nicht anders verhält es sich mit der potentialen Allwissenheit, die ohne Aktus sich als Nichtwissen herausstellt, und mit der potentialen Allmacht(?). So wenig diese Eigenschaften, die ihrer Natur nach operativ sind, in dem Logos quiescent gedacht werden können, so wenig in der assumirten Menschheit, der sie durch die Inkarnation mitgetheilt sind. Ist Christus in der Erniedrigung, wie zugestanden wird, auch als Mensch seinen Gläubigen gegenwärtig gewesen und hat seine Kirche geschirmt, so ist dieß nicht denkbar ohne den Aktus seiner Allgegenwart und Allmacht und zwar im Universum, weil der Schutz der Kirche ohne aktuelle Weltregierung nicht möglich ist. 4) Die Gießener Ständelehre, welche die beiden Stände während des irdischen Lebens des Gottmenschen nicht gleichzeitig coexistirend, sondern in abstrakter Exclusivität succedirend denkt, beruht auf ihrer Unfähigkeit, das, was wesentlich zusammengehört, die actus naturae und die actus personae in der Menschheit Christi zusammenzufassen; dieser Mangel, ein Merkmal ihrer calvinistischen Einseitigkeit, muß sie zuletzt bis zur Läugnung einer realen Menschwerdung treiben, deren Wesen ja gerade in dem Zusammenseyn von Hoheit und Niedrigkeit liegt. Die scharfe Hervorhebung des Gegensatzes beider, in der sich die Gießener gefallen, hebt aber in letzter Instanz auch die Möglichkeit einer realen Idiomencommunikation auf.

Die positiven Momente der Tübinger Doktrin sind folgende: 1) durch die unio hypostatica eignet sich der Logos die ganze menschliche Natur an und theilt sich ihr in seiner Totalität mit; die Folge davon ist die reale Participation und *περιχώρησις*, die lebendige Durchdringung beider Naturen in der einen Person des Gottmenschen, welche Person wieder als die Einheit und Totalität beider Naturen, nicht als ein drittes über ihnen stehendes aufzufassen ist. Aus dieser realen Gemeinschaft der Naturen fließt von selbst die reale Communikation der Eigenschaften ab, für welche die Tübinger vier genera aufstellen: 1) die göttliche Natur macht sich die Zustände der menschlichen zu eigen (*οἰκείωσις, ἰδιοποιΐα*), kraft deren sie, obgleich selbst leidenslos, doch am Leiden derselben mitbetheiligt ist; 2) der assumirten Menschheit wird die göttliche Majestät mit den Idiomen der Allgegenwart, Allweisheit und Allmacht nicht bloß zum Besitz, sondern auch zum Gebrauche mitgetheilt (*μετάδοσις*), und zwar sofort in der Inkarnation, die somit als *ὑπερύψωσις* der menschlichen Natur zu betrachten ist; hier kommt es vor Allem darauf an, die Gleichzeitigkeit der actus naturae und der actus personae festzuhalten: actu naturae war die assumirte Menschheit räumlich umschrieben, actu personae mit dem Logos allen Creaturen unräumlich gegenwärtig, denn wie für diesen ist auch in der hypostatischen Vereinigung mit ihm für sie die ganze Welt ein Stäublein und jeder Unterschied der Nähe und der Ferne aufgehoben; actu naturae ist Christi menschliches Wissen beschränkt, actu personae wußte er Alles in absoluter Weise; actu naturae lag er auch als Mensch im Todesschlaf, actu personae regierte er auch im Grabe allgegenwärtig, allmächtig, allwissend die Welt; actu naturae war sein Leib todt, actu personae blieb er lebendig. 3) Die Person handelt in, cum, per et secundum utramque naturam, so daß aus dem Zusammenwirken beider Naturen unum commune opus, una actio, volitio, intellectio resultirt (genus apotelesmaticum), wobei mit Schärfe gegen die Gießener der Gedanke herausgekehrt wird, daß wenn auch nur in einem Momente die Thätigkeit der einen Natur geruht hätte, die Einheit der Person dirimirt gewesen wäre. 4) Das genus idiomaticum, den Anderen das erste, wird als das Ganze noch einmal zusammenschließend an das Ende gestellt; es bezieht die Idiomen jeder der beiden Naturen als Prädikate auf die Person, als Einheit und Totalität der beiden Naturen*).

*) Zum Ueberfluß sey bemerkt, daß die spätere lutherische Dogmatik in der Dreitheilung der genera eine von Chemnitz abweichende Folge beobachtet, nämlich 1) genus idiomaticum, 2) genus majestaticum (bei Chemnitz der dritte Grad), 3) genus apostolesmaticum (bei Chemnitz der zweite).

Fragt man nun, worin denn eigentlich nach dieser Darstellung das Erniedrigende im Stande der Exinanition liege, so konnten es die Tübinger im Allgemeinen nur in der κρύψις suchen, womit der Gottmensch den constanten Gebrauch der göttlichen Majestät im irdischen Leben vor den Menschen verhüllte. Gleichwohl haben sie dieß nicht consequent durchgeführt. Während sie für das königliche Amt den unbegränzten Gebrauch der der Menschheit verliehenen Majestät behaupteten, nahmen sie an, daß der Gottmensch qua sacerdos, um Armuth, Schmerz, Leiden und Tod in realer Weise auf sich nehmen zu können, den Gebrauch der göttlichen Herrlichkeit nach innen hin (actu reflexo) zurückgezogen, daß er nicht bloß auf die habituellen Gaben der Unsterblichkeit und Geistlichkeit seines Leibes verzichtet, sondern sich auch allen Bedürfnissen, aller Schwachheit und dem Entwicklungsgesetz der menschlichen Natur unterworfen habe und aktiv und passiv gehorsam geworden sey. Aber diese retractio reflexiva, die mit den Akten, die sie begründet, die eigentliche Humiliation ist, bezieht sich bloß auf den Nichtgebrauch seiner Allmacht, nicht aber zugleich seiner Allwissenheit und Allgegenwart, bei denen ein Cessiren eben so unmöglich als überflüssig ist, weil es nicht durch den Zweck des hohenpriesterlichen Amtes gefordert erscheint. Auch ist zu beachten, daß die reflexive Retraktion der Allmacht nur nach außen, gegenüber den Feinden und der Macht des Todes, stattfindet, denn da Christus als König gleichzeitig Himmel und Erde regiert, so dauert die Allmacht gleichzeitig im königlichen Amte unbeschränkt fort. Die Erniedrigung ist den Tübingern wie den Gießenern eine That des ganzen Gottmenschen und setzt als solche die Inkarnation voraus, aber nur in logischer, nicht in zeitlicher Priorität. Ihr gegenüber ist die exaltatio die idiomatum communicatorum plenaria et absolute totalis et gloriosa usurpatio. Da aber diese eigentlich immer vorhanden gewesen ist und nur im hohenpriesterlichen Amte, und zwar nur in Beziehung auf eine Eigenschaft eine vorübergehende Beschränkung erfahren hatte, so kann sie auch, genau genommen, nur in diesem vereinzelten Punkte (in welchem die Exinanition wirklich retractio war) der Menschheit Jesu einen erweiterten Gebrauch der göttlichen Majestät gebracht haben; in Beziehung auf das königliche Amt, in Beziehung auf die Allgegenwart und Allwissenheit (wo die Exinanition eine bloße occultatio vor den Menschen war) ist die Erhöhung nur die Entfernung eines die Majestät verhüllenden Scheines, so daß diese nun in voller Ausstrahlung sichtbar wird. Sie ist daher auch nicht der Lohn des Gottmenschen, sondern nur die Darstellung seiner Menschheit in der ihrer aktuellen Herrlichkeit adäquaten Erscheinungsform. Das διὸ Phil. 2, 9. hat darum keine begründende, sondern rein consekutive Bedeutung. Auf Anlaß des Kurfürsten von Sachsen stellten dessen Theologen 1624 die solida verboque Dei et libro concordiae congrua decisio auf; sie hat den Streit nicht vermittelt, sondern im Wesentlichen zu Gunsten der Gießener entschieden. Die Tübinger setzen also die κτῆσις und χρῆσις der göttlichen Majestät von Seiten der assumirten Natur in beiden Ständen und bestimmen das Wesen der Exinanition als κρύψις τῆς χρήσεως. Ihre Theorie ist nur eine schärfere Fortbildung der Brenz'schen Christologie und theilt die meisten Schwächen derselben. Namentlich kehrt in der Behauptung des gleichzeitigen Vollzugs der sich mit ihren Wirkungen ausschließenden actus naturae und actus personae die alte schwäbische Vorstellnng einer doppelten Menschheit wieder.

Diese Schwächen wurden von den Gießenern nicht minder rücksichtslos aufgedeckt: die Annahme, daß Christus als Mensch schon vom Augenblicke seiner Conception an seine Allgegenwart, Allmacht und Allwissenheit insgeheim gebraucht haben soll, vernichtet ihnen die Wirklichkeit der Erniedrigung, benimmt den geschichtlichen Thatsachen seines Lebens ihre Realität und löst sie in einer Reihe doketischer Scheinakte auf (pariet nobis meras simulationes et dissimulationes); in der Fortdauer des menschlichen Lebens (actu personae) während des Todes (actu naturae) sehen sie die Wahrheit des letzteren und damit zugleich die Wahrheit der Erlösung aufgehoben; ist die Inkarnation bereits die Hyperhypsosis, so können sie der Auferstehung und Himmelfahrt nur die Bedeutung eines

leeren Schauspiels (spectaculum) beilegen; aus dem gleichzeitigen Gebrauche der Herrlichkeit im königlichen Amte neben ihrer Zurückziehung im hohenpriesterlichen ziehen sie die Folgerung, daß demnach die mitgetheilte Allmacht, die ihrer Natur nach doch nur eine gewesen seyn könne, zugleich absurder Weise als eine zweifache, eine beschränkte und unbeschränkte, zu denken sey. (Die Angabe der Hauptschriften des Streites findet man bei Dorner II, 788 und Thomasius II, 429.)

Unverkennbar hat die Tübinger Theorie die christologischen Ansätze, zu denen Luther erst im Abendmahlsstreite gedrängt wurde, bis zur letzten Spitze ausgeführt. Sie ist die consequente Fortbildung der späteren Christologie Luther's; daß die Gießener, welche die Mittheilung der göttlichen Herrlichkeit an die menschliche Natur Christi, in der Inkarnation zwar noch nicht actu vollendet, aber bereits potentia vollständig vollzogen denken, von dieser Prämisse aus auf dasselbe Resultat kommen mußten, hat Dorner sehr evident nachgewiesen; allein wenn die Tübinger die größere Consequenz für sich haben, so ist es doch nur jene blinde Folgerichtigkeit, die vor keiner Absurdität scheut, sondern rücksichtslos die betretene Bahn bis zum Ende verfolgt. Es kann darum auch nicht befremden, daß die Gießener trotz ihrer Widersprüche nicht bloß die Theologie der Zeitgenossen, sondern auch der nächsten Zukunft bestimmten; denn es war ihnen vor Allem darum zu thun, das geschichtliche Lebensbild Jesu festzuhalten, und da dasselbe auf der christologischen Basis, die ihnen mit den Gegnern bis auf einen bestimmten Punkt gemeinsam war, nicht völlig zu erreichen stand, so blieb ihnen nur übrig, auf Kosten der Consequenz zu retten, was zu retten war. Diese Tendenz auf Sicherstellung des realen menschlichen Lebensprocesses Christi, wenn sie ihnen auch mehr scheinbar als wirklich gelang, stellt sie den Reformirten näher, und ihre Gegner haben diese, wenn auch nur oberflächliche Verwandtschaft ausgebeutet, um auf sie die Anklage des Calvinismus zu gründen. Auf dem von vornherein eingeschlagenen Wege konnte die christologische Bewegung nicht zu befriedigenden Resultaten gelangen; je mehr man den Unterschied der Naturen hervorkehrte, desto mehr wurde die Einheit der Person gefährdet; je schärfer man diese betonte, desto näher zog die Gefahr heran, die Menschheit Christi zu verflüchtigen Zwischen beiden Polen schwankte unsicher 60 Jahre lang der christologische Proceß und mit dem Tübinger-Gießener Streit kam er zum Stillstand, nicht weil er in dem Kanonendonner des dreißigjährigen Krieges verhallte, sondern weil in der That Alles erschöpft war, was von beiden Seiten versucht und gesagt werden konnte. Auch in der folgenden Zeit taucht dieser alte Gegensatz zwischen den Schwaben und Chemnitz, der sich in der Tübinger-Gießener Controverse ebenso sehr enger zusammengezogen, als innerlich geschärft hatte, in den großen Dogmatikern wieder auf, und selbst Thomasius gibt zu (II, 486), daß er noch immer nicht überwunden sey, daß der lutherische Grundgedanke seine consequente Durchführung noch immer nicht gefunden, sondern erst von der erneuten Construktion des Dogma zu erwarten habe. Sieht aber das Centraldogma des Lutherthums noch immer seinem Abschlusse entgegen, dann hat dieses auch keinen Anspruch darauf, die Kirche der reinen Lehre zu seyn; es zeugt selbst für die Nothwendigkeit neuer, höherer Stufen der dogmatischen und kirchlichen Entwicklung und hat kein Recht, die darauf gerichteten Bestrebungen mit den verächtlichen Bezeichnungen „Zukunftskirche" oder „Zukunftstheologie" zu bespötteln.

Noch Brenz hatte unter den göttlichen Idiomen, welche der Menschheit Christi kraft der unio personalis von der Gottheit mitgetheilt werden sollen, nicht bloß metaphysische, sondern auch ethische Proprietäten genannt; der scholastische Karakter der späteren Theologie, wie er namentlich in der Gießener und Tübinger Controverse sich zeigt, legt sich schon darin dar, daß die communicirten Eigenschaften sich lediglich auf die Allgegenwart, Allmacht und Allwissenheit beschränken, der ethischen gedenkt Niemand. Nur ein hervorragender Theologe jener Zeit hat diesen Mangel gefühlt und auf Abhülfe gesonnen: es ist dieß der Hamburger Hauptpastor Philipp Nicolai (vgl. den Art.*)) in seiner

*) Ich bedauere, daß Wendt's 1859 erschienene Monographie über diesen Mann mir nicht zu Gesicht gekommen ist.

„Grundfest der Ubiquität“, 1604. Sein theologischer Standpunkt steht den Schwaben am nächsten; seine Behandlung ist vorwiegend ethischer Tendenz; sein Werk, die ganze Christologie umfassend, zeigt deutlich, wie der Ubiquitätsgedanke die lutherische Christologie noch immer beherrscht und ihr Interesse vorwiegend bestimmt. Von der (metaphysischen) Allgegenwart, in der Gott nach seiner Absolutheit der endlichen Welt in raumloser Weise präsent ist, unterscheidet er seine reale Immanenz im Menschen, die wesentlich ethischer Natur ist und aus dem ureigenen Wesen Gottes, der Liebe, abfließt; denn selbst die übrigen Eigenschaften Gottes sind nur Formen seiner Liebe, in seinem Zorne sogar manifestirt sich nur seine wider den Haß reagirende uud sich selbst schirmende Liebe. Den Menschen hat er zu seinem Bilde, d. h. zum Bilde seiner Liebe geschaffen, und diese Bestimmung sollte in drei Entwicklungsstufen, der Gegenliebe, der göttlichen Einwohnung und dem göttlichen Leben realisirt werden. Durch den Fall des Menschen ist die Menschwerdung des Sohnes Gottes nothwendig geworden: die persönliche Vereinigung der beiden Naturen in dem Gottmenschen ist das Mittel und zugleich der Typus für die geistliche Vereinigung mit Gott, die in dem Gläubigen zu Stande kommen soll. Auch in dieser hat sich darum ein Dreifaches nach Analogie der communicatio idiomatum zu vollziehen: 1) Gott in Christo macht sich fortwährend der Seinigen Buße, Glaube, Gebet, Werk, Noth und Kampf zu eigen, als wäre es durch ihn geschehen (spiritualis idiopoeia); 2) er theilt dem Gläubigen fortwährend seine Gerechtigkeit, Leben, Gotteskraft, Fleisch und Blut mit, daß sie Gottes Werke wirken, Welt, Sünde und Tod überwinden (spiritualis metapoeia); 3) er betet, streitet und herrschet in den Gläubigen und diese durch ihn, so daß Alles, was der Gläubige thut, auch in den geringsten Dingen durch Gottes Mitwirkung zu einem königlichen Werk, zu einer priesterlichen Darbringung wird (spiritualis koenopoeia). Gottes Allgegenwart ist nicht seine Immanenz in dem Universum, sondern das Seyn des Universums in ihm; denn da dieses für den Unendlichen wie ein Punkt, wie ein Nichts, wie ein Tropfen im Eimer, wie ein Stäublein in der Sonne, wie ein Schärflein in der Wage ist, so hat er und schaut er nichts außer sich, sondern Alles in sich, in seinem Lichte, in seiner Liebe. In dem Universum bestehen die Sphären: die Welt des Raumes und der Zeit (mit Einschluß des Sternenhimmels), der Himmel oder die Kirche, als Reich des Glaubens (hienieden) und des Schauens (in der Vollendung), und die Hölle, als Reich der Sünde und des Teufels. In der Welt erweist sich Gottes Fürsichtigkeit (Regierung) als Wirkung und Kraft, in dem Himmel als wesentliche Liebe, in der Hölle als Zorn. Wie die Welt in Gott ist, so ist Himmel und Hölle in der Creatur. Wer Christum im Glauben hat, der hat in ihm nicht nur Gott, sondern ebenso alle Creaturen, wie sie in Gott sind, gegenwärtig. Schon daraus ergibt sich, daß diese verschiedenen Sphären nicht räumlich auseinander liegen und überhaupt mehr innerlich als äußerlich zu denken sind. Ja, wem Gott seine Liebe bezeugt, der ist schon im Himmel, wer sein Zorngericht erfährt, schon in der Hölle. Der Tod bewirkt an dem Menschen keine lokale Veränderung, er ist nur die volle Auswirkung dieser Zustände: für den Gläubigen ein Aufwachen der Seele in Gott, der in ihr wohnt, ein volles Aufgehen der Herrlichkeit, die in ihr verborgen gewesen ist; für den Gottlosen dagegen nur das Aufschlagen der Höllenflammen, die bereits in ihm gebrannt haben. Aus diesen Prämissen ergeben sich auch seine christologischen Grundgedanken. Der fleischgewordene Logos ist ganz in der von ihm assumirten Natur, nicht außer ihr: in ihr hat er alle Dinge gegenwärtig, hat er den Himmel zum Stuhle und die Erde zum Schemel, wie Alles nur durch ihn und in ihm existirt. Die menschliche Seele Christi ist vor anderen durch Weisheit und Kraft ausgezeichnet (die dona finita), aber vermöge der unio personalis schaut sie in die Fülle der Gottheit, schaut sie in diesem Lichte nicht bloße Schatten und Bilder, sondern alle Dinge wesentlich gegenwärtig. Diese allschauende Gegenwart hatte bereits das Kind im Mutterschooße, und sie ist um so weniger anzuzweifeln, da sie ihre Analogie auch in dem Gläubigen hat, der doch mit Gott vermöge der geistlichen

Vereinigung nicht eine Person, sondern nur ein Geist geworden ist. An sich hat die allschauende Gegenwart Christi (actu primo) keine Grade, aber insofern sie sich an der Welt bethätigt, wird sie (actu secundo) zur herrschenden Gegenwart Christi nach dem Fleische, welches das Organ ist, durch welches der Logos Alles und ohne welches er nichts im Himmel und auf Erden wirkt; die herrschende Gegenwart stuft sich dreifach ab: 1) die geistliche Gegenwart Christi nach dem Fleische, durch Wort und Geist vermittelt und fortschreitend durch die Momente der Berufung, der täglichen Einkehr (geistliches Abendmahl), der Rechtfertigung, der Einwohnung, des Beistandes Christi in unserem Werk und Dulden und der endlichen Erlösung von allem Uebel; 2) die sakramentliche Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle; 3) die allerfüllende Gegenwart Christi nach dem Fleische, als nothwendige Consequenz seiner erneuerten Inhabitation im Menschen; wie nämlich das Herz der focus vitae, der Centralpunkt des Leibeslebens ist, so der Mensch in der Schöpfung; wie daher von dem Menschen aus nach dem Sündenfalle der Tod sich über den ganzen Organismus der Schöpfung verbreitete, so muß auch von dem Menschen als ihrem Herzen und Kerne aus das Leben Christi sich der ganzen Welt wiederherstellend und verklärend mittheilen. Uebrigens nimmt auch Nicolai an (vgl. S. 1112), daß Christus in der Auferstehung „den Erdboden räumlich verließ und mit seinem umschriebenen Leibe endlicher Weise nirgend als droben bis hin zum jüngsten Tage bleiben" werde, natürlich unbeschadet seiner unräumlichen Gegenwart, in welcher der Logos das ganze Universum in sich hat und die Seele Christi alle Dinge in ihm sich präsent sieht.

Was dieser christologischen Weltanschauung — so müssen wir sie wohl nennen — ihre Frische und ihre wohlthuende Lebendigkeit gibt, ist, abgesehen von der spekulativen Behandlung, die sehr fühlbar gegen den dürren unerquicklichen Scholasticismus der Zeit contrastirt, die Analogie, welche sie zwischen dem Gottmenschen und den Gottesmenschen (den Gläubigen) statuirt, worin sie einen Ton anschlägt, der auch bei Luther namentlich vor dem unseligen Sakramentsstreit vielfach anklingt; mit der späteren lutherischen Theologie hat sie das gemein, daß ihr die Ubiquität das Motiv und die letzte Spitze ihrer ganzen christologischen Construktion ist. Man hat geglaubt, weil die von Nicolai angenommene Omnipräsenz sich nur auf die Seele Christi beziehe, die in dem Logos die ganze Welt des Raumes und der Zeit gegenwärtig schaue, nicht auch auf den Leib, so habe er für die Gegenwart des Leibes im Abendmahle nichts gethan; allein auch diese ist ihm unzweifelhaft; indem er nämlich den Leib und das Blut Christi mit dem älteren Protestantismus nicht als das mit dem Vehikel des Brodes und des Weines zu empfangende Gnadengut darstellt, sondern ausdrücklich mit Brod und Wein unter dem Begriffe des Zeichens zusammenfaßt, und zwar als Zeichen des präsenten Gottmenschen ansieht, mitausdrücklicher Berufung auf die Lanfranc'sche Stelle, die er mit dem Lombarden für augustinisch hält, glaubt er die reale Gegenwart von Leib und Blut unwiderleglich bewiesen zu haben, weil es ihm zum Begriffe des Zeichens gehört, daß es gegenwärtig seyn müsse (S. 911 f.); den Zusammenhang dieser sakramentlichen Gegenwart mit seinen übrigen christologischen Voraussetzungen hat er nicht klar gestellt, er muß ihn aber nach dem Gange seiner Entwicklung etwa so gedacht haben: die ganze Welt schaut der Logos in sich, weil er sie in sich umfaßt, der Logos ist nur intra, nicht extra carnem assumptam, zu dem angenommenen Fleisch gehört auch der Leib und das Blut; wo darum der Logos ist, müssen auch diese oder muß er in ihnen gegenwärtig seyn. Der Grundgedanke dieser Anschauung liegt darin, daß Raum und Zeit für Gott keine Ausdehnung haben und daß seine Gegenwart in ihnen darum als intensiv zu denken ist; allein eben aus diesem Gedanken heraus gestaltet sich seine Auffassung so einseitig idealistisch, daß die Realität der Welt selbst zweifelhaft werden muß und ihr ganzer Verlauf nur als der zeitliche und räumliche Reflex dessen erscheint, was sich in Gott als immanenter Proceß in absoluter Weise vollzieht. Diese doketische Tendenz mag auch zum Theil die Ursache seyn, warum diese Schrift trotz ihrer genialen Frische so wenig in die Zeit eingriff und

dem Gießener-Tübinger Streit, vor dessen Anfang ihre Abfassung fällt, nicht vorzubeugen vermochte.

Dieser Streit hatte die Folge, daß der Besitz der göttlichen Majestät von den großen Dogmatikern der lutherischen Kirche der Menschheit Christi vermöge der unio personalis schon im Mutterleibe, der volle Gebrauch dagegen (die plena usurpatio) erst von der Erhöhung an zugeschrieben wurde. Die praesentia intima der Menschheit wurde gegen die Reformirten (mit denen man über die Omnipräsenz des Logos selbstverständlich und über die der Person wenigstens in der allgemeinen Formel einverstanden war) als wesentliche Consequenz der persönlichen Einigung der Naturen behauptet. Eine Differenz der lutherischen Dogmatiker unter einander bestand nur in der Frage nach dem Modus der praesentia extima: zwar waren Alle in der Verwerfung der Chemnitz'schen Volipräsenz einig; während aber die Meisten, wie Quenstedt, Baier, Calov, sich an das dominium potentissimum hielten, die Omnipräsenz aber nur als Moment desselben festhielten und somit lediglich als operative Allgegenwart faßten, woraus denn von selbst folgte, daß sie die sola et nuda adessentia, die nuda et indistans propinquitas ad omnes creaturas absque efficaci operatione, verwarfen oder mit Stillschweigen übergingen, so haben dagegen nicht nur die schwäbischen Dogmatiker, sondern auch Hollaz der menschlichen Natur schon von der conceptio an die adessentia beigelegt und vermöge der exaltatio das dominium noch hinzugetreten gedacht. In sehr bestimmter Weise legt Quenstedt (III, 382) dem erhöhten Leibe Christi ein ποῦ, also eine lokale Gegenwart im Himmel bei, den er als sedes et domicilium beatorum bestimmt, wo er von den Seelen der Heiligen von Angesicht zu Angesicht geschaut werde und diese überschwänglich tröste; von dieser lokalen Gegenwart will er indessen jede lokale Circumscription ferngehalten wissen, er bezeichnet sie als „definitiv nach Art der verklärten Leiber“, er denkt sie also als lokales Seyn ohne lokale Ausdehnung, so wie die Seele im Leibe als ihrem Orte wohnt oder die Engel in ihrem Orte sind. Eben in diesem definitiven Karakter der himmlischen Existenz Christi, in diesem rein dynamischen Seyn seines Leibes meint er die Möglichkeit vermittelt zu sehen, daß derselbe doch zugleich über alle Himmel zur Rechten Gottes erhöht sey.

Calixt unterzog die Lehre von der communicatio idiomatum einer scharfen Kritik, er reducirte die genera derselben wieder auf die von Melanchthon und Calvin gelehrten, welche nur ein Verhältniß der Person zu den Naturen ausdrücken, und schrieb demgemäß die dona increata nur insofern der Menschheit Christi zu, als der Logos durch dieselbe als durch sein Organ wirke; die beiden Naturen stellte er in scharfem, unvermitteltem Unterschiede einander gegenüber. Seinem Einfluß konnte sich die Theologie nicht entziehen. Man sprach es unverhohlener aus, daß die menschliche Natur, an sich incapax für die göttlichen Idiome, nur in Christo durch ein Wunder diese Capacität erlangt habe, damit die unio hypostatica mit ihren Consequenzen ermöglicht werde. Das konnte nicht ohne weitere Folgen bleiben: Bechmann (im Jahre 1690) bestritt die Nothwendigkeit der Allgegenwart von Christi Menschheit und leitete sie aus des Gottmenschen Wollen und Können ab; sie ist ihm also nicht unerläßliche Consequenz der unio hypostatica, sondern nachträgliches superadditum vermöge des gottmenschlichen Willens und seiner Macht. Buddeus faßt die Allgegenwart der menschlichen Natur als verschieden von der des Logos, sie ist adessentia operativa ohne die von der göttlichen Essenz unablösbare Immensität. Nur mittelbar lassen überhaupt die späteren Dogmatiker die Menschheit Christi an den ruhenden göttlichen Eigenschaften Antheil nehmen und bestreiten, daß sie von ihr prädicirt werden können, weil sich von einem Subjekte nur aussagen lasse, was seinem Begriffe nicht widerspreche.

Seit dem Ende des 17. Jahrhunderts tritt die Entwicklung des Protestantismus in ein kühleres Verhältniß zu der altlutherischen Lehre von der communicatio idiomatum. Wie sich von ihr in Calixt das theologische Denken abgewandt hatte, so thut es in Spener das auf praktische Frömmigkeit hingewandte Interesse. Ihm und seiner

Schule ist es mehr um die realen Segnungen der Erlösung, als um die spitzfindigen Distinktionen in dem Dogma von der Person Christi zu thun. Die Herrnhuter bedürfen eines Christus, der ihnen als Mensch nahe ist: die hyperphysische Menschlichkeit und Leiblichkeit des lutherischen Christus kann diesem Bedürfniß keine Genüge thun. Mosheim's nachdrückliche Hinweisung auf die Unerfaßbarkeit des Mysteriums spricht die theologische Verzweiflung an der Lösbarkeit des Problems aus. Selbst Orthodoxe, wie Löscher, halten sich am liebsten an das genus apotelesmaticum, weil es offenbar dem praktischen Interesse am nächsten liegt. Auch die christologischen Resultate, welche die reformirte Dogmatik erzielt, und die Energie, womit sie die reale Menschheit Christi gegen den Doketismus zu wahren versucht hatte, konnten auf die lutherische Dogmatik nicht ohne Rückwirkung bleiben, welche durch den erwachenden Sinn für biblische Theologie unterstützt wurde: während man früher von der Trinität und der Inkarnation aus das Wesen und den Begriff des Gottmenschen in spekulativer Weise zu gewinnen suchte, wurde es nun allgemeiner empfundenes Bedürfniß, sein Bild aus den geschichtlichen Zügen seines Lebens nach dem Maaße der konkreten Wirklichkeit zu entwerfen, eine Tendenz, die sich im Rationalismus nur verflachte. Diesen Faktoren einer neueren Zeit gegenüber hatte die alte Dogmatik kein Gegengewicht einzusetzen; wie ihre Christologie allmählich aus der Wissenschaft verschwand, so eilte der Geist der veränderten Zeit an ihr in raschem Fortschritte vorüber und allmählich trat sie in das Dunkel der Vergessenheit.

Unserem Jahrhundert blieb es nicht bloß vorbehalten, den Sinn für das specifisch Christliche wieder zu beleben und das Verständniß dafür wieder aufzuschließen, wir haben es auch erlebt, daß man von manchen Seiten her die Begriffe der alten Dogmatik geradezu zu restauriren versucht und in ihnen den nur verschütteten Quell der wissenschaftlichen Befriedigung aufzugraben vermeint hat. Es mag dieß zum großen Theil eine Folge der eingehenden dogmengeschichtlichen Untersuchungen und der Bewunderung gewesen seyn, welche die Consequenz und Schärfe der Begriffsbildung unserer großen lutherischen Dogmatiker unwillkürlich abnöthigte. Es ist einzelnen unserer theologischen Zeitgenossen mit den alten Dogmatikern ergangen, wie der romantischen Schule mit dem Mittelalter: es hat dieser nicht genügt, das Verständniß desselben bloß zu öffnen und da, wo man früher nur Barbarei und Rohheit vermuthet hatte, eine Fülle kräftigen poetischen Lebens in sinnvoll ausgeprägter Gestaltung aufzuweisen; sie hat sich mit ihrer Phantasie so hineinversenkt, daß sie die poetische Wahrheit für die Realität nahm und mit ihr das religiöse und sittliche Bedürfniß einer ganz anders gearteten Zeit zu erfüllen und neu zu beleben gedachte. Wie der moderne Katholicismus in die Scholastik, so hat sich das exklusive Lutherthum unserer Tage in die alte Dogmatik vertieft und im romantischen Traume vergessen, daß unsere Gegenwart von ganz anderen Voraussetzungen auszugehen, ganz andere Ziele anzustreben und ganz andere Aufgaben zu lösen hat. Trotzdem ist es auffällig, wie wenig gerade die Ubiquität, dieser bestimmende Faktor der lutherischen Christologie, von dem ihre specifische Bewegung vorzugsweise getrieben und geleitet war und auf dem das lutherische Abendmahlsdogma erst sein Fundament hat, zu seinem Rechte gekommen ist. Für die vermittelnde, vorherrschend unionistische Theologie konnte sie begreiflicherweise keine Bedeutung haben. Aber auch so specifische Lutheraner, wie Stahl und auf seiner ersten Stufe Kahnis, behandeln sie mit befremdender Gleichgültigkeit. Der erstere nimmt zwar die ganze Lehre von der Idiomencommunikation unbesehen in den Kauf und schreibt nach dem genus majestaticum der Menschheit Christi Allmacht, Allwissenheit, Allgegenwart, Ewigkeit, Majestät, Herrlichkeit, Anbetung zu (Lutherische Kirche und Union, 1. Aufl. S. 167), dennoch aber geht er ganz unbedenklich auf die Volipräsenz des Chemnitz zurück, wenn er (S. 183) behauptet: „Wohl ist Christus nach seiner menschlichen Natur überall gegenwärtig, wo seine Gottheit ist, aber nach seinem Leibe, der doch wieder ein besonderes“ [etwa ein superadditum?] „in seiner menschlichen Natur ist, ist er nur da gegenwärtig, wo er es seyn will, weil der Sohn

Gottes nicht mit seinem Leibe behaftet" [sic!], „sondern der Herr seines Leibes ist; bei ihm, der im Mittel aller Creatur ist und auch im Raume immer überräumlich bleibt, heißt Gegenwart und Nichtgegenwart nur so viel als Erweisung und Nichterweisung." Dieser Begriffsverwirrung setzt schließlich die Behauptung die Krone auf, daß dieses die lutherische Lehre sey (die doch keiner der großen Systematiker des 17. Jahrhunderts theilt). Kahnis (Lehre vom Abendmahle, S. 373 f.) macht gegen Luther's Argumentation für die Ubiquität des Leibes Christi aus der Einheit der Person geltend, daß die Ubiquität Christi die Ubiquität seines Leibes nicht nothwendig einschließe, dann aber weist er darauf hin, daß es der Ubiquitätslehre gar nicht bedürfe, um die Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahle zu begründen, da derselbe vermöge seiner Verklärung darin gegenwärtig seyn könne. Fragt man, wie dieß zu denken sey, so verweist er uns an „die höhere, mit den Kräften des göttlichen Lebens durchdrungene, an die verklärte Leiblichkeit des Herrn, die als eine höhere Leibessubstanz in seinem Leibe schon im irdischen Leben gewesen", die, wie das Sonnenlicht in Millionen Augen zugleich dringt, so an vielen Orten zugleich in unsere Leiber eingehen könne und ganz von uns genossen werde, so wie das Auge die Substanz des Sonnenlichtes ganz aufnehme (S. 453. 455). Was heißt das anders, als „dichtend denken und denkend dichten"? Der Mann ist neuerdings selbst zu dieser Einsicht gekommen. In seinem jüngsten „Zeugniß von den Grundwahrheiten des Protestantismus gegen Dr. Hengstenberg" belehrt er die Lutheraner (S. 28 f.), daß die lutherische Auslegung der Einsetzungsworte aufzugeben sey, daß diese nicht im eigentlichen Sinne verstanden werden dürfen, daß sie nicht auf den im Himmel verklärten Leib, sondern auf den am Kreuze für uns gebrochenen gehen, daß uns im Sakramente „in den gottgeordneten Symbolen" der Tod Christi in seiner Kraft, nämlich Vergebung der Sünden, zum Genusse zugeeignet werde, daß wer den Tod Christi in dieser seiner Wirkung empfange (?), der trete, da die Vergebung der Sünden die dem Leibe Christi inhärirende Kraft sey (?), mit dem Leibe Christi selbst in geheimnißvolle Verbindung*). Er meint darin die Substanz der lutherischen Abendmahlslehre gerettet und die Möglichkeit einer sicheren Einigung der protestantischen Confessionen angebahnt zu haben, allein in der That hat er damit jene aufgegeben und die calvinische Auffassung einfach an ihre Stelle gesetzt. Martensen (Dogmatik S. 244) gibt zu, daß der ewige Logos nicht mit der Inkarnation aufhören kann, in seiner allgemeinen Weltoffenbarung zu existiren, und daß er nicht als selbstbewußtes persönliches Wesen konnte im Mutterleibe eingeschlossen werden (also gerade das, was die Reformirten so scharf betont haben); er unterscheidet zwischen Logos- und Christusoffenbarung (246), nur in der Christusoffenbarung ist die wahre Gottheit niemals außer der Menschheit, sondern ihre Fülle in den Ring dieser eingefaßt (247). Die Ubiquitätslehre des lutherischen Dogma, die wesentlich kosmische Bedeutung hat, kann damit nicht bestehen; mit Recht sieht Martensen in der unbeschränkten Gegenwart Christi eine Verflüchtigung seiner Individualität, da auch eine verklärte Individualität, ein geistiger Leib sich nicht ohne Begränzung denken lasse (S. 303), eine Hinneigung zur pantheistischen Naturbetrachtung (304); wie in dem geschichtlichen Leben des Erlösers an die Stelle seiner Allgegenwart die selige Gegenwart eingetreten ist, in welcher der Gottmensch zeugt: „wer mich siehet, der siehet den Vater" (S. 247), so sey auch die Gegenwart des Erhöhten in dem Universum nicht als eine unmittelbar seyende, sondern als eine werdende Gegenwart unter den Gesichtspunkt eines fortgesetzen Kommens in der Gemeinde und der Weltgeschichte und einer steigenden Entwicklung seiner Gegenwart

---

*) Es mag hier darauf hingewiesen werden, in welchen Unklarheiten sich diese Art von Theologie bewegt: daß die Sündenvergebung ein Segen der freien Selbsthingebung Christi sey, läßt sich denken; daß sie aber dem dahingegebenen Leibe als Kraft inhärire, ist eine unklare Vorstellung, die nicht mehr Anspruch auf Logik hat, als wenn ich behaupten wollte, die Belehrung, die ich aus einem um einen Thaler gekauften Buche schöpfe, inhärire als Kraft dem Thaler. Was würden unsere alten Dogmatiker zu solcher Lösung der Probleme gesagt haben?

im jenseitigen Geisterreich zu betrachten (205 f.). Die Gegenwart Christi im Abendmahl kann dieser Dogmatiker sich selbstverständlich nicht in dem Sinne der lutherischen Doktrin denken: sie ist „Gegenwart in Kraft, in Wirkung, in Gaben, worin er sich selbst gibt, d. h. was in ihm die innerste Lebenskraft ist.“ Von der calvinischen unterscheidet sich diese Anschauung nur dadurch, daß sie auch einen realen, ein wirkliches Verhältniß zu Christo begründenden Sakramentsempfang des Ungläubigen zum Gericht statuirt (S. 415 f.). Selbst Thomasius trennt sich im Wesentlichen von Luther's Meinung. Nach seiner Ansicht von der Kenosis des Logos in der Inkarnation hat der Gottmensch sich in seiner Erniedrigung der relativen Eigenschaften der Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart nicht bloß dem Gebrauche, sondern auch dem Besitze nach entäußert; wie er kein allmächtiger und allwissender Mensch gewesen ist, so beschränkte sich auch seine leibliche Existenz auf den Schauplatz seiner Erlösungsthätigkeit, so war sein Wandeln und Weilen auf Erden stets ein wahrhaft lokales Verhalten (II, 237 f.). Erst der verherrlichte Christus ist allgegenwärtig, allmächtig und allwissend auch nach seiner Menschheit; seine Allgegenwart aber wird in Chemnitz' Weise nicht als absolute Ubiquität, sondern nur als Freiheit und Macht über den Raum, als das Vermögen gefaßt, auch in leiblicher Gegenwart sich wo und wie er will zu bethätigen, ohne daß deshalb Leib und Leiblichkeit aufhörten zu seyn, was sie ihren Begriffe nach sind: Gestalt und Substanz (271)*). Nur Philippi hat es unter den namhafteren Theologen gewagt, die Bestimmungen der alten Dogmatik zu repristiniren; er hat sich nämlich durchaus den Standpunkt der Gießener Theologen, wie er sich in der herrschenden Richtung des 17. Jahrhunderts ausprägte, angeeignet: nach ihm sind die Allwissenheit, Allmacht und Allgegenwart der Menschheit Christi schon in der Inkarnation mitgetheilt worden, haben aber während des Standes der Niedrigkeit nur als Potenz in ihr geruht; das hinderte aber nicht, daß sie auch schon in seinem irdischen Leben blitzartig hervorleuchteten und sich bethätigten (kirchliche Glaubenslehre IV, 1, 137); aber auch darin tritt nirgends eine eigentliche Allwirksamkeit, eine wirkliche Allgegenwart und Allwissenheit hervor; er weiß freilich Höheres und Tieferes, als die anderen Menschen, aber damit weiß er noch nicht Alles; er wirkt freilich dieses und jenes, was über das natürliche menschliche Vermögen weit hinausgreift, aber das ist noch keine allmächtige und allumfassende Weltwirksamkeit; und noch weniger wird von einer damals schon stattfindenden faktischen Allgegenwart geredet werden können“ (139). Trotzdem versichert uns derselbe Philippi (394): nicht nur der allwissende und allmächtige, sondern auch der allgegenwärtige **Mensch** ist er schon im Stande der Erniedrigung.“ Durch die Erhöhung ist Christus auch nach seiner Menschheit in den vollen und constanten Gebrauch dieser Eigenschaften eingetreten. Die Allgegenwart faßt Philippi als modificirte Ubiquität, d. h. als allmächtige Gegenwart, wie die Allmacht als allgegenwärtige Macht. Da von einer Schranke seines Wissens, seiner Macht und seiner Gegenwart (nur in Beziehung auf die letztere unterscheidet Philippi ein Seyn des Erhöhten im Himmel als Ort und im Himmel als Zu-

*) In dem neuesten Bande seiner Dogmatik (III, 2) macht Thomasius die Anwendung seiner Christologie auf das Abendmahl. Objekt des sakramentalen Genusses ist der verklärte Leib und das an der Verklärung Theil habende Blut, „mithin Christi wesenhafte, einst irdische, jetzt verklärte, durchgeistete, von den Kräften des göttlichen Lebens durchdrungene, aber nichtsdestoweniger reale Leiblichkeit, welche Leib und Blut zu ihren wesentlichen Bestandtheilen hat.“ Dabei wird nicht ein bloßes Nebeneinander von Brod und Wein, sondern „eine dynamische Durchdringung des irdischen Elementes von dem himmlischen“ behauptet. Der leibliche Genuß des gesegneten Brodes und Weines ist nur das Mittel zum Empfang der Leiblichkeit Christi, die, obgleich „Stoff und stofflich“, doch als verklärte und durchgeistete Leiblichkeit nicht sinnlich genossen werden kann. Trotz dieser Scheidung von sinnlichem und geistigem Genuß, die ganz nach reformirter Lehrweise nur in einen Perceptionsakt zusammenfallen, ist der Glaube nicht das Organ des übersinnlichen Genusses. So tastet diese Theorie unsicher zwischen Materialität und Immaterialität, zwischen Lutherthum und Calvinismus!

stand) im Zustande der Erhöhung nicht weiter die Rede ist, so ergibt sich mit unausweichlicher Nothwendigkeit, daß die natürlichen Proprietäten der erhöhten Menschheit Christi von den Idiomen der göttlichen Natur absorbirt sind. Dieser Doketismus und schließliche Monophysitismus soll dann den wissenschaftlichen Bedürfnissen unserer Zeit genügen und durch seine Sublimität die geringschätzigen, anmaßenden Urtheile rechtfertigen, welche dieser ächte Repräsentant des Rostocker Lutherthums, für den es kein Probleme mehr gibt, über Männer, wie Dorner, Rothe, Schenkel, Weizsäcker u. A. fällt. (Vergl. meine Anzeige dieses Werkes in den „Jahrbüchern für deutsche Theologie", Bd. VII. Jahrg. 1862. S. 601—615.) Es mögen diese Beispiele genügen, um darzuthun, wie schwankend der Boden ist, auf dem das moderne Lutherthum und gerade die, auf welche seine vertrauensvollsten Blicke gerichtet sind, stehen.

Blicken wir noch einmal auf den Gang dieser Darstellung zurück, so tritt uns darin von Anfang an ein Zweifaches entgegen: der Abendmahlsstreit erst hat Luther veranlaßt, aus der persönlichen Vereinigung der beiden Naturen in Christo zunächst die Ubiquität seiner Menschheit als Surrogat für die aufgegebene Transsubstantiationslehre zu folgern; bei der Befriedigung dieses unmittelbaren Bedürfnisses konnte die Entwicklung nicht stehen bleiben; das Princip einer neuen Christologie war ihr damit gegeben, das unabweisbar seine Consequenzen aus sich heraussetzte und folgerichtig dazu trieb, auch die übrigen göttlichen Idiome der Menschheit Christi mitgetheilt zu denken: die ganze Lehre von der realen Idiomencommunikation und zunächst des genus majestaticum, zu dem sich bei dem Damascener erst die Ansätze finden, die das Mittelalter unbenützt ließ, sind aus der Ubiquitätslehre geschichtlich erwachsen; sie ist der treibende Grundgedanke der christologischen Bewegung in der lutherischen Theologie geworden: selbst die abweichenden Theorien von der Person Christi, wie die Chemnitz'sche, haben von dem antithetischen Interesse gegen sie erst ihren Impuls und ihre Richtung empfangen. Bei den Schwaben erscheint Luther's Gedanke in seiner reinsten und schärfsten Ausprägung: die Erhöhung fällt mit der Inkarnation zusammen und ist in ihr wesentlich vollendet; schon im Mutterleibe ist das Kind allgegenwärtig, allmächtig und allwissend, die lokale Begränzung seiner geschichtlichen Erscheinung ist nur eine Hülle, die der Gottmensch bei seiner Himmelfahrt abstreift, die er aber gelegentlich und namentlich beim Wiederkommen zum Gericht ebenso wieder annimmt, wie er sich eine incommensurative, aber dem Glauben erfaßbare Gegenwart am bestimmten Orte der Abendmahlsfeier (das esse definitive) zu geben vermag. Der doketisch-monophysitische, sogar an das Pantheistische anstreifende Zug dieser Vorstellung bedarf keines näheren Nachweises. Allein die von Chemnitz so scharf hervorgekehrte Maxime, daß trotz der Vereinigung jede der beiden Naturen ihre Proprietäten unveräußerlich behalte (quod propria non egrediuntur sua subjecta), welche durch die Concordienformel sanktionirt wurde, mußte die Stellung der verschiedenen in der Ubiquitätslehre angenommenen Seynsweisen zu einander nothwendig umkehren; nach ihr kann nicht mehr das esse repletive, sondern nur die lokale Seynsweise der menschlichen Natur die Basis seyn, auf welcher sich das esse repletive entfaltete; die ganze spätere Dogmatik ruht auf diesem Grunde; Christi Menschheit wurde nun an einem bestimmten Orte auf Erden circumscriptive, im Himmel definitive gedacht; aber kraft der Inkarnation hatte sie im Stande der Niedrigkeit neben dem esse circumscriptive zugleich die praesentia intima, kraft deren sie nur im Logos und dieser nur in ihr, jedoch in rein immanenter Weise existirte; im Stande der Erhöhung hat sie neben dem esse definitive zugleich die praesentia extima im Universum, mag man sich diese als nuda et sola adessentia, wie Hollaz, oder mit der Mehrzahl vermöge des dominium potentissimum als omnipraesentia modificata denken. Die Menschheit Christi hat nach dieser Anschauung zwei Seiten, nach der einen ist sie an einem bestimmten Orte, nach der anderen schlechthin raumfrei; beide gehen begreiflicherweise nicht zur Einheit zusammen, allein für das theologische Bedürfniß einer Zeit, die am Unmöglichen, wenn es sich nur logisch formuliren ließ, keinen Anstoß nahm, erfüllte die An-

nahme des gleichzeitigen Zusammenseyns dieser beiden Seiten insofern ihren Zweck, als die eine den monophysitisch-doketischen Karakter der anderen einigermaßen bedecken half. Die Chemnitz'sche Volipräsenz beruht auf der relativ lobenswerthen Absicht, die wirkliche Menschheit und Leiblichkeit der menschlichen Natur unter unnatürlichen Voraussetzungen wenigstens so gut zu wahren, als es auch das katholische Dogma trotz seiner Transsubstantiationslehre gethan hat; sie gebietet aber, schärfer angesehen, dem lutherischen Dogma in seiner Consequenz nur willkürlich Halt und erreicht ihren eigentlichen Zweck so wenig, als die Theorie von der „verklärten und himmlischen Leiblichkeit Christi", die man jetzt so häufig der Ubiquitätslehre surrogirt. Alle diese Theorien verkennen den engen Zusammenhang, welcher zwischen dem Raumbegriff und dem Quantitätsbegriff besteht, insofern sie den Raum als ein für sich bestehendes reales Ding behandeln und die Möglichkeit annehmen, daß ein Körper ebenso gut räumlich als raumfrei existiren könne; die ältere lutherische Lehre hat trotzdem auch hier ihre Neigung zum Doketischen nicht durchaus verläugnet; nur für unsere Anschauung soll der Raum als wirkliche Ausdehnung bestehen, für Gottes Auge und folglich *an sich* wäre er nur ein Stäublein, ein Atom, ein absoluter Punkt. Es ist hier nicht der Ort, eine vollständige Lehre vom Raume aufzustellen, für unsere Zwecke genügen wenige Andeutungen. Der Raum ist die weder schlechthin subjektive, noch schlechthin objektive, also ebensowohl in unserer Vorstellung frei erzeugte, als an sich seyende, allumfassende Form der quantitativen Dinge (vergl. die fünfte von Trendelenburg's logischen Untersuchungen I, 123 f.). Diese empfangen ihr räumliches Seyn nicht erst dadurch, daß sie in den Raum als ein ihnen Fremdes und für sich Bestehendes hineingestellt oder hineingedacht werden; sie tragen es als unveräußerliche Bestimmtheit an sich in ihrer Ausdehnung und ihren Dimensionen, die wesentlich die des Raumes selbst sind. Wo sie darum in ihrem Nebeneinanderseyn und in dem Auseinander ihrer Theile gesetzt sind, da ist auch der Raum mitgesetzt; er ist bereits gesetzt in der endlichen Dinge extensiver und dimensiver Quantität, die, endlos erweitert, seine eigene unendliche dimensive Extension ist. Ein Quantum außer dem Raume denken heißt darum zugleich die Bedingung seines quantitativen Seyns aufheben; oder das unräumliche Seyn einer Raumgröße, eines Quantums, ist eine sich selbst aufhebende, schlechterdings unvollziehbare Vorstellung. Ist daher der Leib Christi im Himmel und muß ihm (wie dieß die lutherische Scholastik stets gethan hat und die Freunde „der himmlischen Leiblichkeit" noch heute thun) Quantität beigelegt werden, so kann er auch weder unräumlich, noch überräumlich, noch außerräumlich dort existiren, da er durch seine extensive und dimensive Quantität den Himmel selbst zu seinem Ort, zum Raume macht, womit die Möglichkeit einer gleichzeitigen illokalen Existenz schlechterdings unvereinbar erscheint. Ist damit der Ubiquitätslehre die Basis entzogen, so dürfen wir dasselbe auch von der Theorie der himmlischen Leiblichkeit sagen, sofern diese der Realität der *leiblichen* Gegenwart Christi im Abendmahle zur Stütze dienen soll. Der verklärte Leib Christi kann so wenig, als die ihm symmorphen Leiber der vollendeten Seligen, ja so wenig als die immaterielle Seele schlechthin raumfrei gedacht werden; gestattet auch die Subtilität und Agilität, welche die Scholastik unter seinen karakteristischen Merkmalen aufzählte, etwa den Schluß, daß er sich unvergleichlich rasch durch den Raum bewegen kann, so widerspricht es doch seinem Begriff, wie man diesen auch zuspitzen oder phantastisch umschreiben mag, daß er ohne Vervielfältigung an verschiedenen Orten substanziell zugleich seyn könne. Nur die Berufung auf das Wunder oder das Mysterium, nur der Verzicht auf die Anwendbarkeit der Kategorien unseres begrifflichen Denkens kann dagegen eintreten, dieser Verzicht hat aber zur unabweisbaren Consequenz, daß man sich auch enthalte, das schlechthin Undenkbare durch Theorien, die ebenso undenkbar sind und bei denen jene Kategorien doch wieder zur Anwendung kommen, denkbar machen zu wollen.

Die reformirte Theorie ruht auf diesen Argumenten; sie hat daher consequent dem Fleische Christi eine räumliche Existenz an einem Orte im Himmel angewiesen und ihm

nur die Fähigkeit attribuirt, mit der von ihm ausgehenden Lebenskraft auf die Gläubigen in und außer dem Sakramente zu wirken. Diese fort und fort wirkende Kraft seines geschichtlichen Lebens auch im Stande der Erhöhung ist sein Geist, den er seiner Gemeinde als seinem Organismus gegeben hat und durch den sie mit ihrem Haupte in unlösbarer Gemeinschaft steht. Eine andere als diese virtuelle Gegenwart hat ihr Christus nicht verheißen, und sie ist die schönste Verklärung des Erhöhten. Der Grundgedanke der reformirten Christologie ist der altkirchliche, daß wenn Gottheit und Menschheit, Unendliches und Endliches zu einer Person vereinigt gedacht werden sollen, dieß nur unter der Bedingnng möglich sey, daß das Unendliche nicht in dem Endlichen aufgehe, sondern, wie dieß durch seinen Begriff gefordert erscheine, dasselbe weit überrage, hat diese Voraussetzung ihren schärfsten Ausdruck in dem absoluten Satz: finitum infiniti non capax est, der beide differente Größen in der scharfen Spannung des ausschließenden Gegensatzes einander entgegenstellt und dadurch, wie es scheint, die Menschwerdung Gottes unmöglich macht, so darf man doch nicht übersehen, daß die gleichzeitig festgehaltene altkirchliche Bestimmung, nach welcher Gott nicht bloß totus in toto mundo, sondern auch totus in qualibet parte ist, einerseits doch wieder das Eingehen des Logos nach seinem ganzen Wesen unbeschadet, seiner Unendlichkeit in die endliche Menschheit Christi ermöglicht, und daß andererseits dieselbe Bestimmung die dialektische Nöthigung in sich schließt, den Begriff des Unendlichen, das ganz in der Menschheit eines endlichen Individuums zu existiren vermag, nicht bloß nach seiner extensiven, sondern auch nach seiner intensiven Seite zu erfassen. Dagegen ist der Grundgedanke der lutherischen Christologie (die sich mit der gleichen Einseitigkeit an die extensive Seite der Unendlichkeit hält), daß weder das Fleisch Christi außer dem Logos, noch der Logos außer dem assumirten Fleische eine Existenz habe, nur auf dem Wege der Exäquation der Naturen durchführbar. Das Lutherthum hat diese Exäquation, wie sehr es sie auch zu verhüllen und zu verklausuliren bemüht war, an der Menschheit Christi dadurch thatsächlich vollzogen, daß es diese durch die communicatio idiomatum, wenn auch in constanter Aktualität erst im Stande der Erhöhung, zu einer allgegenwärtigen, allwissenden und allmächtigen Menschheit erhob, d. h. an sie die extensive Unendlichkeit des göttlichen Seyns, des göttlichen Wissens und der göttlichen Macht mitgetheilt dachte. Im Widerspruche damit hat eine neulutherische Richtung den Abstand beider differenten Größen so auszugleichen versucht, daß sie den Logos nicht bloß der Unendlichkeit seines Seyns, seiner Intelligenz und seines Wirkens sich entäußern, sondern auch bis zu dem bewußtlosen embryonischen Zustande herabsinken ließ, um wahrhaft Mensch werden, in der menschlichen Entwicklung wieder zu sich selbst kommen und schließlich die Menschheit zu seiner Unendlichkeit erheben zu können. Dieß ist die moderne Lehre von der Kenosis des Logos, welche, um die Wahrheit des lutherischen christologischen Dogma zu retten, die Unveränderlichkeit Gottes unbedenklich preisgibt. Wenn Baur (Dogmengesch. 2. Aufl. S. 383 Anm.) geurtheilt hat, daß sich in ihr die deutsche Theologie in einem Zustande der Selbstentäußerung befinde und sich völlig des logischen Denkens begeben habe, so hätte er billig erwägen sollen, daß das Hegel'sche System, welches die Menschwerdung Gottes nicht an einem einzigen Individuum einmal zu einer bestimmten Zeit vollzogen, sondern als einen an der ganzen Gattung sich fort und fort vollziehenden Proceß denkt, an unser Denken in Beziehung auf die ganze Menschheit dieselbe Zumuthung stellt, wie diese modernen Kenotiker in Beziehung auf die Person Christi; ja daß diese wunderliche Christologie ohne Zweifel als eine Nachwirkung des Hegel'schen Einflusses in der orthodoxen Theologie anzusehen ist*).

---

*) Auf ähnliche Weise scheinen manche Absonderlichkeiten der modernen Orthodoxie entstanden zu seyn. Baur sagt einmal von dem gnostischen Doketismus (Gnosis S. 260): „Der Geist verdichte sich ihm gleichsam zur materiellen Körperwelt.“ Diesen rein gnostischen Gedanken greift Thomasius unbedenklich auf, um darauf nicht bloß eine reale Weltanschauung, sondern auch seine hypothetische Ubiquität zu gründen (II, 275): „Alles, was wir materiellen

Gehen alle diese Theorien von der gemeinsamen Annahme aus, daß die persönliche Einigung schon in der Conception vollendet und die Person des Gottmenschen durch sie vollständig gesetzt sey, so hat dagegen eine Richtung, unter deren bedeutendsten Repräsentanten wir Rothe, Dorner, Schenkel und Weizsäcker hervorheben, die Person des Gottmenschen nicht als die fertige Voraussetzung (wenn auch als die von Anfang an treibende Idee), sondern als das Resultat des ethischen Entwicklungsprocesses Jesu und seine Erhöhung als den Uebergang des Vollendeten aus seiner irdischen in seine kosmische Wirksamkeit bezeichnet. Dieser Standpunkt, welcher, wie ich glaube, die Zukunft entschieden für sich hat, beruht auf der zweifachen Einsicht, welche wir der neueren Philosophie verdanken, daß einerseits die menschliche Persönlichkeit nicht in der Geburt fertig, sondern vielmehr erst im Leben werdend, und daß andererseits die Unendlichkeit, für welche in der menschlichen Natur die Fähigkeit liegt, nicht die extensive, sondern die intensive ist, welche „ihr Centrum in dem Ethischen, dem allein in sich unendlich werthvollen und wahren göttlichen Seyn (denn Gott ist die Liebe) hat" (Dorner II, 1068). Da dieser Standpunkt das Hauptgewicht auf die Persönlichkeit der menschlichen Natur (die er nicht unhypostatisch zu denken vermag) legt und in ihr das personbildende Princip erkennt, da er ferner die Inkarnation nicht als eine mit der Conception vollendete Thatsache, sondern als ein durch die ganze Entwicklung Jesu hindurchgehendes, mit dem sittlichen Processe seines Lebens gleichen Schritt haltendes Werden und Wachsen des Gottmenschen ansieht, so wird von ihm aus nicht nur ein reales, geschichtliches Lebensbild Christi ermöglicht, sondern er wird auch in einer gesunden, von dogmatischen Vorurtheilen freien biblischen Theologie seine stärkste Stütze finden.

Wenn Dorner (II, 748) den Gegensatz der lutherischen und reformirten Theorie dahin bestimmt, daß die reformirte Kirche die reale Menschheit (um deren Hervorkehrung es beiden protestantischen Confessionen gegen die bloß scheinbare Menschheit des Mittelalters zu thun gewesen sey) mehr in derjenigen Form gewährleistet sehe, für welche die irdischen Verhältnisse maaßgebend seyen, während die lutherische sich mehr an die Idee einer verklärten Menschheit halte, der gegenüber die empirische Form unseres Menschenlebens ihr noch etwas Vergängliches, ja mit Scheinrealität Behaftetes sey, so liegt darin eine unläugbare Wahrheit, die aber erst durch richtige Beschränkung in ihr helles Licht tritt; einmal nämlich paßt diese Karakteristik der lutherischen Tendenz mehr auf die eigene Anschauung Luther's und die der Schwaben, als auf die Chemnitz'sche Theorie und die der späteren Dogmatiker; sodann aber hat man die Ubiquität, die schlechthin raumlose, alle Räume essentiell durchwirkende Gegenwart der Menschheit Christi nicht von der zukünftigen Verklärung der menschlichen Natur als solcher abstrahirt, nicht als wesentliches Merkmal des verklärten menschlichen Leibes überhaupt behauptet (denn diesem hat sie doch nie Ubiquität beigelegt), sondern als ausschließliches Prärogativ Christi allein aus der hypostatischen Vereinigung der beiden Naturen abgeleitet. Sie unterschied in dieser Beziehung sehr scharf zwischen dem status glorificationis und dem status majestatis. Jenen hat Christus mit den Seligen gemein, dieser kommt ihm specifisch zu. Nach jenen hat er das esse definitive im Himmel, nach diesem die Ubiquität im Universum. Ebenso verhält es sich mit Dorner's weiterer Aussage, daß die lutherische Kirche „in der Vergeistigung, in der Raumfreiheit des Leibes, die Realisirung seiner wahren Idee sehe"; denn theils gilt auch hier die geforderte Beschränkung; theils hat die lutherische Kirche das *σῶμα πνευματικὸν* nicht eigentlich als vergeistigten Leib, sondern so bestimmt, daß der leibliche Organismus, ohne seine wesentlichen natürlichen Proprietäten aufzugeben und substanziell Geist zu werden, nur schlechthin Organ des göttlichen Geistes geworden sey, wie er hienieden Organ der menschlichen Seele gewesen

---

Stoff nennen, ist gebundene Kraft, gleichsam verdichtetes Leben, und kann eben deshalb, seiner Gebundenheit wieder entkleidet, aufs Neue in den Fluß der Bewegung gebracht werden." So wenig kann dieses specifische Lutherthum selbst in seinen neuesten Repräsentanten seinen angestammten Doketismus verläugnen.

ist, mit ausdrücklicher Ablehnung jeder hypostatischen Vereinigung zwischen dem verklärten Leib und dem heiligen Geist und folglich auch aller specifischen Prärogative, die aus einer solchen abfließen würden. Sie hebt es sogar nachdrücklich hervor, daß der Auferstehungsleib substanziell und numerisch mit dem irdischen identisch sey und überhaupt nur vermöge seiner Qualitäten, aber nicht vermöge seiner Substanz den Namen eines himmlischen verdiene. Damit steht es nun freilich im Widerspruche, wenn sie dem Leibe Christi nicht bloß das esse definitive im Himmel (wie wir an Quenstedt sahen), d. h. die dynamische Seynsweise der rein spirituellen Engel und der rein immateriellen Seelen beilegt, sondern zugleich das esse repletive, d. h. die specifische Seynsweise des absoluten Geistes. Wie sie in jener Attribution den Leib des Herrn doketisch entmaterialisirt und spiritualisirt hat, so hat sie ihn in dieser pantheistisch vergottet. Sie hat damit christologisch nur vollendet und auf die äußerste Spitze getrieben, was die katholische Kirche im Interesse ihrer Transsubstantiationshypothese auf dem Gebiete der Sakramentelehre begonnen hat.

Man vergleiche außer den Artikeln: Communicatio idiomatum, Jesus Christus, der Gottmensch, die beiden Stände Christi, von neueren Werken Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi; Rothe, theologische Ethik, 2. Theil; Schenkel, das Wesen des Protestantismus, 1. Aufl. I, 313 f. 2. Aufl. 182 f.; Dogmatik 2. Theil, S. 643 f.; Heppe, Dogmatik des deutschen Protestantismus im XVI. Jahrh. Bd. II. S. 79 f.; Thomasius, Christi Person und Werk, 2. Theil; Philippi, kirchliche Glaubenslehre, Bd. IV. S 1; Schneckenburger, zur kirchlichen Christologie, und: Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformirten Lehrbegriffs u. s. w. **Georg Eduard Steitz.**

Uebertritt aus einem Klosterorden in einen anderen. In der älteren Zeit, als der Eintritt in ein Kloster mit der Ablegung feierlicher Gelübde noch nicht verbunden war, konnte ein Ordensglied mit Zustimmung seines Oberen das Kloster wieder verlassen und in ein anderes, das jedoch demselben Orden angehörte, mit Genehmigung des Vorstehers eintreten. Als die Ablegung feierlicher Gelübde mit dem Eintritt in das Kloster verbunden wurde, entstand aber die Praxis, daß diejenige Person, welche sich dem Klosterleben widmete, geloben mußte, das erwählte Kloster niemals wieder zu verlassen, wofern nicht von Seiten des Bischofs eine Dispensation besonders dazu gegeben worden war. Diese Praxis blieb fortwährend in Geltung. Indem dann verschiedene Orden und unter denselben auch wieder verschiedene Abstufungen von milderer und strengerer Observanz sich bildeten, galt es als Gesetz, daß der Uebertritt aus einem Orden mit milderer Regel in einen strengeren Orden jederzeit gestattet war; der Ordensvorsteher mußte zwar um seine Einwilligung zu einem solchen Uebertritt ersucht werden, konnte sie aber nur dann versagen, wenn er im Stande war, die Verweigerung durch besonders wichtige Gründe zu motiviren. Dagegen blieb der Uebertritt aus einem Orden von strenger Observanz in einen Orden mit milderer Regel durchaus verboten, namentlich durften Glieder der Bettelorden in einen anderen Orden, mit Ausnahme des Karthäuserordens, nicht übertreten, bei Strafe der Excommunikation sowohl für diejenige Person, welche übertrat, als auch für diejenige, welche die Aufnahme vollzog. Das Tridentinum bestätigte die herkömmliche Praxis und reservirte dem Pabst allein das Recht, von dem Verbote zu dispensiren, indem es für diesen Fall noch die Bestimmung aufstellte, daß ein solcher Uebertritt nicht bloß mit strenger Clausur, sondern auch mit dem Verluste des Rechtes, seelsorgerliche Verrichtungen vorzunehmen, verbunden seyn sollte.

Vergl. Conciliorum Tomus XXXV. Par. 1644; Sess. XIV. cap. 11; Decretum de reformatione, pag. 510; Sess. XXV. cap. 19; de regularibus et monialibus. Pag. 613. **Neudecker.**

Ulfila. Ueber die Herkunft des Gothenapostels gibt Philostorgius (H. E. lib. II. c. 5.) einen Bericht, daß nämlich Ulfila von einer der Familien herstammte, welche von den Gothen auf ihren Streifzügen aus Kappadocien als Gefangene mitgeschleppt

worden waren, und zwar von Sabagolthina in der Nähe der Stadt Parnassus. Es liegt kein Grund vor, diese specielle Nachricht des arianischen Kirchengeschichtsschreibers, der selbst aus Kappadocien stammte, in Zweifel zu ziehen, da Basilius, ebenfalls ein Kappadocier, wiederholt in Briefen (vergl. meine Kirchengeschichte der germanischen Völker Bd. I. S. 578 f.) darauf hinweist, daß von Kappadocien aus zuerst der Same des Christenthums unter den Gothen ausgestreut worden sey. Es bestand auch noch in späterer Zeit eine Verbindung fort zwischen den christlichen Gemeinden in Gothien und der kappadocischen Kirche.

Die Geburt des Ulfila fällt in das Jahr 313, da er nach Auxentius Bericht, den G. Waitz wieder an's Licht gezogen hat, ein Alter von 70 Jahren erreichte und im Jahre 383 gestorben ist. Seine Vorfahren hatten also, wenn sie während der Gothenzüge unter Valerianus und Gallienus aus Kappadocien fortgeführt waren, schon über ein halbes Jahrhundert unter den Gothen gelebt, als Ulfila geboren wurde. Daher erklärt es sich, daß er einen gothischen Namen erhielt: Vulfila von Vulfs, d. i. Wolf, also Wölflein, eine Bildung wie die der von Hieronymus erwähnten Gothennamen Sunila, Frithila und eine Reihe anderer. Der Name steht nicht vereinzelt da, z. B. wird bei Olympiodorus ein Heerführer unter Honorius dieses Namens erwähnt. Ulfila erhielt nicht bloß einen gothischen Namen, sondern erlernte auch, da er unter den Gothen aufwuchs, die gothische Sprache. Durch seine Eltern wurde er aber auch in griechischer Bildung und im Christenthum auferzogen und dadurch bei ausgezeichneten Gaben zu seinem künftigen Berufe als Lehrer und Erzieher des gothischen Volkes besonders vorbereitet. — Ulfila wirkte zuerst als Lehrer unter den Gothen und zwar unter den an der Donau vorgerückten Westgothen, Therdingen, Taifalen. In dem 30sten Jahre, also im Jahre 343, wurde er zum Bischof ordinirt, damit er, wie Auxentius sagt, nicht nur ein Erbe Gottes und Miterbe Christi seyn, sondern auch darin Christo und seinen Heiligen nachfolgen sollte, daß er, wie einst David im 30sten Jahre zum Könige und Propheten eingesetzt worden sey, um die Kinder Israels zu leiten und zu lehren, so auch er als Priester und Prophet Christi das Gothenvolk lenken und lehren, bessern und erbauen sollte. Oder wie Joseph in Aegypten im 30sten Jahr aufgetreten sey und unser Herr und Gott, Jesus Christus, der Sohn Gottes, 30 Jahre alt, nach dem Fleisch getauft und in sein messianisches Amt eingesetzt worden sey und dann das Evangelium gepredigt und die Seelen der Menschen errettet habe, so habe auch Ulfila durch Christi Veranstaltung und Einsetzung das der Predigt ermangelnde Volk der Gothen nach der evangelischen und apostolischen und prophetischen Lehre herangebildet, Gott zu loben gelehrt und Viele dazu gebracht, wahre Christen zu seyn.

Durch die nach des Auxentius Bericht bestimmt zu berechnende Angabe des Jahres, in welchem Ulfila die Bischofsweihe erhielt, nämlich im Jahre 343, wird Philostorgius Nachricht berichtigt, daß Ulfila schon zur Zeit Constantin's des Großen von dem Herrscher der Gothen mit Anderen als Gesandter an den Kaiser geschickt worden sey und damals von Eusebius und den anderen mit ihm versammelten Bischöfen zum Bischof der im Gothenlande sich zum Christenthum Bekennenden eingesetzt worden sey. Im Jahre 343 war aber Constantin bereits gestorben. Die Annahme, daß eine Verwechselung stattgefunden und Constantius, der damals im Oriente herrschte, gemeint sey, führt zu keiner Lösung, da Eusebius, Bischof von Constantinopel, zu jener Zeit ebenfalls schon mehrere Jahre todt war. Eusebius von Cäsarea, an den hier wohl nicht gedacht werden kann, lebte auch nicht mehr. Wenn der arianische Kirchengeschichtsschreiber Philostorgius berichtet, daß Ulfila, den er, ohne des zu Nicäa im Jahre 325 unterzeichneten Gothenbischofs Theophilus zu gedenken, den ersten Bischof der Gothen nennt, die bischöfliche Ordination durch den als Parteihaupt der Arianer hervorragenden Eusebius von Nicomedien erhalten habe, so soll durch solchen Bericht die christliche Kirche Gothiens gleich von Anfang an als eine dem arianischen Bekenntniß ergebene dargestellt werden, während die griechisch-katholischen Kirchengeschichtsschreiber, wie Sokrates, Sozomenus

und Andere, das Sachverhältniß ganz anders darstellen. So viel steht jedoch auch nach ihrer Darstellung fest, daß Ulfila hinsichtlich seines Bekenntnisses vor dem Jahre 360 im Schwanken begriffen war; daher wird es schwer seyn, zu bestimmen, von wem er die bischöfliche Ordination erhalten habe. Da aber Ulfila selbst gegen Ende seines Lebens in seinem Glaubenstestamente feierlich erklärt hat, daß er immer dem arianischen Bekenntniß ergeben gewesen sey, so möchte es wohl mehr als wahrscheinlich seyn, daß er von arianisch gesinnten Bischöfen ordinirt worden ist, die im Jahre 343 gerade unweit der Donau zu Philippopolis in Thracien conciliarisch versammelt waren.

Ulfila muß als Bischof mit großem Eifer für die Bekehrung der Gothen jenseit der Donau gewirkt haben. Die Zahl der Bekenner Christi nahm in kurzer Zeit so zu, daß sie die Aufmerksamkeit des Herrschers auf sich zogen, der, da er noch Heide war, eine Verfolgung begann.

Wer unter dem Judex Gothorum von Auxentius in seinem Berichte gemeint ist, kann nach dem, was von Athanarichs Stellung aus anderen Quellen (vergl. m. Kirchengeschichte S. 98) bekannt ist, nicht im mindesten zweifelhaft seyn. Bei der großen Ausdehnung, welche die Macht Hermanrich's, des Heldenkönigs der Gothen, gewonnen hatte, war damals schon die Führung der Thervingen, d. i. Westgothen, dem Athanarich überlassen, der den Namen eines Judex dem Königstitel vorzog, da dieser die Macht, jener aber die Weisheit bezeichnete. In der von Athanarich angeregten Verfolgung starben christliche Gothen den Märtyrertod oder gingen als Bekenner siegreich aus dem Kampfe hervor, den sie um des christlichen Glaubens willen bestanden. Der Zeitpunkt dieser Verfolgung läßt sich aus den chronologischen Angaben des Auxentius genauer berechnen. Sie fällt nämlich in das siebente Jahr von Ulfila's Episkopat, also in's Jahr 350. Diese immer heftiger sich erhebende Verfolgung bewog Ulfila, mit einer Schaar christlicher Gothen auszuziehen, nachdem ihnen von Kaiser Constantius die Erlaubniß zur Niederlassung auf römischem Boden ertheilt worden war. Auf diesen ersten Auszug eines Theils der christlichen Gothen unter Ulfila weist auch Philostorgius hin (h. e. II, 5.). Es war Ulfila, der bei dem Kaiser Constantius jene Erlaubniß erwirkte. Philostorgius bezeichnet Mösien als die Gegend, wo die christlichen Gothen Wohnsitze erhielten. Dort, in der Gegend von Nicopolis, am Jatrus (Nicobi), am Fuße des Hämus, kennt Jornandes ebenfalls einen zahlreichen Gothenstamm, den er die Gothi minores nennt, welche mit Ulfila, ihrem Primas, dorthin gezogen waren. Er schildert sie als ein Volk, das nicht vom Kriege, sondern von Ackerbau und Viehzucht lebte und ein patriarchalisches Leben führte (s. Jornand. de rebus gestis cap. 51.).

Philostorgius fügt seiner Angabe über den Auszug noch die Bemerkung zu, daß der Kaiser — es soll wohl wieder Constantinus seyn — den Ulfila in hohen Ehren gehalten und ihn häufig den Moses der Gothen genannt habe.

Darauf bezieht sich auch Auxentius, der da, wo er von der ehrenvollen Aufnahme des Ulfila durch Constantius redet, die Parallele zwischen Moses und Ulfila folgendermaßen durchführt: „Gleichwie Gott durch Mosen sein Volk von der Macht und Gewalt des Pharao und der Aegypter befreite, durch das rothe Meer hindurchführte und sich zum Dienste auserſah, so befreite er auch durch Ulfila die Bekenner seines heil. eingeborenen Sohnes aus der Hand der Barbaren, ließ sie durch die Donau hindurchziehen und sorgte, daß sie in dem Gebirge nach dem Vorbilde der Heiligen ihm dienen konnten.“—

In dieser Gegend Mösiens — unweit Nicopolis am Fuße des Hämus — lebte und wirkte Ulfila noch 33 Jahre als Bischof unter den Gothen bis zum Jahre 383, da die ganze Zeit seines Episkopats vierzig Jahre beträgt. Auxentius berichtet nur ganz im Allgemeinen über Ulfila's Wirksamkeit in Wort und Schrift, ohne weiter in die einzelnen Punkte einzugehen; diese Lücke wird aber, theilweise wenigstens, von den griechischen Kirchengeschichtsschreibern ausgefüllt. Sokrates und Sozomenus berichten, daß Ulfila der Synode zu Constantinopel im J. 360 beigewohnt und der dort von den Arianern aufgestellten Glaubensformel zugestimmt habe. Dort wurde

nämlich die zu Ariminum im Jahre 359 schon aufgestellte arianische Formel mit einem Zusatz angenommen, daß das Wort *οὐσία,* weil es in der heil. Schrift nicht vorkomme, gar nicht mehr gebraucht werden sollte, auch die Bezeichnung *ὑπόστασις* in Betreff der drei Personen zu vermeiden sey. Sokrates bemerkt, daß Ulfila damals zuerst dieser Lehre zugestimmt habe, während er vor dieser Zeit, wie Theophilus, der zu Nicäa im J. 325 anwesende Bischof der Gothen, dem nicänischen Bekenntniß sich angeschlossen hatte. Ulfila wurde von den Arianern zu jener Synode im Jahre 360 hinzugezogen, weil er damals schon seit zehn Jahren auf römischem Gebiete ansässig war und wirkte. Man kannte aber auch ohne Zweifel seine Zuneigung zu dem arianischen Bekenntniß und zog ihn deshalb heran.

Von der Verfolgung, welche zehn Jahre später, seit dem Jahre 370, auf's Neue gegen die Christen unter den Gothen jenseits der Donau sich erhob, ist Ulfila nicht unmittelbar berührt worden. Sie muß eine sehr heftige gewesen seyn und liefert den Beweis, daß die frühere, welche Ulfila zum Auszug veranlaßt hatte, den einmal ausgestreuten Samen des Christenthums nicht zu unterdrücken vermochte. Nicht bloß Gothen niederen Standes, wie ein Saba (vgl. m. Kirchengesch. I. S. 373 f.), sondern Männer aus den edelsten Geschlechtern, die großes Ansehen in ihrem Volke genossen, wie ein Nicetas (vergl. ebendas. S. 382 f.), konnten in der Verfolgung durch Nichts bewogen werden, ihren christlichen Glauben zu verläugnen. Seit dem Auszug des Ulfila waren aber auch die Gothen jenseits der Donau nicht sich selbst überlassen geblieben. Der Eifer für ihre Bekehrung ließ ohne Zweifel Ulfila nicht ruhen, gerade da zu wirken, wo es galt, den heftigsten Widerstand gegen das Heidenthum zu bekämpfen, nämlich unter den Gothen Athanarichs. Sokrates sagt ausdrücklich, daß Ulfila die Gothen Athanarichs zum Christenthum bekehrt habe, der darüber unwillig geworden sey, daß die Religion der Vorfahren verletzt werde, und die Christen hart bestraft habe, so daß auf diese Weise die Barbaren, welche dem arianischen Bekenntniß ergeben waren, Märtyrer geworden seyen. Wir haben keinen Grund, diese Nachricht, welche sich auf die Verfolgung seit dem Jahre 370 bezieht, anzuzweifeln, da Sokrates von Arianern als Märtyrern spricht, von denen er bekennen muß, daß sie, wenn gleich von der rechten Lehre abgeirrt, doch für den Glauben an Christum das Leben dieser Welt verachtet hätten. Ebenso rühmt Sozomenus von Ulfila, daß er in seinem Eifer für die Ausbreitung des Christenthums unter den Gothen sich unzähligen Gefahren ausgesetzt habe. Seine Wirksamkeit unter den noch heidnischen Gothen jenseit der Donau wurde noch unterstützt durch andere Missionare; so durch den aus Kappadocien stammenden Eutyches, dessen Eifer Basilius rühmend hervorhebt (ep. 164 vom Jahre 374 an Bischof Ascholius von Thessalonich). Man sieht daraus, daß die alte, durch Kriegsgefangene angeknüpfte Beziehung zwischen Kappadocien und den Gothen noch fortbestand. — Als ein unter den Gothen jenseit der Donau damals wirkender Missionar wird auch Audius, der von der syrischen Kirche ausgegangen war, bei Epiphanius erwähnt (vergl. m. Kirchengeschichte I. S. 362 f.).

Wenn während der Verfolgung, welche Athanarich seit dem Jahre 370 betrieb, die christlichen Gothen auf römischem Boden wieder wie früher Zuflucht suchten, so erhellt daraus, daß sie damals jenseit der Donau noch keinen Halt hatten oder irgend einen Schutz fanden. Dieß war erst später der Fall, als unter den Westgothen eine Theilung eintrat und ein Theil unter der Führung von Frithigern dem mächtigen Athanarich entgegentrat. Die Veranlassung zu den inneren Streitigkeiten unter den Gothen lag in dem Streben der einzelnen Stämme, ihre Unabhängigkeit, welche durch die Herrschaft Athanarich's gefährdet zu seyn schien, zu behaupten. Dazu kamen die religiösen Verhältnisse, indem Frithigern durch den Schutz, den er den Christen gewährte, seinen Anhang dem Athanarich gegenüber verstärkte. Die Hülfe, welche Frithigern bei dem Kaiser Valens nachsuchte, wurde ihm bereitwillig geleistet, da es im Interesse der Römer lag, die Macht Athanarich's zu schwächen. Valens leistete um so lieber Frithigern Hülfe,

da das Christenthum, welches unter den Gothen sich durch Ulfila's eifrige Missionsthätigkeit verbreitet hatte, ein arianisches war und gerade dieses von dem Kaiser besonders begünstigt wurde. Wenn nun die griechischen Kirchengeschichtsschreiber Sokrates und Sozomenus berichten, daß die Gothen das Christenthum in der Form des Arianismus damals lediglich aus Dank gegen die vom Kaiser Valens dem Frithigern gegen Athanarich geleistete Hülfe angenommen hätten, so haben sie die tieferen Gründe, welche die Gothen zur Annahme des arianischen Bekenntnisses bewogen, ganz verkannt. Es mag immerhin seyn, daß Frithigern selbst damals weniger aus wahrer Ueberzeugung, sondern mit aus Rücksicht auf Valens sich für das arianische Bekenntniß erklärte. Dieser Schritt mag auch noch Manche im Volke zur Nachfolge bestimmt haben, aber es kam damit nur eine Bewegung zur Entscheidung, welche durch die Wirksamkeit des Ulfila schon länger vorbereitet war. Wir können der Versicherung des Ulfila, die er angesichts des Todes in seinem Glaubenstestament für sein Volk gegeben hat, unbedenklich glauben, daß er immer, d. h. vom Anfang seiner Wirksamkeit an, sich zu dem Arianismus bekannt habe, wenn er denselben auch allmählich bestimmter ausgeprägt und auf ganz eigenthümliche Weise gestaltet hat. Nicht erst von der Synode zu Constantinopel datirt sich seine Zustimmung zu dem arianischen Bekenntniß. Wenn er dieser Synode auch beigewohnt hat, so wollte er sich in die Streitigkeiten, die über verschiedene Formen geführt wurden, nicht weiter einlassen. Für ihn war die Rücksicht auf die Unterweisung der Gothen in der christlichen Lehre, die Förderung ihrer Erkenntniß entscheidend. Da lag ihm die arianische Fassung näher, weil sie einfacher und weit faßlicher zu seyn schien, als das Nicänum. Wegen ihrer Einfachheit konnte sie ursprünglicher und in den heiligen Schriften begründeter erscheinen, als das *ὁμοουσίον*, wie denn Ulfila seine Lehre nach der von seinem Schüler Auxentius gelieferten Darstellung Satz für Satz auf die heil. Schrift zu gründen versucht. Dann aber konnte Ulfila, indem er an die germanische Götterlehre anknüpfte, zu der arianischen Lehre von Jesu Christo, dem Gottessohne, besser überleiten als zu dem Nicänum, und dadurch das Verständniß der christlichen Wahrheit bei den Gothen eher fördern. Gerade die Rücksicht, die Ulfila bei seiner Entscheidung für den Arianismus auf das germanische Heidenthum nahm, erklärt seine eigenthümliche Auffassung der Trinitätslehre, welche mit keiner der von den verschiedenen arianischen Parteihäuptern vorgetragenen Form, auch nicht mit der des Eunomius, der sie sich am meisten nähert, ganz übereinstimmt (s. den Nachweis in m. Kirchengesch. I. S. 334—345, und vgl. meine Abhandlung: de fontibus Ulfilae arianismi ex fragm. bobiensibus erutis. Bonnae 1860).

Wenn Ulfila die Lehre, welche er den Gothen verkündigte, in allen Stücken auf die heil. Schrift gründete, so sorgte er auch, daß diese den Gothen in der Muttersprache selbst zugänglich wurde, damit sie die Wahrheit aus der Quelle selbstständig schöpfen und sich darin befestigen konnten. Diese Uebersetzung der ganzen heil. Schrift in die gothische Sprache, welche als das herrlichste Denkmal der großartigen Missionsthätigkeit des Ulfila unter den Gothen zum Theil erhalten ist, muß in jene Zeit fallen, als die Bekehrung der Gothen Frithigerns in größerem Maaßstab erfolgte, also nach dem J. 370. Ulfila war für dies schwierige Werk damals hinreichend vorbereitet. Wenn man erwägt, daß erst eine Schriftsprache geschaffen werden mußte, ehe die Uebertragung der heil. Schrift stattfinden konnte, so wird man bei näherer Betrachtung dieses Werkes den schöpferischen Geist des Ulfila nur bewundern können. Nur die eine Seite der Sache sey hier betont, daß Ulfila die Kluft zwischen dem gothischen Volksgeiste und dem Christenthum, das nach Inhalt und Form seiner Offenbarung jenem natürlichen Geiste als etwas an sich Fremdes entgegentrat, so viel als möglich auszufüllen und übersteigbar zu machen suchte. Dabei kam ihm freilich die besondere Prädisposition des germanischen Heidenthums für das Christenthum sehr zu statten, indem jenes Vieles enthielt, was den christlichen Begriffen verwandt oder entsprechend war — mehr als irgend ein anderes Heidenthum. So bildete Ulfila einen schon vorhandenen Wortschatz durch

den christlichen Geist um, indem er einen tieferen Sinn hineinfließen ließ, schuf aber auch neue Formen da, wo ihm durch das Christenthum ganz neue Wahrheiten aufgegangen waren, von denen das Heidenthum keine Ahnung gehabt hatte. (Siehe Weiteres in dem Art.: Deutsche Bibelübersetzungen, Bd. 334 f.) Durch diese meisterhafte Uebersetzung war dem gothischen Volke das Original in gewissem Maaße ersetzt, und allen anderen Stämmen gothischer Sprache konnte durch Mittheilung jenes Schriftwerkes sofort ein tieferes Verständniß der christlichen Wahrheit vermittelt werden. Daher erklärt sich zum Theil die Schnelligkeit, mit der das Christenthum sich bei den Ostgothen, Vandalen, Gepiden u. s. w. ausbreitete und befestigte.

Wenige Jahre nur hatte Ulfila das Missionswerk jenseit der Donau unter Frithigern's Schutz getrieben, als die Hunnen, in großen Schaaren von Osten vorrückend, zuerst die Ostgothen bedrängten und dann mit einem Theile derselben auf die Westgothen stießen. Während Athanarich sich in eine feste Position zurückzog, suchte der größere Theil der Westgothen in Thracien, durch die Donau geschützt, eine Zuflucht. Nach wohl haltbarem Bericht des Sozomenus führte Ulfila eine Gesandtschaft an Valens, die ganz nach Wunsch von Statten ging; mehrere hundert Tausende siedelten sich in Thracien an, unter denen sich für Ulfila ein neues Feld der Wirksamkeit eröffnete. Viele unter denen, welche eingewandert waren, pflegten, wenn sie sich auch äußerlich zu dem arianischen Christenthum bekannt hatten, noch ihre alten heidnischen Sitten, so daß es erst einer nachhaltigen Einwirkung, besonders gründlichen Unterweisung und Zucht bedurfte, um christliches Leben zu begründen. Dieser Umstand mag den Eunapius zu seinem Bericht veranlaßt haben, daß die Gothen, als sie schaarenweise über die Donau zogen, ihre väterlichen Heiligthümer mit sich geführt hätten, die von Priestern und Priesterinnen begleitet wurden. Wenn er aber weiter erzählt, daß sie sich nur den äußeren Schein gegeben hätten, als ob sie Christen seyen, so z. B. Bischöfe in prächtigen Gewändern öffentlich aufgeführt oder Leute in Mönchskleidung herumgeführt, um dadurch die christlichen Römer zu täuschen, so klingt das im Munde eines christenfeindlichen Historikers, wie Eunapius, sehr gehässig und erscheint wenig glaubwürdig. Die Gothen hatten ja damals schon längst einen Episkopat und kannten in Folge der Wirksamkeit eines Audius das Mönchsthum.

Nicht lange nach der Ueberſiedelung rief die harte Behandlung, welche die Gothen in Thracien durch die habgierigen römischen Statthalter erfuhren, Unruhen hervor und ein Krieg entbrannte, welcher die Missionsthätigkeit für längere Zeit unterbrach. Frithigern, der den Oberbefehl über die vereinigten Schaaren der Westgothen und der über die Donau nachgerückten Ostgothen führte, versuchte noch vor der Schlacht, zu der sich der Kaiser Valens in der Nähe von Hadrianopel gerüstet hatte, Unterhandlungen anzuknüpfen. Er sandte, wie Ammian erzählt, einen christlichen Presbyter in Begleitung von Mönchen in das Lager des Kaisers, um diesem gegen Ueberlassung sicherer Wohnsitze einen immerwährenden Frieden anzubieten. Außerdem überbrachte dieser christliche Gesandte andere geheime Briefe des gothischen Königs, worin dieser dem Kaiser mittheilte, daß es zwar schwierig seyn werde, die ungestümen Gothen zu einem Frieden zu bewegen, daß aber doch noch Hoffnung vorhanden, die Furcht vor dem kaiserlichen Namen werde sie zur Besinnung zurückrufen. — Daß diese Vorschläge Frithigern's ernstlich gemeint waren, daran ist wohl nicht zu zweifeln, zumal wenn wir der Vermuthung Raum geben, daß der presbyter christiani ritus kein anderer als Ulfila selbst der Bischof der Gothen gewesen sey. Die Gothen nannten ihn Presbyter, da ihnen Bischof (goth. papa) und Presbyter für gleichbedeutend galten. Daher Ammian hinzufügt: presbyter ut ipsi appellant. — Ulfila, der von Valens hochverehrte Mann, der schon früher die Gesandtschaft wegen Aufnahme der Gothen in Thracien geführt hatte, war in dem entscheidenden Moment der geeignetste Mann, der, wenn es irgend möglich war, noch etwas erreichen konnte. Gerade ihm, der durch die Kriegsunruhen in seiner missionarischen Thätigkeit gehemmt war, mußte Alles daran liegen, einen wo möglich dauer-

haften Frieden zu Stande zu bringen. Wenn Valens auf die Vorschläge Frithigern's einging, so war Ulfila wieder der Geeignetste, durch die Macht seines Wortes den Kriegseifer des gothischen Volkes zu mäßigen. Daß Ulfila und die Gothi minores beim Ausbruche des Kriegs sich für den Frieden erklärten, bezeugt Isidorus (histor. de reg. Goth. ad a. 378). Er erzählt, daß die früher aus dem Lande vertriebenen Gothen — und dieß sind offenbar die im J. 350 mit Ulfila ausgewanderten — sich geweigert hätten, ihren Stammesgenossen sich anzuschließen. — Der christliche Presbyter, so erzählt Ammian weiter, sey milde aufgenommen worden; die Vorschläge Frithigern's wurden aber nicht angenommen und es kam zur Schlacht, die völlig zu Gunsten der Gothen entschied. Unaufhaltsam drangen sie bis vor die Mauern von Constantinopel und durchzogen, ohne Widerstand zu finden, verheerend die Küstenländer. Valens war in der Schlacht bei Hadrianopel geblieben. Der tapfere, zum Kaiser erwählte Feldherr Theodosius suchte alsbald den Verheerungen der Gothen zu steuern und sie zurückzutreiben, ein Versuch, der in Folge des Todes Frithigern's und einer darauf eintretenden Sonderung der Stämme sehr begünstigt wurde. Athanarich, der sich auch dem Christenthume angeschlossen hatte, gelang es zwar, in diesem gefährlichen Augenblicke die gothischen Stämme zu vereinigen, und trat noch einmal den Römern drohend entgegen, aber Theodosius knüpfte Friedensverhandlungen mit ihm an, welche zu Constantinopel feierlich zum Abschluß kamen. Der Kaiser überhäufte Athanarich mit Ehrenbezeugungen; der Gothenkönig starb aber schon bald darauf in der Hauptstadt, wo er mit königlicher Pracht bestattet wurde. Theodosius selbst ging der Bahre voran. Durch das Bündniß traten die Westgothen als foederati in den römischen Heeresdienst und machten einen ansehnlichen Theil der Heeresmacht aus. Sie behielten ihre Wohnsitze in Thracien und Theodosius suchte durch große Freigebigkeit fortdauernd die Verbindung mit ihnen aufrecht zu erhalten.

Das Verhältniß des Theodosius zu den Gothen gibt uns einen Schlüssel zum Verständniß der fragmentarischen Nachrichten, welche aus Auxentius Bericht über die letzten Lebensjahre des Ulfila erhalten sind. Theodosius, der zu Thessalonich in seiner Krankheit von dem Bischof Ascholius die Taufe begehrt hatte, bekannte sich bei dieser Gelegenheit persönlich zu dem Nicänum. Er suchte auch dies Bekenntniß zum herrschenden im römischen Reiche zu machen und auf Grund desselben die kirchliche Einheit herzustellen. Als er nach seiner Genesung nach Constantinopel kam, mußte der arianische Bischof Demophilus, der das Nicänum zu unterzeichnen sich weigerte, mit seinen Anhängern die Kirchengebäude, welche sie 40 Jahre innegehabt hatten, räumen, und sie durften seitdem nur außerhalb der Stadt ihre Gottesdienste halten; statt ihrer zogen die Bekenner des Nicänum wieder in die Kirchen ein, die früher in ihrem Besitze gewesen waren. Ein allgemeines Concil, welches der Kaiser im J. 381 nach Constantinopel berief, bestätigte auf's Neue die zu Nicäa aufgestellte Glaubensformel und setzte einen neuen Patriarchen von Constantinopel ein. Von den Gegnern des Nicänum hatte nur Macedonius an jenem Concil Theil nehmen dürfen. Die strengen Maaßregeln, welche seitdem auch an anderen Orten gegen die Arianer angewandt wurden, besonders die Austreibung aus den Kirchen, riefen sehr bedenkliche Unruhen hervor. Der Kaiser war ernstlich darauf bedacht, diese beizulegen, und berief als wirksamstes Mittel am 17. Januar 383 ein Concil nach Constantinopel, an dem alle Parteien Theil nehmen und die Häupter derselben durch gemeinsame Besprechung sich zu einer Formel vereinigen sollten. Im Juni desselben Jahres trat dieses Concil zusammen. Es liegt nun sehr nahe, anzunehmen, daß dieses Concil dasselbe gewesen ist, zu dem Ulfila nach des Auxentius Bericht kurz vor seinem Tode nach Constantinopel gereist ist: „qui (sc. Ulfila) cum praecepto imperiali completis quadraginta annis ad Constantinopolitanam urbem ad disputationem..... contra p....stas perrexit" etc. Wenn W. Bessel in seiner Schrift „über das Leben des Ulfila" die Lücke contra p....stas ergänzen will mit contra Psathyropolistas und annimmt, der ehrwürdige Greis sey von Theodosius

herbeigerufen worden, um durch sein Ansehen einem unter seinen Landsleuten ausgebrochenen Streit ein Ende zu machen, so ist dabei übersehen, daß die Psathyrianer zu Constantinopel gerade die arianischen Gothen waren, weßhalb die Psathyrianer schlechthin die Gothen genannt wurden, die sich mit den anderen Arianern zu Constantinopel über die Frage stritten: ob Gott auch, bevor der Sohn existirte, der Vater genannt werden könne. Dann aber ist dieser Streit unter den Arianern zu Constantinopel nach der genauen Angabe des Sokrates im Jahre 394 zuerst ausgebrochen, nach dem Tode des Ulfila und sein Nachfolger im Bischofsamte, Selenas, hielt mit den Psathyrianern zusammen (vergl. m. Kirchengesch. S. 388 f.).

Die so nahe liegende Annahme, daß das Concil, zu dem Ulfila auf kaiserlichen Befehl kurz vor seinem Tode nach Constantinopel reiste, das des Jahres 383 gewesen sey, glaubte Waitz und mit ihm der Unterzeichnete früher ablehnen zu müssen, weil am Schlusse der handschriftlichen Abhandlung eines uns nicht weiter bekannten arianischen Bischofs Maximinus, worin sich das Schreiben des Auxentius über seinen Lehrer Ulfila findet, zwei Gesetze angeführt finden vom Jahre 386 und 388, welche mit dem Bericht des Auxentius im engsten Zusammenhang zu stehen schienen. Neuerdings hat aber die genauere Einsicht einer Abschrift der ganzen Abhandlung des Maximinus durch W. Bessel zu dem Ergebniß geführt, daß die letzten Worte des Ganzen sowohl die angezogenen Gesetze als auch die vorher wiederholte Mittheilung des Auxentius über die letzte Reise des Ulfila nur eine abgerissene Notiz ist, welche die Schlußbemerkung des längeren vorhergehenden Schreibens erläutern soll. Maximinus, der jedenfalls geraume Zeit später (im 5. Jahrhundert) geschrieben, hat zu der ihm vorliegenden historischen Mittheilung des Auxentius über den Ausgang des Concils vom J. 383 betreffende Gesetze in dem Codex Theodosianus gesucht, aber nicht das Richtige getroffen und so die geschichtlichen Verhältnisse verwirrt (vgl. Bessel a. a. O. S. 17 ff.).

Das Concil vom J. 383, zu dem der Kaiser Theodosius die Häupter aller Parteien eingeladen, sollte wo möglich eine Einigung aller Parteien herbeiführen. Daß Ulfila auch zu demselben eingeladen worden, können wir nach dem längeren Bericht, den Sokrates (hist. eccl V, 10) über das Concil gibt, wohl vermuthen. Der griechische Kirchengeschichtsschreiber sieht zugleich in den damaligen politischen Verhältnissen ein Motiv zu jener Maaßregel des Kaisers. Es seyen nämlich gerade damals durch die göttliche Vorsehung die gefährlichen barbarischen Völker überwunden worden; namentlich erwähnt Sokrates, daß in Folge eines Bündnisses mit Athanarich sich das ganze Volk der Gothen den Römern ergeben habe. Dem Theodosius mußte in seiner politischen Stellung zu den Gothen als foederati der Römer sehr viel daran gelegen seyn, die arianischen Gothen auch in religiöser Beziehung zufrieden zu stellen. Deshalb war der Kaiser ernstlich bemüht, nochmals einen Unionsversuch mit den Arianern und anderen Parteien zu machen, und wenn sie auch nicht für das Nicänum zu gewinnen waren, doch eine neue Formel aufstellen zu lassen, in der sich alle vereinigen konnten. Der Kaiser ließ sich schließlich die Bekenntnisse der verschiedenen Parteien übergeben, entschied aber endgültig für das Nicänum. Seitdem war die Sache des Arianismus eine verlorene. Die Kirchenhistoriker wissen nichts von einer nochmaligen Unterhandlung. Ulfila sah sich ebenfalls auf Grund seines Bekenntnisses als Häretiker verurtheilt und verfiel, tief bekümmert über den Ausgang dieser Sache, in eine Krankheit, die seinem Leben bald darauf, also nach der Mitte des Jahres 383, ein Ende machte. Von den gerade zu Constantinopel anwesenden Genossen und Mitbischöfen wurde er unter großer Theilnahme des christlichen Volkes, welches seine Verdienste in hohen Ehren hielt, feierlich zur Erde bestattet. Sein Glaubensbekenntniß, das er in den letzten Tagen seines Lebens verfaßt hatte — vielleicht dasselbe, welches er dem Kaiser überreicht hatte —, hinterließ er seinem Volke als ein Testament. Er hatte dafür gesorgt, daß tüchtige Schüler sein Werk fortsetzten, unter ihnen Männer wie Auxentius, Bischof von Dorostorus (Silistria), dem wir den Abriß des Lebens und der Lehre, auch das Testament des

Ulfila, das jedoch nur fragmentarisch erhalten ist, verdanken. Auxentius bezeugt seinem Meister, daß er ihn nicht würdig genug loben könne und doch auch nicht wage, gänzlich zu schweigen. „Mehr als Alle bin ich sein Schuldner, da er um so mehr an mir gearbeitet hat, der mich von meiner frühen Jugend von meinen Eltern als Schüler aufnahm, die heil. Schrift lehrte und die Menschheit mir aufschloß, der durch die Barmherzigkeit Gottes und die Gnade Christi leiblich und geistig als seinen Sohn im Glauben mich auferzog." —

Was die Quellen über Ulfila betrifft, vergl. G. Waitz, über das Leben und die Lehre des Ulfila; Bruchstücke eines ungedruckten Werkes aus dem Ende des 14. Jahrhunderts. Hannover 1840.; dazu W. Bessell, über das Leben des Ulfila und die Bekehrung der Gothen zum Christenthum. Göttingen 1860. — W. Krafft, die Anfänge der christlichen Kirche bei den germanischen Völkern, Bd. I. 1ste Abth. Berlin 1854.

W. Krafft.

Ulrich, Bischof von Augsburg, wurde um's Jahr 890 zu Augsburg geboren. Sein Vater war Hupald, Graf von Dillingen, und seine Mutter Dietpirch, Tochter des Herzogs Burchard von Schwaben. Alsbald wurde er dem Kanonikate zu Augsburg einverleibt und dadurch schon zur einstigen Besteigung des Bischofsstuhles befähigt und bestimmt. Dem diente auch das, daß man ihn noch als Knaben nach St. Gallen schickte, wo die nachgeborenen Söhne des hohen Adels von Süddeutschland theils zu einem hochangesehenen und mit leiblichen und geistigen Gütern geschmückten Klosterleben, theils aber auch zur Uebernahme der höchsten kirchlichen Würden vorbereitet wurden. Ulrich war wegen seiner vornehmen Herkunft besonders gern gesehen und sollte für das Kloster gewonnen werden, dem er als Abt große Dienste hätte leisten können. Er scheint sich auch in der Neigung zur Ascese vor seinen Genossen ausgezeichnet zu haben, veranlaßt durch eine Reclusa, Namens Wiborada. Aber die Aussicht auf die hohe Stellung in der Heimath führte ihn wieder nach Augsburg zurück, wo ihn der damalige Bischof Adalbero sehr zuvorkommend aufnahm. Leider war er auf einer Pilgerfahrt nach Rom abwesend, als Adalbero starb und sein Platz mit einem Anderen, Hiltine mit Namen, besetzt wurde. Doch zu seinem Glücke starb dieser schon im Jahre 923, und nun setzten die Verwandten Ulrich's dessen Bestimmung zum Bischofe beim König Heinrich durch. Die stattliche Gestalt und die in St. Gallen erlangte Bildung trugen viel zu seiner Empfehlung bei. Er erhielt die königliche Ernennung, dann in Augsburg zuerst die königliche Investitur und am 28. Dezember 923 die Ordination. In jener Zeit war ein Bischof zunächst ein geistlicher Herr, und gerade im 10. Jahrhundert wurden die staatlichen Pflichten und Rechte der Großen des Reiches auf ihn übertragen. Er mußte mit seinen Lehnsleuten am Hofe und im Lager des Königs erscheinen. Er mußte an den mit den Reichstagen verbundenen Synoden Theil nehmen und dem Könige in die Feldschlacht folgen. Ulrich hat solchen Dienst den Königen Heinrich I. und Otto I. geleistet. Aber als er älter wurde, fand er es mit Rücksicht auf seine religiösen Pflichten und wohl auch schon in der Absicht, den späteren Uebergang des Bisthums auf seinen Neffen Adalbero vorzubereiten, für gerathen, diesen letzteren anstatt seiner mit Erlaubniß des Königs den Hof- und Kriegsdienst thun zu lassen. Ulrich sorgte für Befestigung seiner Stadt und der ihm gehörigen Stifter und Kastelle. Er war in der schlimmen Zeit der Empörung des Herzogs Liutulf gegen den König, seinen Vater, dem Könige treu und mußte deshalb sein ganzes Gebiet und auch Augsburg an den Pfalzgrafen Arnulf verloren gehen und sich selbst in Schwabmünchen belagert sehen. Aber er wurde von seinen ebenso dem Könige treuen gräflichen Verwandten befreit und bemühte sich sogleich, Frieden zwischen Vater und Sohn herzustellen. Es kam auch auf seinen und des Bischofs Hartpert von Chur Betrieb der Waffenstillstand zu Illertissen zu Stande. Das darauf folgende Jahr 955 war die größte Zeit seines Lebens. Die Magyaren hatten schon im Jahre 925 vor Augsburg gelegen. Damals hatte Ulrich in der Kirche gebetet und hatte alle Säuglinge am Altare auf die bloße

Erde legen lassen und sein Flehen mit ihrem Gewimmer vereinigt. Die Magyaren waren abgezogen. Dreißig Jahre später erneute sich die Gefahr und zwar in viel größeren Verhältnissen. Ganz Süddeutschland wurde von den räuberischen Schaaren der Magyaren durchzogen, und unterstützt von Landesverräthern fanden sie keinen Widerstand. Der Schrecken ihres Namens wuchs immer mehr, und es war die höchste Zeit, daß ihre Heeresmacht aufgehalten wurde und daß die Deutschen zu einer entscheidenden Schlacht Gelegenheit bekamen und genöthigt wurden. Das geschah durch Bischof Ulrich von Augsburg. Er zog viel tapfere Mannschaft in die Stadt und besetzte die niedrigen, durch Thürme nicht verstärkten Mauern ganz damit. Er litt nicht, daß ein Ausfall gewagt wurde, that aber das Seine, daß ein Sturm auf das Thor im Osten kräftig abgeschlagen wurde. Er war selbst dabei zu Pferde, mit der Stola angethan, ohne Schild, Panzer und Helm. Ueberall umherreitend, ordnete er Alles zu weiterer Befestigung der Wälle und zur Bewachung der Stadt an. Die Nacht brachte er im Gebete zu, während die Frauen theils eine Procession durch die Stadt machen, theils zur Maria flehen mußten. Am Morgen hielt er Messe, reichte das heilige Abendmahl und ermunterte die rechtgläubigen Christen zum Vertrauen auf Gott. Ein allgemeiner Sturm sollte auf Augsburg unternommen werden, aber die muthige Haltung der zahlreichen Mannschaft rings auf den Mauern verzögerte ihn, bis Nachricht eintraf, daß König Otto eilig herbeizog. Da brachen die Magyaren auf und gingen ihm entgegen und nöthigten ihn, eine Schlacht auf dem Lechfelde anzunehmen. Nach Abhaltung eines Fast- und Bußtages gingen die Deutschen am 10. August 955 in den Kampf, gestärkt durch gemeinsamen Gottesdienst. Der König hatte aus der Hand Ulrich's das heil. Abendmahl genommen. Ein glänzender Sieg wurde erfochten. Aber der König und der Bischof hatten persönliche Verluste zu beklagen. Ulrich hatte seinen Bruder Dietpold und seinen Neffen Reginbald verloren. Der König tröstete ihn und erfüllte ihm jeden Wunsch seiner Seele. Am Morgen des 11. August zog er, nachdem er sich nochmals von Ulrich das heil. Abendmahl hatte reichen lassen, nach Osten weiter zur Verfolgung der Feinde. — Nach dieser Zeit mußte Ulrich von Neuem Kirchen und Kapellen bauen und schmücken, Städte, Stifter und Burgen, Häuser und Felder seiner Landgüter wieder in guten Stand setzen. Besonders Augsburg erfreute sich seiner Fürsorge. Er mußte die verarmten Pfarrer, Verwalter und Dienstleute von dem, was ihm übrig geblieben war, eine geraume Zeit erhalten, und er mußte kirchliche und bürgerliche Ordnung in seinem Volke fester gründen. Das hat er gern auf Visitationsreisen gethan, die er nach dem Osterfeste zu machen pflegte, nachdem er in den ersten Tagen der Charwoche Diöcesansynode gehalten hatte. Da besuchte er erst die Stifter Feuchtwangen, Staffelsee, Füßen, Wiesensteig und Hebach, die er sich reservirt hatte und deren Einkünfte ihm die großen Mittel zu seinen Unternehmungen gaben. Aber er zog auch in der ganzen Diöcese umher, um Gericht und Firmung zu halten und um die zusammengerufenen Kleriker ernstlich hinsichtlich ihrer Amtsführung und ihrer Sitten zu prüfen und zu ermahnen. Unter anderen Fragen richtete er auch folgende an seine Geistlichen: si subintroductas mulieres secum habuissent et inde crimen suspicionis indicerent. Er bediente sich dabei einer Synodalunterweisung, welche schon im 8. und 9. Jahrhundert in der fränkisch-gallischen Kirche entstanden war. Bischof Ulrich auf der Visitationsreise ist ein sehr karakteristisches Bild aus der Kirche des 10. Jahrhunderts. Er fuhr auf einem mit Ochsen bespannten Wagen und saß auf einem in der Schwebe gehaltenen und mit Teppichen überdachten Stuhle, betete den ganzen Tag mit einem Kaplane den Psalter, wurde von Priestern begleitet und von einem zahlreichen Haufen von Armen und Krüppeln umschwärmt. Eine überströmende, wenn auch unweise Wohlthätigkeit zu üben, hielt er für einen Schmuck sowohl des Fürsten als auch des Bischofs. Er übte sie auch gegen die Kleriker, die er in großen Schaaren in seiner bischöflichen Residenz hatte und zu den Kirchenfesten verwandte. Die festlichen Gottesdienste wurden von ihm sehr vermannichfacht und an den Hauptfesten in mehreren Kirchen hintereinander mit

immer steigenden Prunke und Pompe von ihm vollzogen. Zu seinem täglichen persönlichen Gottesdienste häufte er die Andachtsmittel in betrübender Weise. Er betete den herkömmlichen täglichen Cursus, das offfcium von der Mutter Gottes, von dem heiligen Kreuze und von allen Heiligen und den ganzen Psalter und feierte an manchen Tagen die Messe dreimal. Auch im Fasten konnte er sich in den von der Kirche dazu bestimmten Zeiten nicht genug thun. Die Frömmigkeit seiner Zeit richtete sich besonders auf Reliquienverehrung. So war es auch bei Ulrich, der deshalb auf die Vermehrung seines Reliquienschatzes eifrig bedacht war. Er machte zu dem Zwecke weite Reisen. Er brachte unter Anderem von St. Moriz sehr zweifelhafte Ueberreste von Kriegern der thebaischen Legion und aus Rom den, wie es scheint, nicht redlich erworbenen, aber auch sehr unsicheren Kopf des heil. Abundus nach Augsburg. Nach Rom ist er als Bischof zweimal gezogen, das zweite Mal als 81jähriger Greis. Daran knüpfen sich seine letzten trüben Erfahrungen. Sein Neffe Adalbero war selbst schon alt geworden, ohne seine Hoffnungen auf das Bisthum erfüllt zu sehen, und Ulrich hätte ihm jetzt gern nicht länger im Wege gestanden. Er wollte seine letzten Tage als Mönch verleben. Das Mönchthum war von ihm immer hochgehalten gewesen. Auf die Hebung desselben wie auf die Durchführung des Cölibats der Geistlichen war im Jahre 952 auf einem Concil zu Augsburg gedrungen worden. Ulrich hatte die Wiederaufrichtung von Benediktbeuern, Kempten und Ottobeuern betrieben und einige andere Klöster selbst gestiftet. Wenn er auch als Bischof die obengenannten Stifter nicht zur Selbstständigkeit kommen ließ, so wirkte er doch bald nach dem Geiste der Zeit anderen die freie Abtswahl aus und unterstützte die Verstrengerung des Klosterlebens, wie sie von Westen nach Deutschland eindrang. Die in St. Gallen empfangenen Jugendeindrücke wirkten nach. Er verehrte besonders die Reclusen, er widmete St. Gallen seine Freundschaftsdienste und er zog selbst das Kleid der Benediktiner an, das man ihm einst in jungen Jahren vergebens angeboten hatte. Das that er, als er von jenem letzten Römerzuge zurückkam. Er hatte in Ravenna vom Kaiser erbeten, daß er die Verwaltung des Bisthums und die Ausübung aller damit verbundenen staatlichen Rechte und Pflichten in die Hände seines Neffen Adalbero übergehen lassen dürfte. Nach der Rückkehr hatte Adalbero in Ulrich's Gegenwart sich von allen Lehnsleuten und Dienstleuten des bischöflichen Stuhles den Huldigungseid leisten lassen und hatte sich erlaubt, während Ulrich nur mit mönchischen Religionsübungen beschäftigt war, mit dem bischöflichen Stabe öffentlich aufzutreten. Das erregte aber großen Anstoß, und von der Synode zu Ingelheim (972) mußte sich Ulrich auf das Unheilvolle und Gesetzwidrige seiner Selbstersetzung durch seinen Neffen aufmerksam machen lassen. Erst nach seinem Tode durfte es einen Anderen geben, der in Augsburg bischöfliches Ansehen genösse. Die Nachfolge ist dem Adalbero gesichert worden; aber dieser sollte noch vor seinem Oheim sterben. Gleich darauf starb der Kaiser und noch in demselben Jahre erreichte den lebensmüden Bischof der Tod, nachdem er nichts so sehr, als seine unkanonische Nachgiebigkeit gegen Adalbero beklagt hatte. Die letzten Tage brachte er im Sterbekleide zu und starb am 4. Juli 973, auf aschebestreutem Boden liegend, in Gegenwart seiner Kleriker, welche die Litanei sangen. Beigesetzt wurde er in der Grabstätte, welche er sich nach dem letzten Kriege mit den Magyaren neben der neu aufgebauten St. Afrakirche errichtet und bei welcher er an allen Freitagen Messen gelesen hatte. — Dem Glauben jener Zeit entsprechend war es, daß sich sehr bald am Grabe Ulrich's Hülfesuchende einfanden und daß sie auch von dort geschehenen Wundern berichteten. Ulrich's Andenken und Ueberreste genossen deshalb in Augsburg und im weiten Umkreise allgemeine Verehrung. Sein ständiger Begleiter in den letzten Jahren, Probst Gerhard, schrieb eine preisende Biographie, welcher er schon viele Zeichen und Wunder des heiligen Bischofs anfügen konnte. Diese Schrift nahm Bischof Liutulf von Augsburg mit sich nach Rom, als er darauf ausging, für seinen Vorgänger die Verehrung der ganzen Christenheit zu erwerben. Der Pabst Johann XV. erfüllte seine Bitte und ließ

im Februar 993 eine Bulle an die Bischöfe und Aebte Galliens und Germaniens ausgehen, welche von ihm, von fünf Bischöfen, von neun Cardinalpriestern und vier Diakonen unterschrieben ist und Folgendes enthält. Am Anfange: decrevimus memoriam illus, i. e. sancti Udalrici episcopi affectu piissimo et devotione fidelissima venerandam. Am Ende: memoria Udalrici . . . divino cultui dicata existat. Der Pabst beruft sich dabei auf divina saluberrima praecepta und auf sanctorum canonum ac venerabilium patrum documenta, auf den pius considerationis intuitus omnium ecclesiarum dei und auf den apostolici moderaminis annisus, utilitatem commoditatem atque firmitatis perficere integritatem. Er rechtfertigt den Heiligencultus mit den Worten: sic adoramus et colimus reliquias martyrum et confessorum, ut eum, cujus martyres et confessores sunt, adoremus; honoramus servos, ut honor redundet in Dominum, qui dixit: qui vos recipit, me recipit. Aber er fährt auch ganz unevangelisch fort: ac perinde nos, qui fiduciam nostrae justitiae non habemus, illorum precibus et meritis apud clementissimum Deum jugiter adjuvemur. —

Wir haben hier den ersten nachweisbaren Fall des Uebergangs von der sich von selbst machenden Verehrung eines verstorbenen Christen als eines Heiligen in seiner vaterländischen Kirche zu der ausdrücklich vom Pabste dekretirten Verehrung eines Solchen in der ganzen unter dem Pabstthum zusammengefaßten Christenheit, den ersten Fall solcher päbstlichen, später als Pabstrecht reservirten Aufnahme in die Zahl der Heiligen der katholischen Kirche. — Der Name Ulrich's von Augsburg wird mit einer kurzen Schrift in Verbindung gebracht, welche Flacius zuerst 1550 drucken ließ und später in seinen Catalogus testium veritatis aufnahm. Sie ist an einen Pabst Nikolaus gerichtet und beginnt damit, daß das neuliche Dekret des Pabstes über die Enthaltsamkeit der Geistlichen den Briefschreiber in Furcht und Traurigkeit versetzt habe. Er erklärt es für Gewaltthat, daß man gegen das Evangelium und den heiligen Geist zur Befolgung von privaten Befehlen gezwungen wird. Rathschläge und Ermahnungen seyen vorzuziehen gewesen. Aber Gott hat ja auch im alten Testamente den Priestern die Ehe erlaubt und hat sie ihnen nachher niemals verboten. Auch Christus hat die strenge Enthaltsamkeit für weniger rathsam gehalten und Paulus hat Jedem empfohlen, sein eigenes Weib zu haben, nicht etwa nur den Laien. Vom Bischof verlangt Paulus, daß er Eines Weibes Mann sey, und bis in's vierte Jahrhundert hat es kein dem entgegenstehendes Verbot gegeben. Gregor der Große hatte freilich den Geistlichen die Ehe untersagt, aber als er in seinem Teiche 6000 Kinderköpfe fand, sagte er: es ist besser, zu heirathen, als Gelegenheit zum Tode zu geben. Nikolaus hat also einen großen Fehler begangen mit seinem Gebote der Enthaltsamkeit. Christus sagt: wer es fassen kann, der fasse es. Der Pabst dagegen: wer es nicht fassen kann, der soll vom Bannfluche getroffen werden. Schändlich ist es, daß Bischöfe oder Archidiakonen vor den abscheulichsten Wollüsten keinen Abscheu empfinden und die ihnen untergebenen Geistlichen wie Sklaven zwingen, ihre keuschen Ehen aufzuheben. Der Pabst muß solchen Verweis hinnehmen, der ihm mit aller Unterwerfung und Treue ertheilt wird. Der Spruch, der Bischof sey mehr als der Priester, trifft schon im Verhältnisse zwischen Augustinus und Hieronymus nicht zu. — Dieses Schreiben ist am besten abgedruckt bei Martene et Durand, Amplissima collectio p. 449—454. Da lautet die Ueberschrift: Nicolao Domino et patri S. Romanae ecclesiae provisori V. solo nomine episcopus amorem ut filius, timorem ut servus. Es gibt Handschriften, welche statt des V ein G haben. Der Schreiber will gewiß nicht der heil. Ulrich, Bischof von Augsburg seyn. Dagegen ist schon der Name des Pabstes. In dem ganzen 10. Jahrhundert hat es keinen Pabst Nikolaus gegeben. Wie käme ferner unser Ulrich dazu, sich solo nomine episcopus zu nennen und sich als Priester schon zu einer Rüge gegen einen Bischof für berechtigt zu erklären? Wir müssen die Regierungszeit eines Pabstes Nikolaus und einen nichtbischöflichen Verfasser suchen. Da haben nun die katholischen Kritiker längst auf das Jahr 1059, in welchem Nikolaus II. ein betreffendes Cölibatsgesetz erlassen hat, und auf den Scholastikus Ben-

ricus oder Guenricus aufmerksam gemacht, welcher im Namen des Bischofs Theodorich von Verdun an Gregor VII. ein Schreiben ähnlicher Art und desselben Stiles erlassen hat. Derselbe ist später vom Kaiser zum Bischof von Vercelli ernannt worden. Die schwer verständlichen Worte solo nomine episcopus können auf diese Ernennung anspielen, müssen aber freilich erst in eine ziemlich späte Copie des Schreibens aufgenommen worden seyn. Sie können aber in einer etwas anderen Form auch auf das angegebene Verhältniß des Schreibers zum Bischofe Theodorich hingewiesen haben. Daneben müssen wir zugestehen, daß das Schreiben in sehr früher Zeit für ein Schreiben des Bischofs Ulrich ausgegeben worden ist. Bei dem Mangel aller Kritik ist vielleicht der Anfangsbuchstabe des Namens V. zu dieser Behauptung hinreichend gewesen. Es sind Spuren davon schon bei Berthold von Constanz vorhanden und finden sich auch bei Aeneas Sylvius. Unser Ulrich hätte vom Cölibate nie so reden können. Dagegen spricht seine obenstehende Schilderung, seine Synodalermahnung und der Synodalbeschluß vom Jahre 952.

Ferner wird dem Ulrich ein Sermo synodalis parochianis presbyteris in Synodis enuntiandus zugeschrieben. Freilich ebenso dem Pabst Leo IV. und dem Bischof Ratherius von Verona. Allen mit Unrecht. Vergleiche die Schrift des Unterzeichneten: Ratherius von Verona. Th. I. S. 343. Anmerk. — Auch eine epistola de vita Notingi episcopi Constantiensis hat Ulrich nicht geschrieben. —

Die beste Quelle über Ulrich ist die Lebensbeschreibung, welche Gerhard zwischen 983 und 993 aufgesetzt und Waitz in den Monumenten Scriptores IV. p. 377 sq. herausgegeben hat. Da findet man auch die späteren abhängigen Biographien verzeichnet. Sonst vergleiche noch Mabillon, Acta SS. ord. S. Bened. Saec. V. und Braun, Geschichte der Bischöfe von Augsburg. Th. I. Augsb. 1813. **Albrecht Vogel.**

Ulrich, Herzog von Württemberg, s. Württemberg.

Ultramontan, jenseits der Berge, nämlich der Alpen, heißt bei den diesseits derselben Wohnenden, vorzüglich Franzosen und Deutschen, diejenige kirchliche Richtung, welche am römischen Hofe, bei der Curie die herrschende ist, also gleichbedeutend mit curialistisch. Es ist nicht der römische Katholicismus an sich, welchen man als Ultramontanismus zu bezeichnen pflegt, sondern nur dasjenige System innerhalb der römischen Kirche, welches auf der Grundlage des hierarchischen Feudalprincips ausgebildet ist, also das Papalsystem (m. s. den Art. „Pabst" u. s. w. Bd. XI. S. 86 f.) im Gegensatze des Episkopalsystems (s. Bd. IV. S. 107 f.) und mit Rücksicht auf bestimmte mit dem letzteren in Verbindung stehende Grundsätze des sogenannten Febronianismus (m. s. den Art. „Hontheim" Bd. VI. S. 255 f.), Jansenismus (s. Bd. VI. S. 423 f.), Josephinismus (s. den Art. „Joseph II." Bd. VII. S. 29 f.). Der Karakter des Ultramontanismus manifestirt sich vornämlich in der Bekämpfung des Nationalkirchlichen, der wenn auch nur relativen Selbstständigkeit der katholischen Landeskirchen und besonderer Privilegien derselben, wie der Freiheiten der gallikanischen, deutschen, schweizerischen Kirche (die darüber erschienenen Schriften sind fast sämmtlich in den Index librorum prohibitorum gesetzt worden), sodann in der Verwerfung der Kirchenhoheitsrechte des Staats, wie des Placets und anderer Majestätsrechte.

H. F. Jacobson.

Umbreit, Friedrich Wilhem Karl, berühmt als langjähriger Mitherausgeber der „Theolog. Studien und Kritiken" und durch seine Verdienste als Erklärer des Alten Testaments, ward am 11. April 1795 zu Sonneborn bei Gotha geboren. Die Frömmigkeit der Eltern, die ihren einzigen Sohn zum Studium der Theologie bestimmten, sowie auch der kunstliebende Sinn des Vaters, eines Meisters auf der Orgel, äußerten einen nachhaltigen Einfluß auf Umbreit. Schon auf dem Gothaer Gymnasium (1809 bis 1814) von der Poesie des Alten Testaments mächtig angezogen, ließ er sich auf der Universität zu Göttingen von Eichhorn leicht für das Studium der sogen. orientali-

schen Sprachen begeistern. Eine Frucht derselben liegt uns vor in der 1816 erschienenen Göttinger Preisschrift: „Commentatio historiam Emirorum al Omrah ex Abulfeda exhibens.“ Wie sehr aber auch Umbreit auf Erwerbung gründlicher Sprachkenntnisse bedacht blieb, so war es doch weniger ein rein sprachliches oder gar geschichtliches, als vielmehr ein ästhetisches Interesse, welches sein für alles menschlich Schöne und Erhabene empfängliches Gemüth zu den Werken des Morgenlandes hinzog. Nachdem er noch als Student, Herder und Eichhorn zu „leitenden Gestirnen“ erwählend, seine erste Schrift über den Prediger*) verfaßt hatte, bestand er unter Bretschneider das Candidatenexamen zu Gotha, verzichtete aber auf den Beruf eines praktischen Geistlichen und kehrte nach Göttingen zurück (1818), um sich daselbst den philosophischen Doktorgrad zu erwerben und als Privatdocent seine erfolgreiche Wirksamkeit zu beginnen. Unterbrochen wurde dieselbe im J. 1819 durch eine wissenschaftliche Reise nach Wien, wo er mit dem geistesverwandten Hammer-Purgstall, den er als „den Vertrautesten des Morgenlandes“ verehrte, sich auf immer innig befreundete. Bereits im Winter 1820 verschaffte ihm die Empfehlung des berühmten Paläographen Kopp, der ein Freund des Ministers Reizenstein war, die Berufung als außerordentlicher Professor der Philosophie und Theologie in die philosophische Fakultät zu Heidelberg, welcher er seit 1823 als Ordinarius angehörte; und diese Stelle hielt er sich auch offen, als er 1829 zum Ordinarius der theologischen Fakultät ernannt ward. Im Kreise seiner Familie, welcher er stets der liebevollste und zärtlichste Gatte und Vater war, im innigen Verkehre mit zahlreichen Freunden und vor Allem in der Liebe zu seinem Berufe, dem er als Lehrer und Schriftsteller mit größter Treue oblag, führte nun Umbreit zu Heidelberg ein glückliches und ruhiges Leben, dankbar gestimmt durch den sichtlichen Segen, welchen Gott auf seine Wirksamkeit legte, und herzlich erfreut durch die von den verschiedensten Seiten ihm zu Theil werdende Verehrung und Anerkennung. Die badische Regierung ehrte ihn im Jahre 1832 mit dem Titel eines Kirchenrathes, 1844 mit dem eines Geheimen Kirchenrathes. Aber es war ihm nach Gottes unerforschlichem Rathschlusse eine schwere Prüfung aufbehalten, da ihn im Sommer 1858 ein schleichender Marasmus ergriff, von welchem ihn erst nach unsäglichen Leiden am 26. April 1860 der Tod erlöste. Die beiden in Heidelberg erschienenen Reden, welche J. Holtzmann und R. Rothe am Grabe ihres verklärten Freundes gehalten haben, geben ein erhebendes Zeugniß von der christlichen Standhaftigkeit und aufrichtigen Frömmigkeit des Entschlafenen, dessen Gebet, Gott, der Herr, wolle ihn bewahren, daß er nicht wider seinen Gott murre, gnädige Erhörung gefunden hat.

Dem frischen Schmerze über den Verlust **Umbreit's** haben die Nekrologe von Schenkel (Allgem. kirchl. Zeitschrift 1860. Heft 6. S. 11 ff.), Mühlhäußer (Neue evang. Kirchenzeitung 1860. Nr. 23.) und E. Zittel (Allgem. Kirchenzeitung 1860. Nr. 54.) einen warmen Ausdruck gegeben, und ein ausführlicheres Lebensbild von der Hand seines bewährten Freundes Ullmann ist in den „Studien und Kritiken“ 1862 Heft 3. erschienen. Wenn wir jetzt den Versuch machen, über Umbreit's Bedeutung uns Rechenschaft zu geben, so wird unser Blick sofort auf „die edle, versöhnende und zusammenhaltende Kraft seiner Person“ gerichtet, auf die von Rothe so treffend geschilderte „Kindlichkeit und Weitsinnigkeit seines persönlichen Christenthums, in der er sich so ganz und

*) Koheleth's des weisen Königs Seelenkampf oder philosophische Betrachtungen über das höchste Gut, aus dem Hebräischen übersetzt und als ein Ganzes dargestellt. Gotha 1818. — Dieser auf willkürlichen Versversetzungen ruhende Versuch, die Einheit des Buches nachzuweisen, welchen er durch die Abhandlung „Coheleth scepticus de summo bono“ 1820 weiter kritisch begründen wollte, ward indeß später von ihm aufgegeben und scherzhaft als „literärische Jugendsünde“ bezeichnet. Von seiner Vorliebe für das räthselhafte Buch, über welches er seine erste alttestamentliche Vorlesung hielt, zeugt auch das 1849 erschienene Schriftchen: „**Was bleibt?** Zeitgemäße Betrachtungen des Königs und Predigers Salomo über die Eitelkeit aller Dinge. Uebersetzt, erklärt und in ihrem wohlgeschlossenen Zusammenhange entwickelt“, worin er „den greisenhaften Ton“ des in Salomo's Namen redenden Predigers wiederzugeben strebte.

gar nicht ausschließend verhielt gegen die verschiedenen Richtungen und Färbungen der christlichen Frömmigkeit, sobald er nur die persönliche Wahrheit derselben inne wurde." Dazu kam der offene Blick nicht nur für die Schönheit der Poesie des A. Testaments, sondern auch mehr und mehr für die Göttlichkeit seines Inhaltes, wodurch er befähigt wurde, seinen Zuhörern und den zahlreichen Lesern seiner begeisterten Schriften das A. Testament lieb und werth zu machen. Auf todte Gelehrsamkeit war Umbreit's Streben nicht gerichtet; den Grundsinn der heil. Schrift in Form und Geist immer reiner und umfassender zu erkennen und für die richtige Würdigung des Alten Bundes in der christlichen Theologie und Kirche unermüdlich zu wirken, blieb fortwährend seines Lebens höchste Freude. Seine theologische Richtung wurde im Laufe der Jahre eine positivere; aber im Besitze eines geschlossenen Systems ist dieser Gottesgelehrte nie gewesen. Obgleich er sich (vgl. Stud. u. Krit. 1858. S. 607) mit der Unzulänglichkeit kirchlicher Lehrformeln nicht abfinden lassen wollte, freute er sich, mit streng kirchlichen Auslegern in der liebevollen Erforschung der Offenbarungen des Heiligen in Israel zusammenzutreffen; aber Solchen gegenüber, die es zur christlichen Pflicht rechneten, Herder und Eichhorn geradezu über Bord zu werfen, bekannte 1852 der friedfertige Mann, von seinem seligen Lehrer Eichhorn folgende drei Stücke gelernt zu haben: „1) Die Kritik der heiligen Schrift ist eine protestantisch-freie Wissenschaft. 2) Die Auslegung derselben muß, wenn auch nicht allein, doch auch im Geiste des Orients geübt werden. 3) Die Humanität und Pietät gehören auch zur Religion und insbesondere zum guten deutschen Sinn."

Umbreit zeichnet uns selber seinen Entwicklungsgang mit den Worten (Stud. und Krit. 1856. S. 477): „Ich ward durch Eichhorn zu Herder und Hammer geführt und machte die orientalisch-theologische, sowie später die theologisch-orientalische Erklärung des A. T. zu meiner vorzüglichsten wissenschaftlichen Lebensaufgabe." Ohne Orientalist im jetzigen Sinne des Wortes zu seyn, besaß er gute Sprachkenntnisse und ein feines Verständniß für die Eigenthümlichkeit des ihn anziehenden morgenländischen Volksthums; und ohne Anspruch auf den Namen eines mit scharf zugeschnittenen dogmatischen Begriffen arbeitenden Theologen, verstand er es um so besser, die religiösen Stimmungen und Anschauungen der Gottesmänner des A. Bundes glücklich nachzuempfinden und künstlerisch darzustellen. So fand denn schon die erste Schrift Umbreit's über das Hohelied*) vielfachen Anklang, und noch deutlicher zeigte sich seine seltene exegetische Begabung in der Erklärung des Hiob („Das Buch Hiob. Uebersetzung und Auslegung nebst Einleitung über Geist, Form und Verfasser des Buches. Heidelb. 1824. Zweite Auflage 1832.") und der Sprüche („Philologisch-kritischer und philosophischer Commentar über die Sprüche Salomo's, nebst einer neuen Uebersetzung und einer Einleitung in die Morgenländische Weisheit überhaupt und in die Hebräisch-Salomonische insbesondere. Heidelberg 1826."). Schon bei diesen Arbeiten offenbart sich seine später immer deutlicher hervortretende praktische Richtung in der großen Sorgfalt, welche er auf die Uebersetzung verwandte; er wollte die geistige und religiöse Erhebung, die ihm zu Theil geworden, durch geschmackvolle und treue Wiedergabe der heiligen Quellen auch den Un-

---

*) Lied der Liebe, das älteste und schönste aus dem Morgenlande. Neu übersetzt und ästhetisch erklärt. Göttingen 1820. — Ungemein erfreute den Verfasser bei diesem Versuche, das Hohelied gegen Herder als Ein zusammenhängendes Ganze zu erweisen, der Beifall Göthe's (vergl. dessen Werke, 1833. Bd. 46. S. 293 f.), den er als unseren größten Dichterweisen und Richter in Sachen des Geschmackes warm verehrte. Eine zweite verbesserte und vermehrte Ausgabe, die wegen der Ausschneidung üppiger Ranken jugendlicher Phantasie zugleich eine verminderte heißen konnte, erschien 1828 zu Heidelberg; und auch später verlor Umbreit das Hohelied nie aus dem Auge. Dafür zeugt außer mehrfachen Besprechungen in den „Studien und Kritiken" und dem betreffenden Artikel in dieser Encyklopädie auch seine „Erinnerung an das Hohelied" (Heidelberg 1839) bei Gelegenheit des 50jährigen Professor- (nicht Doctor-) Jubiläums von H. E. G. Paulus, die schon als ein Denkmal seiner edlen Humanität hier Erwähnung verdient; vergl. Reichlin-Meldegg, Paulus und seine Zeit. Bd. II. S 237 f.

gelehrten zugänglich machen. Wie Umbreit seit 1828 als Mitherausgeber der „Studien und Kritiken" diese einflußreiche Stellung zur Versöhnung der wissenschaftlichen Interessen mit denen der christlichen Frömmigkeit treu und unverdrossen benutzte, so war es ihm auch ein besonderes Anliegen, die Ergebnisse exegetisch-wissenschaftlicher Forschung der christlichen Erbauung*) zu vermitteln und die Grundtöne der heiligen Musik des Alten Bundes jedem frommen Herzen vernehmlich anzuschlagen. Denselben hohen Zweck verfolgt den Theologen gegenüber, so daß also der gelehrte Apparat nicht ganz fehlt, Umbreit's bedeutendstes Werk, die Erklärung der Propheten außer Jona und Daniel („Praktischer Commentar über die Propheten des A. B. mit exegetischen und kritischen Anmerkungen. 4 Bde. Hamb. 1841—46."), wovon das Buch Jesaja, das er auch in dieser Encyklopädie beschrieb, 1846 in verbesserter Auflage wieder erschien. Aber Umbreit begnügte sich nicht damit, den N. B. im Alten mit den lichtesten Farben der Propheten zu zeichnen; es drängte ihn auch, die Ergebnisse seiner alttestamentlichen Forschungen zur Aufhellung des N. Testam. zu verwenden. So entstand, nachdem aus den Vorarbeiten eine Einzelschrift („Die Sünde. Beitrag zur Theologie des A. T. Hamburg u. Gotha 1853.") erwachsen war, sein letztes größeres Werk: „Der Brief an die Römer auf dem Grunde des A. Testaments ausgelegt. Gotha 1856."

Auch die akademische Lehrthätigkeit Umbreit's war überwiegend dem Alten Testam. gewidmet. Während der Unterricht in der hebräischen Grammatik und in den Elementen des Arabischen, Syrischen und Chaldäischen immer seltener wurde, begannen schon 1826 und 1827 die regelmäßig fortgesetzten Vorlesungen über die apostolischen Briefe und die Einleitung in's N. Testament. Auffallend ist das Zurücktreten der historischen Bücher des A. Test., wie denn überhaupt der geschichtliche Sinn in Umbreit weniger entwickelt gewesen zu seyn scheint. Zum Theil hieraus läßt sich's denn auch wohl erklären, daß der Entschlafene unbeschadet seiner aufrichtigen Wahrheitsliebe öfters der Gefahr erlag, sich durch den Schein der Gläubigkeit einer Ansicht blenden zu lassen, wenn dieselbe seinem frommen Gefühle zusagte und durch die gegenüberstehenden Schwierigkeiten für ihn den Reiz des Tiefsinnigen gewann. Bei dieser Behauptung habe ich weniger die Annäherung an die kirchlichen Meinungen über Jes. 7., Hiob 19. und das Buch Sacharja im Auge, als z. B. die Selbsttäuschung, welche ihn in dem hohen Schöpfungsgesange am Eingange in das Heiligthum des A. Testam. eine Dreieinigkeit des göttlichen Wesens bemerken ließ, sowie sein fast unbedingt zustimmendes Urtheil über Bähr's Symbolik des mosaischen Cultus; wenigstens zweifle ich, ob jetzt noch ein „seit Langem im Oriente Hausender und von seinem Geiste Erfüllter" (Stud. u. Krit. 1843. S. 169) jenen Deutungen der Zahlen- und Maßbestimmungen seinen vollen Beifall wird schenken können. Uebrigens rechnete Umbreit selber kritische Schärfe nicht zu seiner besonderen Begabung und hatte auch ein Bewußtseyn darum, daß sich ihm zuweilen das Gefühl in allzu großer Beweglichkeit an die Stelle nüchterner Betrachtung dränge.

Natürlich werden die Urtheile über den wissenschaftlichen Werth der einzelnen Schriften Umbreits je nach dem Standpunkte der Beurtheilenden verschieden ausfallen; vielleicht ist die Zeit zur Bildung eines abschließenden Urtheils überhaupt noch nicht gekommen, und jedenfalls wäre für eine eingehende Würdigung, sollte sie mir überhaupt

---

*) Die „Christliche Erbauung aus dem Psalter" (Hamburg 1835) gibt eine Uebersetzung und Erklärung 35 auserlesener Psalmen in drei Abschnitten, Glaube, Erlösung und Hoffnung, deren letzter Pss. 2, 110. 72 behandelt. Die auch in's Holländische übersetzten „Grundtöne des A. T." (Hamburg 1843), welche aus der praktischen Erklärung des A. Test. im Heidelberger Prediger-Seminar hervorgingen, handeln am Leitfaden ausgezeichneter Schriftstellen zunächst von dem schöpferischen, ewigen, persönlichen, Einen Gotte und seinem Geiste und Worte, dann vom Menschen und schließlich vom Messias. Außer den kleineren Aufsätzen in den „Studien und Kritiken", welche zahlreiche Recensionen und Selbstanzeigen aus Umbreit's Feder enthalten, erwähne ich noch die Abhandlungen: „De veteris testamenti prophetis, clarissimis antiquissimi temporis oratoribus. Heidelb. 1832. 4." und „Der Knecht Gottes. Beitrag zur Christologie des Alten Testaments. Hamburg 1840."

zustehen, hier nicht der Ort. Darüber aber kann wohl kein Zweifel seyn, daß das liebenswürdige und bescheidene Wirken des Mannes, den „eine seltene Verknüpfung mannichfaltiger Gaben und Tugenden“ zierte, zu den wohlthuendsten Erscheinungen in unserer Vermittelungstheologie gehört; auch wo er die rechte Vermittelung noch nicht gefunden hat, kann sein treues Streben Anderen als Vorbild dienen. Er hat in den verschiedensten Kreisen Vielen für die Schönheit und für die Religion des A. Testaments Auge und Herz geöffnet; und nicht nur wegen rühmlicher Leistungen zur Förderung der biblischen Wissenschaft, sondern auch wegen seines von der Liebe Christi getragenen edeln, milden und maßvollen Wesens wird sein Andenken stets ein gesegnetes bleiben.

Adolf Kamphausen.

Unfehlbarkeit der Kirche, des Pabstes. Der Apostel Paulus hatte das Wesen der Kirche dahin bestimmt, daß sie der Leib des Herrn sey, ein Organismus vieler Glieder, welche mannichfach unter sich verschieden, aber Alle von dem Einen Herrn regiert, von dem Einen heiligen Geiste durchwaltet werden. In diesem Bewußtseyn hat die apostolische Kirche die Gewißheit, unüberwindlich zu seyn gegen die Angriffe der feindlichen Weltmacht, wie der Lüge und des Irrthums. Den heiligen Geist aber, von welchem sie in alle Wahrheit geleitet und im Besitz derselben erhalten zu werden sich bewußt ist, hält sie nicht an einzelne Glieder noch an einen besonderen Stand gebunden, sondern in allen Gläubigen wirksam. Sie Alle haben die „Salbung“, vermöge deren sie die Wahrheit wissen, 1 Joh. 2, 20 f.; sie Alle können und sollen die Geister prüfen, ob sie aus Gott sind, 4, 1. Allein schon im 2. und noch mehr im 3. Jahrhundert ging die Repräsentation der Kirche über auf den Priesterstand, insbesondere auf den Episkopat. Ignatius bezeichnet den Episkopat als das Organ der kirchlichen Einheit, Irenäus und besonders Cyprian (de unit. eccl.) erklären die Bischöfe, sofern sie die Nachfolger und Stellvertreter der Apostel seyen, als die Träger der Wahrheit. Wenn der Letztere lehrt, daß die Kirche durch die Einheit der im römischen Bischof als ihrem gemeinschaftlichen Mittelpunkte verbundenen Bischöfe repräsentirt sey und nur durch diesen einheitlichen, mittelst ununterbrochener apostolischer Succession sich fortpflanzenden Episkopat der heilige Geist sich mittheile, so hat er damit schon die Grundzüge der späteren römisch-katholischen Lehre ausgesprochen. Nachdem schon ein Synodalschreiben der Synode zu Chalcedon vom Jahre 252 die Formel gebraucht hatte: „es hat uns auf Eingeben des heil. Geistes gefallen“, handeln zumal die ökumenischen Concilien als Organe der allgemeinen Kirche kraft des ihnen in besonderer Weise beiwohnenden heiligen Geistes und verlangen, daß ihre Beschlüsse als göttlich sanktionirt anerkannt werden. Hatte aber schon Cyprian die Einheit des Episkopats im Pabste sich gipfeln lassen („Petri cathedra, ecclesia principalis, unde unitas sacerdotalis exorta est“, Ep. 55. ad Cornel.), hatten dann Päbste wie Innocenz I., 402—417, Leo d. Gr., 440—461, Gelasius I., 492—496, Gregor d. Gr., 590—604, den Primat Petri mit Erfolg zu Gunsten des römischen Stuhles geltend gemacht: so erklären die pseudoisidorischen Dekretalen den Pabst ausdrücklich für den episcopus universalis, übertragen ihm die plenitudo episcopatus und stellen die cathedra Petri als den Sitz der Wahrheit in dem Sinne hin, daß selbst die Synoden ihre Autorität nur vom Pabste empfangen. Nachdem endlich Gregor VII. und Innocenz III. sich für Stellvertreter Christi und des „wahrhaftigen Gottes“ erklärt hatten, wurde die im Pabste zusammengefaßte ecclesia repraesentativa für unfehlbar gehalten und der Satz aufgestellt, daß der Pabst, sobald er e cathedra spricht, nicht irren kann. Nur auf faktische Umstände wurde die Infallibilität nicht bezogen, so daß Appellationen a Pontifice male instructo ad melius instruendum möglich waren; auch wurde sie nicht allein von den Sekten des Mittelalters geläugnet, sondern fand auch innerhalb der römisch-katholischen Kirche selbst niemals ganz allgemeine Anerkennung. Insbesondere nöthigte das große päbstliche Schisma zur Anerkennung des Grundsatzes, daß der Pabst unter der Autorität der allgemeinen Con-

cilien stehe. Dieser Grundsatz, besonders von Joh. Charlier von Gerson und Peter d'Ailly aufgestellt, wurde von den Kirchenversammlungen zu Pisa, Constanz und Basel nicht bloß allgemein angenommen, sondern zu Constanz auch thatsächlich geltend gemacht, indem das Concil kraft der Gewalt, welche ihm unmittelbar von Christo zustehe, den Pabst Johann XXIII. suspendirte und absetzte. Nachdem aber das Pabstthum auch von dieser schweren Niederlage sich wieder erholt hatte, sprach es mit um so größerer Sicherheit seine früheren Grundsätze aus, und die Stimmen eines Johann von Wesel, Johann von Wessel und Anderer, welche die Repräsentation der Kirche im Pabste und die Unfehlbarkeit der römischen Kirche ausdrücklich bestritten (Ullmann, Reformatoren vor der Reformat. II.), schienen ungehört zu verhallen. Das Tridentinische Concil hätte sich selbst in Frage gestellt, wenn es das Dogma von der Infallibilität der Kirche der Verhandlung unterbreitet und einer ausdrücklichen Festsetzung bedürftig gehalten hätte; aus diplomatischer Klugheit wurde es daher nicht aufs neue ausgesprochen, aber stillschweigend bei jedem Canon vorausgesetzt, und erst der Cat. Rom. P. I. IX, 19. bestimmte: „haec una ecclesia errare non potest in fidei ac morum disciplina tradenda, cum a spiritu sancto gubernetur." Dennoch ist auch nach dem Trident. Concil die römische Kirche bis auf diesen Tag in zwei Parteien getheilt, indem das Papal- oder Curialsystem den Pabst über die Concilien stellt und ihm für sich allein als Repräsentanten der Gesammtkirche, das Episkopalsystem ihm nur in Uebereinstimmung mit dem auf den Concilien sich aussprechenden Episkopat Unfehlbarkeit beilegt (Marheineke, christl. Symbolik S. 80 ff.). Neuere katholische Dogmatiker und Symboliker gehen daher über diese ganze Lehre leicht hinweg; selbst Möhler erkennt in den beiden genannten Systemen nur „für das kirchliche Leben sehr wohlthätige Gegensätze" (Symbolik, 2. Aufl. S. 370). Bekanntlich hat aber noch der jetzige Pabst den Grundsatz der Infallibilität faktisch in Geltung gesetzt bei Feststellung des Dogma's von der immaculata conceptio Mariae.

Die Entstehung und der bisherige Bestand der evangelischen Kirche ist die thatsächliche Negation der Unfehlbarkeit der römischen Kirche und des Pabstthums. Auf der Disputation zu Leipzig (1519) wurde Luther durch die 13. These Eck's dahin geführt, das jus divinum des Pabstes zu bestreiten und an der Unfehlbarkeit der Concilien zu zweifeln. Auf dem Reichstage zu Worms erklärte er dann: „denn ich glaube weder dem Pabste noch den Concilien alleine nicht, weil es am Tage und offenbar ist, daß sie oft geirrt haben und ihnen selbst widersprechend gewesen sind" (Marheinecke, Geschichte d. teutsch. Reformation. I. Theil. 2. Aufl. S. 262). Auf dem Convent zu Schmalkalden endlich (1537) sagten sich die protestantischen Stände und Theologen in dem von Melanchthon verfaßten Anhange der schmalkaldischen Artikel de potestate et primatu Papae förmlich vom Pabste los. Dennoch hat auch die evangelische Kirche die Unfehlbarkeit der Kirche nicht schlechthin verworfen, vielmehr in gewissem Sinne behauptet. Indem sie auf Grund der Schrift festhielt, daß Jesus Christus die Kirche nicht allein gestiftet habe, sondern auch immerdar ihr Herr und Haupt bleibe, mit seinem Geiste ihr beständig gegenwärtig sey und durch ihn vermittelst des geschriebenen und gepredigten Wortes sie im Besitze der Wahrheit erhalte, erklärte sie in der Conf. Aug. VII.: „quod una sancta ecclesia perpetuo mansura sit", und führte dieß in der Apolog. p. 148 dahin weiter aus: „Et haec ecclesia proprie est columna veritatis. Retinet enim purum evangelium et, ut Paulus inquit, fundamentum h. e. veram Christi cognitionem et fidem, etsi sunt in his multi imbecilles, qui supra fundamentum aedificant stipulas perituras h. e. quasdam inutiles opiniones, quae tamen, quia non evertunt fundamentum, tum condonantur illis, tum etiam emendantur."

Die Kirche als der Leib des Herrn, als das Pleroma des, der Alles in Allem erfüllet, Eph. 1, 23., ist allerdings die absolut wahre und vollkommene. Der Irrthum der römischen Lehre wurzelt darin, daß sie diese Idee der Kirche identisch setzt mit ihrer

empirischen Erscheinung, als ob die göttliche Substantialität der Kirche ganz in die Sichtbarkeit übergegangen und die Kirche, wie Möhler a. a. O. S. 266 f. behauptet, nichts Anderes wäre, als die Verkörperung der göttlichen Wahrheit selbst, der fortgehend in menschlich sichtbarer Form erscheinende Christus. Dieser Irrthum wird dann noch verstärkt durch die Annahme, daß die Idee eigentlich doch nicht in der Gesammtkirche, sondern nur in einem besonderen Stande derselben, dem Klerus, oder gar nur in der Spitze dieses Standes, dem Pabste, ihre Verwirklichung gefunden habe. Schon die geschichtlichen Thatsachen sind dagegen zu mächtig. Denn daß Concilien geirrt haben, wird von dem Katholicismus selbst zugestanden. Will er dennoch seine Lehre festhalten, so muß er annehmen, daß solche Concilien nicht im Namen und in der Vollmacht der Kirche gehandelt haben. Dann aber muß er eine andere Autorität nachweisen, welche die Berechtigung und Irrthumslosigkeit eines Concils verbürgt. Eine solche Autorität ist aber entweder überhaupt nicht vorhanden, dann ist die ganze Lehre des Katholicismus illusorisch; oder sie ist in der heiligen Schrift gegeben, dann stehen wir auf evangelischem Grund und Boden; oder sie muß, wie die consequenten Katholiken lehren, im Pabste erkannt werden. Doch die Autorität des Pabstes selbst bedarf nicht weniger der Sicherstellung, denn es ist gleichfalls geschichtliche Thatsache, daß auch Päbste in solche Irrlehren verfallen sind, welche der Katholicismus selbst als Ketzereien verurtheilt hat. So war Liberius (352—366) Arianer, Zosimus (417—418) Pelagianer, Honorius (625—638) Monothelet; gegen Johann XXII. schrieb W. Occam ein Compendium errorum Joannis P., und Johann XXIII. wurde wegen offenbaren Unglaubens 1415 vom Concil zu Constanz selbst entsetzt. Die Künste, mit welchen Bellarmin und andere Katholiken diese Thatsachen abzuschwächen suchen, erweisen sich als völlig unzureichend, da gerade hier die Geschichte eine sichere Entscheidung gibt. — Wenn ohne Zweifel feststeht, daß die Wahrheit, wenn sie erlösende Kraft für die Welt haben soll, auch in die Welt eingehen muß, und daß sie darum in der Kirche auch wirklich in die Gemeinschaft der Gläubigen sich herabgegeben hat und das Eigenthum und Leben derselben geworden ist: so ist damit doch keineswegs jene völlige Identificirung des Herrn und der Kirche, seines Geistes und ihres Geistes als nothwendig erwiesen, vielmehr hält die Schrift die Unterschiedenheit beider in der Einheit, die freipersönliche Selbstständigkeit in der gegenseitigen Gemeinschaft ausdrücklich fest, indem sie Christum als das Haupt, die Kirche als den Leib, Eph. 1, 22 f., jenen als den Ehemann, diese als das Weib, Eph. 5, 30—33. darstellt. Der jeweilige Geist der Kirche ist also durchaus nicht identisch mit dem Geiste des Herrn, sondern erhält sich auch neben diesem in gewisser Freiheit und Selbstständigkeit. Allerdings hat die Kirche die Aufgabe, das in ihr waltende Leben Christi immer mehr zu dem ihrigen zu machen, aber sie erreicht dieses Ziel nur in annähernder Entwicklung, nicht bis zu vollständiger Lösung. Denn weil sie dazu von Gott gesetzt ist, die Welt in seine heilige und selige Gemeinschaft zurückzuführen, und sich also immer aufs neue aus der Welt ergänzen muß, so liegt es in ihrem Begriffe, nicht eine fertige, sondern werdende, mehr und mehr zur vollen Reife des Mannesalters hinanwachsende zu seyn, Eph. 4, 13. Diese Allmählichkeit ihrer Entwicklung nach innen und nach außen hat der Herr selbst in den Gleichnissen vom Senfkorn und vom Sauerteige, Matth. 13, 31—33., angedeutet und in dem Worte: *τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας ὁδηγήσει ὑμᾶς εἰς πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν*, Joh. 16, 13., deutlich ausgesprochen; daß aber ein solches Werden und Wachsen die Vollkommenheit in der Idee nicht ausschließt, ersieht man schon daraus, daß derselbe Paulus in demselben Briefe einmal die Kirche schon *τὸ πλήρωμα τοῦ Χριστοῦ* nennt und ihr dann doch noch die Aufgabe stellt, hinanzukommen *εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ*.

Dazu kommt nun aber, daß die Kirche, obwohl sie einerseits in entschiedenem Gegensatze gegen die Welt steht, doch andererseits die Welt nicht bloß außer sich, sondern zugleich auch in sich hat. Um die Welt zu verklären, muß sie die Welt in

sich aufnehmen, wie denn in jedem ihrer Glieder nicht allein die erlösende Thätigkeit Christi, sondern mehr oder weniger auch noch Weltpotenzen wirksam sind. Wenn darum die Kirche in ihren einzelnen Gliedern wie in ihrer Gesammtheit niemals in vollkommener Heiligkeit dasteht, sondern immer noch mit Sünde behaftet ist, so kann sie auch keiner vollkommenen Irrthumslosigkeit sich rühmen. Denn die Sünde in der Sphäre des Erkennens ist der Irrthum. Daher ist „in der Sprache des N. Testam. Ungerechtigkeit der Gegensatz der Wahrheit, Röm. 1, 18. 1 Kor. 13, 6. 2 Theß. 2, 10. 12; vgl. Joh. 7, 18. 2 Tim. 2, 19.“ (s. Delitzsch, vier Bücher von der Kirche, S. 74). Wie die einzelnen Glieder, obgleich sie geheiligt sind in Christo, doch thatsächlich noch nicht von Sünden rein sind, und wie sie, obgleich sie die Wahrheit haben, doch noch über einzelne Elemente derselben irren können: so kann auch die Kirche, obwohl sie die Fülle der Wahrheit in sich trägt, doch bei der Entfaltung und Anwendung derselben in mancherlei Ungenauigkeiten, Einseitigkeiten und Verirrungen fallen. Wenn die römische Kirche dieß läugnet, so erkennt man auch daraus ihre oberflächliche Auffassung der Sünde. Die evangelische Kirche aber lehrt mit Recht, daß die Kirche Christi nicht bloß nach außen, sondern auch nach innen einen steten Kampf gegen den Geist der Sünde und des Irrthums zu führen hat, daß sie wohl der Leib des Herrn sey, aber noch nicht in Herrlichkeit, sondern in Schwachheit.

Dabei wird der Bestand der Wahrheit in der Kirche keineswegs in Frage gestellt. Denn die Kirche ist nicht auf sich selbst gestellt und nicht sich allein überlassen, sondern Jesus Christus hält und regiert sie und ist allezeit mit seinen Gnadenmitteln und mit den Gnadenkräften seines Geistes in ihr wirksam. Er ist ihr Grund- und Eckstein, welcher den ganzen Bau trägt und zusammenhält, Eph. 2, 20—22.; das Haupt, Kol. 1, 18., in welchem sie ihr lebendiges Bestehen hat, Eph. 4, 16.; der Erzhirte, welcher sie weidet und ihr nichts mangeln läßt, 1 Petr. 5, 2 ff. Ps. 23.; der Herr, welcher sie schirmt und leitet, 1 Kor. 8, 6. 12, 5. Eph. 4, 5. Phil. 2, 9 ff., der Ehemann, der sie als sein Weib liebt und nährt und pflegt, Eph. 5, 30—33.; er ist ihr so nahe, daß das göttliche Leben seines Geistes sie, wie die lebendige Seele den Leib, durchströmt und durchwaltet, 1 Kor. 12, 12—17. Eph. 1, 22 f. Wenn er ihr nun ein ewiges Bestehen verbürgt, Matth. 16, 18., dieses Bestehen aber vor Allem an den Besitz der Wahrheit gebunden ist, und wenn er ihr darum den heiligen Geist, der sie in alle Wahrheit leiten soll, nicht bloß verheißen, Joh. 16, 7. 13., sondern auch thatsächlich gegeben hat, Apg. 2. 1 Kor. 2, 10: so muß Unfehlbarkeit ihr wenigstens in dem Sinne zukommen, daß sie höchstens nur zeitweise und theilweise, nie aber für immer und in ihrer Gesammtheit von der Wahrheit abirren kann. Das Leben und die Wahrheit der Kirche hängt eben nicht von dem Wollen und Ringen der Menschen ab, kann also auch durch Sünde und Untreue der Menschen nie auf die Dauer verloren gehen; denn Gott ist treu, welcher uns zur Gemeinschaft seines Sohnes berufen hat, 1 Kor. 1, 9. 2 Tim. 2, 13. Die Kirche ist nicht ein bloßes Werk der gemeinschaftbildenden Thätigkeit des Menschengeistes, sondern die Gemeinde Gottes, 1 Kor. 10, 32. 11, 16. 22. 15, 9. Gal. 1, 13. 2 Theß. 1, 4., die Gemeinde, welche Gottes Werk und Eigenthum ist, welche in der ewigen Erlösungsliebe Gottes ihre Lebenswurzeln hat und die Stätte seiner bis zum Ende der Weltentwicklung fortgehenden Gnadenwirksamkeit ist, 1 Kor. 1, 4—9. Weil sie so das Haus, das Ackerwerk, der Bau, der Tempel Gottes, 1 Kor. 3, 9. 16., die Gemeine des lebendigen Gottes ist, darum ist sie „Pfeiler und Grundfeste der Wahrheit“, 1 Tim. 3, 15. Sie hat also für ihr Bestehen und Fortwachsen in der Wahrheit nicht bloß die Verheißungen Gottes, welche nicht hinfallen, auch nicht bloß im Wort und den Sakramenten die fortwirkenden göttlichen Potenzen, welche ihr immer aufs neue das Leben aus Gott zumitteln, sondern vor allem in Gott selbst, der in ihrer Mitte ist, Ps. 46, 6., den Urquell aller wesenhaften Wahrheit, in ihrem Herrn, welcher nie stirbt, die geschichtlich-persönliche Erscheinung der Wahrheit, in seinem Geiste, welcher sie nie verwaist läßt,

das lebendige Erkenntnißprincip der Wahrheit. Uebrigens handelt es sich nicht um eine beliebige, immer erst neu zu findende Wahrheit, sondern um eine unwandelbar gegebene, in den Erlösungsthaten Gottes zur Erscheinung gekommene, in der heil. Schrift vorbildlich und untrüglich hingestellte Wahrheit. Die Kirche bedarf also überhaupt nicht einer fortgehenden, schöpferischen Unfehlbarkeit, sondern hat sich nur in einheitlicher, organisch-nothwendiger Entwicklung fortzuerbauen auf dem einmal gelegten und nun feststehenden Grunde der Propheten und Apostel, Eph. 2, 20; und zwar geschieht diese Entwicklung so, daß sie nicht bloß durch die Nothwendigkeit der Identität mit ihrem Anfange in sicheren Bahnen gehalten wird, sondern so, daß Christus selbst, und zwar nicht durch irgend welche Stellvertreter, sondern unmittelbar persönlich sie zu ihrem Ziele führt. Eine Kirche aber, welche jene Unfehlbarkeit in Anspruch nimmt, verdrängt die Autorität der Schrift, stellt ihre eigene Apostolicität immer wieder in Frage, entzieht sich der persönlichen Leitung des Herrn und setzt sich selbst an dessen Stelle.

Hiernach ist nun wohl möglich, daß einzelne Lokalgemeinden und Landes- und Partikularkirchen theilweise oder auch gänzlich von der Wahrheit abfallen und dann, wie die kleinasiatischen, hinweggethan werden, auch möglich, daß die Gesammtgemeinde als die Eine katholische Kirche zeitweise in Schwankungen und partielle Verirrungen gerathe, ja vielleicht in der Mehrzahl ihrer Glieder die christliche Wahrheit verläugne: aber nicht möglich ist es, daß die Gesammtkirche je völlig und noch weniger für immer den Besitz derselben verliere (s. Delitzsch a. a. O. S. 139. 140; Münchmeyer, das Dogma von der sichtbaren u. unsichtb. Kirche, S. 160). So groß auch der Abfall werde, es wird immer in ihr ein Volk Gottes übrig bleiben, solche Gläubige, welche in der Wahrheit leben und für sie zeugen; es wird immer auch die Schrift bleiben als das feste prophetische Wort und göttliche Zeugniß für die Wahrheit und also als ein untrügliches Mittel für die Kirche, allezeit wieder zu ihrer Apostolicität zurückzukehren und sich immer aufs neue zu reformiren. Auch ist nicht bloß, wie Brömel meint (Was heißt katholisch? S. 233), die unsichtbare Kirche in diesem Sinne unfehlbar, sondern vielmehr die sichtbar unsichtbare Kirche. So lehren schon die altprotestantischen Dogmatiker, so lehrt auch Paulus, indem er dort, wo er die Kirche „Pfeiler und Grundfeste der Wahrheit" nennt, 1 Tim. 3, 15., die Gemeinde im Auge hat, in welcher wir jetzt „wandeln". Damit aber die Kirche immer mehr zunehme in der Erkenntniß und Aneignung der objektiv gegebenen, unfehlbaren Wahrheit und dadurch selbst immer irrthumsloser werde, hat sie jederzeit ihr Leben und Zeugen an der Schrift zu normiren, die gläubige Wissenschaft mit Liebe zu pflegen und die Geister und Lehren zu prüfen, ob sie aus Gott sind, an dem apostolischen Grundsatze, daß Jesus der Christ sey, 1 Joh. 4, 6. 2, 21 ff. Denn aus dieser Grundwahrheit ist sie selbst erwachsen und nur in ihr hat sie die Gewißheit ihres Bestandes. J. H. Franz Beyer.

Ungarn. Die Ungarn, ein scythischer Volksstamm, waren, so scheint es, Stammverwandte und Bundesgenossen der Chazaren, welche in dem ersten Jahrhundert christlicher Zeitrechnung ihre ursprünglichen Wohnsitze, die Hochebenen Mittel-Asiens, verließen und im Laufe der Zeit auf der taurischen Halbinsel ein mächtiges Reich gründeten. Gegen das Ende des IX. Jahrhunderts finden wir die Ungarn (Magyaren) an den ostnördlichen Grenzen dieses Reiches, welches sie unter eigenen Feldherrn gegen die mächtigen Nachbarvölker vertheidigten. Nach dem Untergange dieses Chazarenreichs setzten die Magyaren, welche nicht im Stande waren, dem Hervordringen anderer Völkerschaften allein zu widerstehen, über den Dnjeper, und ließen sich nahe an der Mündung der Donau, zwischen den Flüssen Bugh und Szereth nieder, 884.

Auf dem byzantinischen Kaiserthron saß damals Leo, der Weise, welcher das ihm als tapfer bekannte Nachbarvolk gegen Simeon, dem Bulgarenfürsten, zu Hülfe rief. Willig folgte Arpád, der Sohn des damaligen Magyaren-Herzogs, dem Ruf, setzte über die Donau, besiegte Simeon, und plünderte sein Land.

Bald drang der Siegesruhm des tapfern Magyaren-Volkes auch nach Westen. Der

fränkische König Arnulf mit Szvatoplugk, dem Großfürsten von Mähren, in Krieg verwickelt, rief gleichfalls die von Leo gepriesenen Magyaren zur Hülfe. Die Gerufenen eilten herbei, zogen mit ihrer Reiterei in die oberen Gegenden Panoniens und schlugen bei Ban-Hida, am Flusse Rákos, das Heer Szvatoplugk's dermaßen, daß Arnulf nun das feindliche Land 7 Wochen lang ungehindert verwüsten konnte. Nach erfolgtem Frieden zogen die Sieger heim. Während jedoch das magyarische Heer im Westen Sieg und Ruhm erfochten, fielen die, ob der neulichen Niederlage racheathmenden Bulgaren in ihr Land ein und metzelten grausam die Heimgebliebenen, mit Ausnahme der Schutzwache, größtentheils nieder. Nun war für die Heimkehrenden kein Bleibens mehr und Almós war um so geneigter, dem Wunsche des Volkes zu willfahren, weil ohnehin das herrliche Land, in welchem es vor Kurzem die Mähren besiegt hatte, dasjenige war von wo aus einst Attilla die Welt beherrscht hatte.

Vor dem wichtigen Unternehmen trat die in 7 Stämme getheilte Nation durch einen Vertrag zusammen, zog sodann westlich über einen Theil Rußlands durch Galizien und Lodomerien, überstieg das karpatische Gebiet und trat bei Munkács in das Land ihrer Ahnen. Almós war der Moses seines Volkes; sein Sohn Arpád, der noch bei Lebzeiten seines Vaters zum Herzog gewählt ward, sollte nun das Land, in welchem er erst neulich glänzende Siege erfochten, erobern. Diese Aufgabe löste der jugendliche tapfere Held auf eine erfreuliche Weise, denn seiner Tapferkeit und Weisheit ist es auch gelungen, das schöne große Land, welches heute Ungarn genannt wird, sammt Siebenbürgen, binnen 10 Jahren unter seine und seines Volkes Herrschaft zu bringen.

Die Ungarn hatten schon in ihren ursprünglichen Wohnsitzen eine eigene Religion, welche sie auch in ihre neue Heimath mitbrachten. Wie dieselbe beschaffen gewesen seyn mag, darüber geben uns sowohl die einheimischen Ueberlieferungen, als auch die ausländischen Geschichtschreiber, nur sehr mangelhafte Aufschlüsse. Sie konnte im Wesentlichen nicht verschieden sein von der Religion der Völker, welche seit dem Ursprung der Geschichte auf demselben Gebiet sich bewegten, woher die Ungarn, nach mannichfachen Wanderungen, nach Ungarn gekommen sind.

Ein und dasselbe Gebiet ähnlicher Natureindrücke neben ein und derselben Lebensweise, auf gleicher Bildungsstufe stehend, konnte auch nur ähnliche, gleiche religiöse Anschauungen bilden. Nach Theophylactus Simocatta hatten die Ungarn, als sie in Europa bekannt wurden, die untersten Stufen religiöser Entwickelung bereits überschritten, indem sie unter dem Namen Gott (Isten) nur das Wesen verehrten, welches Himmel und Erde erschaffen hat. Man findet keine Spuren davon, daß die Ungarn zur Zeit der Besitznahme ihres Vaterlandes Tempel oder Götzenbilder errichtet hätten. Sie verehrten Gott unter dem freien Himmel, in Gebüschen, an Flüssen und Quellen. Wenn ihnen ein Unternehmen gelungen war, vorzüglich wenn sie ihre Feinde besiegt hatten, veranstalteten sie Dank- und Siegesfeste, bei denen die Priester Pferde zum Opfer schlachteten. Von Menschenopfern ist bei ihnen keine Spur. Aus dem Umstande, daß sie bei ihren Todten auch Todtenmahle und Todtenfeier veranstalteten, daß sie dieselben an heiligen Quellen bestatteten, läßt sich wohl vermuthen, daß sie an eine Unsterblichkeit der Seele, an ein persönliches Fortbestehen nach dem Tode glaubten. Ihre Vorstellung von dem künftigen Zustande im Lande der Unsterblichkeit war ganz natürlich ihrer Denkungs- nnd Lebensart angemessen. Im Jenseits sollte Jeder so viel Diener haben, wie viel Feinde er im Diesseits dem Tode weihen konnte. Vorzüglich heilig war ihnen der Eid, welchen sie auf eine ganz eigene Art zu bestätigen pflegten. Alle, die sich gegenseitig schwören wollten, ritzten ihren Leib, ließen ihr Blut in ein Gefäß zusammenfließen, vermischten es unter einander und tranken alsdann von diesem Trank, wodurch nach der Erklärung alter Chronisten angedeutet werden sollte, daß das Blut desjenigen, welcher den Eid nicht halten würde, ebenso fließen würde. Das eheliche Verhältniß beruhte bei ihnen auch auf einer sittlichen Grundlage, indem der Ehe eine feierliche Verlobung vorausging, wobei religiöse Ceremonien, Gastmähler und andere Festlichkeiten veranstaltet wurden.

Unter der Regierung Geyza's war die Nation an der Schwelle einer neuen Entwickelungsphase angelangt. Geyza war mit Sarolta, der Tochter des in Byzanz bekehrten Siebenbürgerfürsten Gyula vermählt. Ihr, der Christin, mußte das Heidenthum ihres Mannes ein Gräuel seyn und seine Bekehrung wünschenswerth erscheinen. Ihre Schönheit, sowie die Festigkeit ihres Karakters, gaben ihr das Uebergewicht über Geyza. Diese Frau vermochte nun ihren Gemahl, sich mit den Nachbarstaaten und mit der christlichen Religion zu befreunden. Geyza's Gemüthsart und die Lage des Landes erleichterten ihr Unternehmen. Denn, obwohl jähzornig und leidenschaftlich, war doch Geyza dem Krieg abgeneigt; auch sah er es wohl ein, daß Niederlagen, wie sie sein Vater Taksony erlebt hatte, die gänzliche Ausrottung der Nation herbeiführen mußten, sollten die Kriege fortgesetzt werden. Er schloß daher mit den benachbarten Völkerschaften Frieden und suchte so durch auswärtige Bündnisse seine Regierung im Innern zu stärken. Er berief daher eine Reichsversammlung, auf welcher alle Räubereien im In- und Auslande strenge verboten, und zugleich die gastliche Aufnahme der, vorzüglich aus Deutschland und Italien herbeigerufenen oder von selbst zukommenden Fremdlinge, ja die christliche Religion selbst, anempfohlen wurden. Der deutsche Kaiser Otto I. freute sich über die heilsame Veränderung in Ungarn und schickte den Bischof von Verdun als Gesandten ab, gründete dadurch ein freundschaftliches Verhältniß zwischen dem ungarischen und deutschen Reiche und bahnte den Weg, auf welchem die römisch-katholische Religion über die ersten Pflanzungen der griechischen Kirche, welche von Constantinopel aus schon unter den früheren Herzogen nach Panonien versetzt worden sind, den Sieg davon trug. Geyza nahm den Gesandten des Kaisers gütig auf und gestattete auch andern Priestern in's Land zu kommen. Bald strömten auch viele Fremde aus Deutschland, Italien und andern benachbarten Ländern herbei, unter ihnen auch Männer, ausgezeichnet durch Geburt und Tapferkeit, und wurden gastfreundlich aufgenommen, mit Besitzungen und Freiheiten beschenkt und vorzüglich begünstigt. Sie sollten die Vorbilder und Lehrer der Nation seyn, sie sollten die Stütze des Glaubens und des Herrschers werden. Schon unter Taksony hatte der Passauer Bischof Pilgrin einen Mönch zur Bekehrung der Ungarn geschickt, allein Taksony war dem Christenthume nicht hold und Pilgrin rief den vergeblich arbeitenden wieder zurück. Doch nun erschienen zahlreiche Mönche und betrieben mit schönstem Erfolge ihr Missionswerk. Auf Betrieb der frommen Gemahlin Geyza's wurden die Götzen zerstört, welche von den unterjochten Völkerschaften Panoniens verehrt wurden und außer den vielen tausend freien, adeligen Ungarn, wurde nun auch zahlreichen Christensklaven die Freiheit, ihren Gott öffentlich anzubeten, ihre Kinder taufen und im Christenthum unterrichten zu lassen, gegeben, ja man fing an, Kirchen und Klöster zu bauen. Dieser glückliche Beginn wurde durch die Unruhe in Deutschland auf kurze Zeit unterbrochen. In dem Streite nämlich, den der Baiernherzog Heinrich gegen den Kaiser Otto begann, erklärten sich die Magyaren für Heinrich, Pilgrin aber, der Passauer Bischof, für Otto. Die Folge davon war, daß die Priester aus Ungarn vertrieben wurden. Als aber Otto über Heinrich den Sieg davon trug, erneute Pilgrin seine Bekehrungsversuche, und mit so gutem Erfolge, daß Geyza selbst sich taufen ließ. Nun kam auch Adalbert, der Prager Bischof, ein ehrwürdiger Kirchenfürst, in's Land; zu Gran ward er von Geyza mit Freuden empfangen. Dem Geyza war schon im Jahre 961 ein Sohn geboren, den er Voik nennen ließ. Für die zweckmäßige Erziehung dieses Sohnes sorgte der für Bildung empfängliche Vater auf das Beste. Voik ward von Adalbert in Gran 994 getauft und empfing den für die Ungarn auf ewige Zeiten ehrwürdigen Namen Stephan.

Als Stephan den fürstlichen Thron bestieg, herrschten in den benachbarten Ländern ausgezeichnete Fürsten, welche ihre Länder auf einen bereits hohen Grad der Civilisation gebracht hatten. Diesen ausgezeichneten Herrschern gegenüber, konnte Stephan ohne Gefahr sein Land nicht länger der Civilisation und dem Christenthume verschließen und die alte Verfassung der Stämme nicht länger aufrecht erhalten. Mit kräftiger Hand

veränderte er daher diese Verfassung und führte sogar mit Gewalt das Christenthum ein. Er erklärte daher gleich nach seiner Thronbesteigung, daß alle Magyaren sich taufen lassen müssen und daß sämmtliche christliche Sklaven freigelassen werden sollen. Auf diese Erklärung folgte eine allgemeine Gährung und eine Erbitterung der Magyaren wider die den Hof umgebenden Deutschen. Kuppa, der Sümeger Herzog, ein Anverwandter Stephan's, wurde das Haupt und der Anführer der Mißvergnügten, wollte Stephan stürzen und die christliche Religion ausrotten. Doch Stephan führte ihm seine tapferen Schaaren entgegen; bei Veszprim kam es zu einer Schlacht, Kuppa wurde geschlagen, er selbst blieb im Treffen.

Stephan's Sieg, der Sieg der christlichen Lehre, der Kultur und Civilisation über Heidenthum und Barbarei war entschieden. Nun zog Stephan selbst im Lande umher, belehrte, ermunterte und ließ es, wo er es für nothwendig erachtete, selbst an Drohungen und Strafen nicht fehlen. Er selbst war also der Apostel, die herbeigerufenen Priester waren nur das Mittel zu seinem Zwecke und sein heiliger Eifer ward auch belohnt, denn binnen Kurzem waren auch die letzten Häupter der verschiedenen Stämme zur christlichen Religion übergetreten. Um nun die auf solche Weise verbreitete Lehre fester zu begründen, sein christliches Reich vor fremdem Einfluße zu schützen, mußten vom Auslande unabhängige Bisthümer gegründet, mußte sein Haupt nach dem Glauben jener Zeit mit einer rechtsgiltigen Krone geschmückt werden. Er schickte deshalb den Benediktiner Mönch Astrik, der während seines früheren Aufenthaltes in Rom mit dessen inneren und äußeren Angelegenheiten wohl bekannt war, zum Pabste Silvester II. Astrik betrieb seine Angelegenheit am römischen Hofe mit ausgezeichneter Geschicklichkeit und brachte im Jahre 1000 eine goldene Krone und eine Bulle vom Pabste, worin Stephan zum Apostel seines Reiches und zum Haupt seiner unabhängigen Kirche ernannt wurde. So ward Stephan in Gegenwart eines päbstlichen Abgeordneten, Benedikt Veta von Sebastian, einem frommen Benediktiner, der zum Erzbischof von Gran ernannt wurde, im Jahre 1000 feierlich gekrönt. Der apostolische König, von tiefer Ehrfurcht für das Heilige erfüllt, arbeitete nun, nachdem er für eine genaue Verwaltung des Reiches in politischer und gerichtlicher Hinsicht gesorgt hatte, mit christlichem Eifer daran, christliche Gesittung unter seinem Volke immer mehr auszubreiten. Außer den bereits bestehenden, gründete er noch mehrere, wie es scheint, im Ganzen 10 Bisthümer. Außer diesen Bisthümern wurden an mehreren Orten Abteien, Klöster und Schulen errichtet; sie alle sind mit bedeutenden Einkünften beschenkt worden; sie sollten im Lande die dämmernden Lichtpunkte werden, von denen aus sich die wohlthätigen Strahlen der Geistesbildung zu verbreiten anfingen. Auf einem Reichstage, an welchem jedoch nur die hohe Geistlichkeit und die Glieder der Familien, die von den Stammhäuptern entsprossen waren, Theil nahmen, ward unter andern in Beziehung auf die Kirche, nach fränkisch deutschem Muster der Klerus zum ersten Stand erhoben, ja, die Ehrfurcht gegen ihn ward sogar das erste Gesetz. Alle Richter und Obergespanne wurden angewiesen, den Bischöfen in allen kirchlichen Verfügungen zur Verbreitung des Christenthums Vorschub und Hilfe zu leisten. Die Beobachtung des Sonntags, der Freitagsfasten, ward sogar unter politischen Strafen anbefohlen. Durch diese Verfügungen war der Klerus in Ungarn mächtig an Ansehen und durch die Verleihung des Zehnten und durch zahlreiche Schenkungen der späteren Könige so reich und einflußreich, wie er es in keinem Lande Europa's, selbst England nicht ausgenommen, geworden war. Während so der König für die heilige Sache des Christenthums und für die Civilisation seines Reiches gewirkt hatte, sah Gyula, Fürst von Siebenbürgen, wo sich noch die Stammesverfassung erhalten hatte, mit Unwillen die Neuerungen Stephan's, und drohte im Bunde mit anderen Unzufriedenen, den König vom Throne und alle Einrichtungen desselben zu stürzen. Doch Stephan zog ihm entgegen, besiegte ihn, nahm ihn sammt seiner Gemahlin und seinen zwei Söhnen gefangen und ließ das für sich eingezogene Siebenbürgen nun völlig durch Statthalter oder Woiwoden verwalten.

Wie sehr nun auch Stephan bemüht war, die Verbreitung und festere Begründung des Christenthums in seinem Reiche zu bewerkstelligen, so war doch eine völlige Umänderung des sittlichen Lebens nur von der Zeit zu erwarten, von dem Eifer seiner Nachkommen und von der Verwerthung der Mittel, welche der fromme König den Priestern in die Hand gegeben. Die öfteren Rückfälle in das Heidenthum, die vielen Grausamkeiten, welche noch ein Jahrhundert hindurch gegen die Verbreiter und Vertheidiger des Christenthums verübt worden sind, beweisen zur Genüge, wie wenig noch die neue Lehre die Herzen durchdrungen, den Sinn des Volkes veredelt hatten. Diese wiederholten Rückfälle der Ungarn in das Heidenthum werden nicht Wunder nehmen, wenn man den Zustand der christlichen Religion, wie sie damals beschaffen war, im Auge behält, sowie auch den Umstand, daß mit ihr eine ganz neue Abgabe, der Zehnten, in das Land kam, von der selbst der Adel nicht frei und die besonders Anfangs dadurch drückend war, weil sie sich auf alle Produkte des Landes ausdehnte. Die Taufe ward wohl als Zeichen des Christenthums befohlen, aber die vorgängige Belehrung mangelte ganz. Deutsche Geistliche und Mönche umgaben den Hof; allmählich nahmen sie auch auf die politischen Angelegenheiten Einfluß.

Sie verdrängten vom Hofe die ungarischen Großen und mit ihnen auch die ungarische Sprache, und führten endlich in alle Geschäfte die lateinische ein.

Bei dem großen Ansehen der Geistlichkeit, welche der fromme König Stephan und seine Nachfolger mit ungeheueren Einkünften versehen hatte, bei dem mächtigen Einflusse, den sie als erster Stand des Reiches behauptet hatte, konnte es nicht fehlen, daß auch in Ungarn die mittelalterliche katholische Kirche, wie sie im übrigen westlichen Europa bestand, mit dem Dogma, wie es sich in Rom festgestellt hatte, ausbildete und geltend machte. In mehreren Synoden, welche im Laufe der Zeit an verschiedenen Orten des Reiches abgehalten wurden, ward das Gebäude des Katholicismus und der Hierarchie festgestellt, und mit dem politischen Leben der Nation dermaßen in Einklang gebracht, daß es über 800 Jahre fast unverändert fortbestehen konnte.

Als in Deutschland die ersten Strahlen der Reformation von Wittenberg aus Licht und Wärme zu verbreiten begannen, saß auf Ungarns Thron Ludwig II., ein gutherziger aber schwacher König. Im Innern des Reiches herrschte die größte Unordnung und Verwirrung, von Außen drohte Gefahr, indem die Türken bereits in's Land eingedrungen waren.

Ein Landtag sollte abhelfen und es wurden auch auf dem Landtage vom Jahre 1523 angemessene Verordnungen erlassen, allein nicht ausgeführt. Auf diesem Landtage nahm man das erste Mal Kenntniß von der Reformation und verfaßte zur Abwehr des Protestantismus das grausame Gesetz, daß alle Lutheraner und die Gönner derselben aus dem Reiche ausgerottet, nicht nur durch geistliche, sondern auch durch weltliche Personen gefangen und verbrannt werden sollen. Doch diese Brandfackel des Hasses zwischen die Mitbürger eines Staates geworfen, zündete diesmal nicht, denn die gebrachten Gesetze konnten ob der Gefahr, in welcher das Vaterland schwebte, nicht ausgeführt werden. Der 29. August 1526 ward für Ungarn ein verhängnißvoller Tag, indem bei Mohacs die Blüthe der Nation vernichtet und bald darauf der größte Theil der Ungarn unter das türkische Joch gebracht wurde. Nach der Mohacser unheilvollen Schlacht verbreitete sich unnennbares Unglück über das ganze Land. Es wurde von wüthenden Parteien jämmerlich zerrissen und blutete über anderthalb 100 Jahre an den Wunden, die ihm geschlagen wurden. Inmitten dieser Zustände, unter dem Tumulte der streitenden Parteien Zápolya's und Ferdinand's um die Krone Ungarns, fand die Reformation trotz jener grausamen, noch immer bestehenden Gesetze, Eingang und Aufnahme.

Zuerst wurde die Lehre der deutschen Reformatoren in Ungarn durch die von denselben herausgegebenen Schriften bekannt, welche, weil sie ein allgemein gefühltes Bedürfniß aussprachen, auch hier großen Beifall und Nachahmung gefunden hatten.

Der erste von Allen, welche die evangelische Lehre zu predigen anfingen, war wohl

wahrscheinlich Thomas Preußner, ein geborener Käsmarker, der bereits im Jahre 1520 durch Luther's Schriften unterrichtet, im Sinne der Wittenberger zu predigen begann. Auch anderswo mögen sich schon Spuren von der Anhänglichkeit der neuen Lehre gezeigt haben. Die besorgten Bischöfe und Erzbischöfe, welche den raschen Fortgang der Reformation sahen, konnten die strengen Gesetze von 1523 nicht mehr ausführen. Ein großer Theil der Bischöfe und Großen des Landes fanden sammt dem Könige bei Mohacs ihren Tod, und die vordringenden Türken und inneren Unruhen benahmen auch den eifrigsten Freunden der katholischen Kirche, Mittel, Macht und Muth ernstlich gegen die Evangelischen einzuschreiten.

Am meisten wurde in Ungarn die evangelische Lehre gefördert und empfohlen durch das im Jahre 1530 in Augsburg vor dem Kaiser und vor dem ungarischen König Ferdinand vorgelesene Glaubensbekenntniß (Augsburger Confession), welches mit Blitzesschnelle durch ganz Europa verbreitet, ein klares Zeugniß ablegte von dem, was die Reformatoren eigentlich wollten und beabsichtigten. Auch die ungarischen Herren, die den König Ferdinand auf den Reichstag begleitet hatten, als Nikolaus Duranz, Wolfgang Frangepertpan, Franz Ujlaky, Johann Faber, damals Ofener Probst, brachten die ersten, sehr günstigen Berichte in's Land. Nun fingen auch manche Gelehrte nach Wittenberg zu reisen an, um daselbst zu studiren und an Ort und Stelle aus der Quelle selbst zu schöpfen.

Mathias Dévay (De Vay), Lorenz Quendel (Servilius), Leonhard Stöckel, studirten in den dreißiger Jahren des 16. Jahrhunderts zu Wittenberg. Sie und mit ihnen Andreas Fischer, Georg Leutscher und Bartholomäus Bogner in Zipsen, Antonius Transilvanus sammt obigem Dévay in Kaschau, Basilius Radan in Debreczin, Michael Siklosy und Stephan Kopácsy im Zempliner Comitate und viele Andere lehrten nach evangelischer Weise.

In keinem Lande Europa's ist Anfangs die Reformation so ruhig, so still und ohne alles Aufsehen, ohne alle Störung und Gewaltthätigkeit vor sich gegangen, als in Ungarn. Denn sie ging vom Volke, nicht von der Regierung aus; sie war durch die Kraft der Ueberzeugung und nicht durch Machtspruch und Waffengewalt bewerkstelligt. Die Regenten mischten sich Anfangs weder sehr hindernd noch fördernd in die Angelegenheit. Einzelne Gewaltthaten, die hier und dort gegen die Evangelischen auf Veranlassung fanatischer Bischöfe und bigotter Magnaten als Grundherren verübt wurden, hatten auf das Ganze keinen hemmenden Einfluß. Ja, auch Zápolya hatte wohl, nachdem er den Königstitel an sich gebracht hatte, ein scharfes Edikt gegen die Reformation erlassen, und es wurde auch der evangelisch gesinnte Pfarrer und Rektor der Stadt Libethen im Jahre 1527 verbrannt. Manche andere Anhänger der Reformation wurden Anfangs ihres Amtes entsetzt und vertrieben, aber im Allgemeinen konnten doch dem raschen Fortgange derselben keine großen Hindernisse entgegengesetzt werden. Die beiden, um Krone und Herrschaft streitenden Könige, Zápolya und Ferdinand, mußten die schon meistens der neuen Lehre ergebenen Magnaten und Edelleute schonen, um sie nicht von sich abtrünnig zu machen. Es war aber auch schon beinahe unmöglich, Gewalt zu gebrauchen, da der größte Theil der Städte, fast der ganze Adel und viele der mächtigsten Magnaten bereits evangelisch gesinnt waren. Der berühmte Peter Perény, der Palatin Thomas Nádasdy, Franz Drakfy, Franz Révay, Bebek, die Podmanitzky's, Illesházy, Mérey, Zobor, Balassa, Szunyok, Pongratz, Eszterházy, Batory, Zriny, Batthyanyi, Forgács, Nyáry, die Grafen Salm, Drugeth v. Hommona und viele andere beförderten und schützten das Augsburger Glaubensbekenntniß. Die Pfarrer und Prediger änderten allmählich die Gebräuche um, predigten im Geiste der Evangelischen und die Gemeinden folgten ihnen nach, oder die Gemeinden hatten Geduld bis zum Tode ihrer katholischen Pfarrer und beriefen sich dann, nach deren Ableben, evangelische. Nirgends ward eine Kirche weggenommen, denn die Gemeinden wurden ganz evangelisch und behielten ihre Kirchen, Schulen, Pfarrhöfe und Kirchengüter.

Ja, die evangelischen Pfarrer trennten sich auch gar nicht von dem Verbande mit den katholischen Bischöfen; sie zahlten ihnen ihren Kathedralzins und wurden von ihnen in ihren Rechten und Freiheiten geschützt, nur sollten sie bei der reinen Augsburger Confession bleiben und nicht zu den verhaßten Sakramentirern (Calvinern) abfallen. Es war eine goldene Zeit des Friedens. Mehrere ungarische Großen wechselten Briefe mit Luther und Melanchthon, wie der Palatin Nadásdy und der Turotzer Obergespann Révay. Die Wittwe des Königs Ludwig II. berief aus Leutschau den evangelisch gesinnten Johann Henkel zu ihrem Hofprediger und Luther selbst schrieb ihr einen ehrerbietigen Brief und widmete ihr die 1526 in Druck erschienenen Psalmen.

Im Jahre 1549 ließen die königlichen Freistädte Ober-Ungarns durch den Bartfelder Rektor, Leonhard Stöckel, ein Glaubensbekenntniß aufsetzen und dasselbe im Sinne der Augsburgischen Confession verfaßt, dem Könige Ferdinand überreichen. Der König billigte und bestätigte dies Glaubensbekenntniß, so auch der Primas Nikolaus Olah und der Bischof Anton Verantius, der dasselbe als Erzbischof von Gran im Jahre 1573 in Eperjés noch einmal geprüft hatte.

Auch Würdenträger der katholischen Kirche traten freiwillig zum Protestantismus über, indem sie ihre großen Einkünfte ihrem Glauben zum Opfer brachten. So wurde der Stuhlweißenburger Probst, Emerich Bebek, evangelisch, so auch der Bischof von Veszprim, Martin Kechéry, der Bischof von Neutra, Franz Thurzo, desgleichen der bei dem Tridentiner Concilium als Ferdinandischer Abgesandte fungirende Bischof, Andreas Dudich, der Zipser Probst Johann Horvath von Lomnicza, der nach Zurückgabe seiner Probstei heirathete und in seinem Testamente sogar den Kaiser und König Maximilian zum Vormund seiner Kinder einsetzte.

Daß König Ferdinand selbst den Evangelischen geneigt gewesen, beweist der Umstand, daß er Lazarus Schwendy zu seinem Feldherrn wählte und Thomas Nádasdy, einen Hauptgönner der Lutheraner, zum Palatin wählen ließ. Der sanfte und weise Maximilian ließ keine Gewaltthat gegen die Evangelischen verüben, kein Gesetz gegen sie verfassen, er schirmte und schützte sie und bemühte sich, durch billige Concessionen sie zu gewinnen. Darum machte er gleich zu Anfang seiner Regierung die von dem Pabste ausgewirkte Erlaubniß, das heilige Abendmahl unter beiden Gestalten zu feiern, bekannt. Doch bald nahm der Pabst diese Erlaubniß zurück und ließ sich nicht bewegen, die Ehe für die Priester, wie dies Maximilian wünschte, zu gestatten. So wurde Maximilian's Versuch, die Evangelischen mit der katholischen Kirche auszusöhnen, vereitelt. Während der 38jährigen, schwankenden Regierung Ferdinand's I. und während des sanften und weisen Regiments Maximilian's bildeten auch die Evangelischen ihre eigene Kirchenverfassung aus, hielten ihre Synoden, ordneten unter Leitung und Schutz der Magnaten und Städte ihre Kirchen- und Schulangelegenheiten.

Auch das ganze nationale Volksleben nahm während dieser Zeit einen höheren Aufschwung. Weil nämlich die Glaubensveränderung aus Ueberzeugung und freiwilligem Entschlusse des Volkes hervorgegangen war, so hatte dieselbe auch auf die geistige Thätigkeit der Evangelischen einen unbeschreiblichen, in der Religions- und Reformationsgeschichte nirgends mehr in dem Umfange vorkommenden Einfluß. Alles lebte im Eifer für die Religion auf. Die Magnaten und Edelleute beriefen sich Hofprediger und Pfarrer für ihre Unterthanen. Städte setzten neben Pfarrern Archidiakone, Diakone und Subdiakone ein. Jeder Magnat beinahe hatte sein eigenes Gymnasium an seiner Hauptresidenz, jede königliche Freistadt desgleichen eines in ihrer Mitte. Jeder Magnat, jede reiche, adelige Familie, jede Stadt fast unterhielt auf den deutschen Universitäten eine Anzahl von Candidaten, welche dann auf den erledigten Pfarr- und Schulstellen angestellt wurden. Neben dem regen Eifer der Adeligen, neben der Freigebigkeit der Bürger in den Städten wußte man auch die Kirchengüter für die Zwecke der Religion zu benützen. Nachdem nämlich die evangelischen Pfarrer in dem Genusse der sogenannten Zehnten geblieben waren, zertheilte man eine Pfarre in mehrere selbst-

ständige Gemeinden und legte den reichen Stadtpfarrern die Pflicht auf, von ihren Zehnten zum Unterhalte ihrer untergeordneten Mitgeistlichen, wie auch den Lehrern an den Gymnasien oder Schulen beizutragen. So verbreitete sich denn auch ein reges, geistiges Leben und eine wissenschaftliche Aufregung in Schulen und Schriften, welches die vielen und stark beschäftigten Druckereien an Orten, wo heut zu Tage nicht einmal ein Kalender gedruckt wird, hinlänglich beweisen, und man erstaunt über die zu jener Zeit verbreiteten Kenntnisse im Bürgerstande und in den niederen Volksklassen, wenn man die geistigen Produkte jener Zeit liest. Der größere Theil der Landeseinwohner war zum evangelischen Glauben übergetreten, nur drei Magnatenfamilien waren noch ganz katholisch und wahrscheinlich hätten die Evangelischen die Oberhand über die Katholischen behauptet, wenn jene nicht unter einander in Streit gerathen wären und sich in Lutherische und Calvinische getrennt hätten. Diese Trennung erfolgte sehr früh und beide Confessionen haßten sich unter einander mehr, als andere Glaubensgenossen. Ja, man sieht es jetzt nach drei Jahrhunderten noch kaum ein, daß man vergeblich und zum Nachtheil für Beide gestritten, indem der Haß wohl gewichen, die Trennung aber noch immer besteht.

So standen in Ungarn die Religionsangelegenheiten, als Rudolph Ungarns Thron bestieg. Unter seiner Regierung begann für die protestantische Kirche eine lange Reihe von bitteren Leiden und unmenschlichen Verfolgungen. Die Kraft des Protestantismus — dieß sah der sich wieder ermannende Klerus ein — mußte, wenn man über ihn den Sieg davon tragen sollte, mit geistiger und weltlicher Gewalt angegriffen werden. Man versuchte also ihm zuerst geistige Macht entgegenzustellen. Schon früher hatte der Erzbischof Nikolaus Olah die Jesuiten in's Reich gebracht; allein da sie unter Maximilian's weiser Regierung ihren Zweck nicht erreichen konnten, wurden sie von ihrem General wieder abgerufen. Unter einem durch die Jesuiten erzogenen Regenten, wie es Rudolph war, schien ihre Zeit gekommen und der Bischof von Raab, Georg Draschkovich, führte sie nun abermals ein, und es ward ihnen, trotz der Protestation der Reichsstände auf dem Landtage im Jahre 1597, die eben erledigte Probstei Thurócz eingeräumt. Die Jesuiten kämpften nun mächtig durch Wort und Schrift mit den Protestanten. Doch der geistige Kampf konnte nur langsamer zum heißersehnten Ziele führen, es wurden deßhalb auch äußere Gewaltsmittel versucht. Martin Pethö, Erzbischof von Kalocsa, versuchte es, den Evangelischen zu Leutschau ihre Kirche wegzunehmen, dasselbe beabsichtigte er auch in den 13 Zipserstädten. Dies Alles blieb zwar ohne den erwünschten Erfolg, aber eine mächtige Gährung und Mißstimmung bemächtigte sich der Gemüther. Glücklicher war Jakob Barbian von Belgioso, königlicher Befehlshaber in Ober-Ungarn, indem er kurzweg den Kaschauern ihre große Kirche mit Gewalt wegnahm und dieselbe dem eben vor den Türken dahin geflüchteten Erlauer-Capitel übergab. Auch weitere Gewaltthätigkeiten erlaubte sich Belgioso, indem er mehrere protestantische Geistlichen in den Gegenden an der Theiß verjagte, andere sogar hinrichten und die Güter der protestantischen Edelleute plündern ließ. Umsonst beschwerte sich eine Deputation aus Kaschau über diese Gewaltthaten vor dem in Prag residirenden, von Künstlern, Mäcklern und Maitressen umgebenen Könige. Nun hoffte man auf dem eben abzuhaltenden Landtage Abhülfe der politischen und kirchlichen Beschwerden und Klagen zu erlangen, aber anstatt den Beschwerden abzuhelfen, fügte Rudolph, was in der ungarischen Geschichte weder zuvor, noch nachher mehr vorkömmt, aus eigener Machtvollkommenheit den 22sten Gesetzartikel hinzu, in welchem die Bitten und Beschwerden der Protestanten für ungegründet, ihr Betragen für skandalös erklärt, alle früheren Gesetze gegen sie bestätigt und ihnen die strengsten Strafen angedroht werden. Dieß gab den letzten Stoß zum Aufruhr.

Bocskaj, der Fürst von Siebenbürgen, erhob sich, ihm fielen von allen Seiten Mißvergnügte zu. In kurzer Zeit war ganz Siebenbürgen und alle nördlichen Gespannschaften in seinen Händen. Basta, der kaiserliche General, berüchtigt durch seine

unmenschliche Grausamkeit, ward geschlagen und der bedrängte König mußte Frieden schließen. Es ist dieß der sogenannte Wiener Frieden. Nach demselben ward den Protestanten 1606 im ganzen Umfange des Reichs Religions- und Cultusfreiheit zugesichert und verordnet, daß Seine Majestät deren Störung oder Hinderung nirgends und niemals zugeben werde. Dieser Bestimmung ward jedoch die Klausel beigefügt: „ohne Beeinträchtigung der katholischen Religion."

Doch nach Bocskaj's Tode, welcher bald nach Abschluß des Friedens erfolgte, fing man von Neuem an, die Evangelischen auf jede Art zu bedrücken und man quälte sie an manchen Orten so sehr, daß Aufstände entstanden, welche für die katholische Geistlichkeit gefährlich wurden. Endlich eröffnete Matthias, Statthalter von Ungarn und Bruder des Königs, den Landtag zu Preßburg, 1608.

Als hier die Wiener Beschlüsse, namentlich der erste Artikel derselben, nach welchem die protestantische Kirche volle Religions- und Cultusfreiheit haben sollte, vorgelesen wurde, protestirte der Veszprimer Bischof, der jenes Friedensinstrument selbst unterzeichnet hatte, im Namen des ungarischen Klerus gegen diesen Artikel. Allein die große Majorität der Reichsstände und die Entschlossenheit des Erzherzogs siegte und der Wiener Friede ward von allen Anwesenden, Cardinal Forgács ausgenommen, landtagsmäßig bestätigt. Doch bald darauf erklärte Rudolph alles hier Beschlossene für ungültig. Diese Thorheit kostete ihm den ungarischen Thron, denn am 9. November 1608 ward Matthias zum Könige von Ungarn gekrönt, nachdem der evangelische Graf Illesházy zwei Tage früher mit großer Stimmenmehrheit zum Palatin gewählt worden war.

Nun waren die Protestanten in ihr volles Recht wieder eingesetzt, jeder Bedrückung der römisch-katholischen Kirche rechtmäßig enthoben und sahen nun unbesorgt der Zukunft entgegen. Hatte doch König Matthias ihre Rechte und ihre Religionsfreiheit zu schützen eidlich gelobt, und sie unter die Gesetze des Landes aufgenommen; stand doch der höchste Landeswürdenträger, Graf Stephan Illesházy, als schützender Engel an der Pforte der Kirche. In dem Besitze ungeheuerer Reichthümer, von Fanatismus weit entfernt, bewies sich dieser ausgezeichnete Mann als freigebiger Mäcen der Protestanten, indem er Kirchen bauen und Schulen errichten ließ. Doch bald hatte das Land, wie der Protestantismus, einen schweren Verlust zu beklagen, denn schon am 6. Mai 1609 starb Illesházy. Nun ward abermals und zwar trotz aller Kunstgriffe der Jesuiten, ein Protestant, Graf Georg Thurzo, von den Ständen zum Palatin gewählt. Dieser gelehrte, religiöse, thätige, als Staatsmann hochverdiente Mann, war mächtig durch seine unermeßlichen Reichthümer, wie durch die eheliche Verbindung mit Elisabeth, aus der reichen und mächtigen Familie Czobor. So wie er als Palatin mit Würde und Kraft die Angelegenheiten des Vaterlandes leitete, so war er auch als eifriger Protestant ein wahrer Vater der Evangelischen. Er traf sogleich Anstalten, daß der im Sinne des Wiener Friedens gefaßte Landtagsbeschluß in Erfüllung gebracht werde. Zu diesem Zwecke hielt er unter seinem Vorsitze im März 1610 eine Synode zu Sillein im Trentschiner Comitat, auf welcher die 10 Gespannschaften — das übrige Land war nicht unter Matthias Herrschaft — in drei Kirchenkreise abgetheilt und für jeden Kreis ein Superintendent gewählt wurde. Ferner wurden die Pflichten der Superintendenten, Senatoren und Inspektoren, wie auch deren Eidesformel und vieles andere auf Kirchenzucht und Kirchenregiment Bezügliche festgestellt. Die Akten dieser wichtigen Silleiner Synode ließ der Palatin Thurzo bald darauf drucken und schickte dieselben in andere Gegenden des Landes, damit die protestantischen Gemeinden sich auch anderswo nach derselben regeln und einrichten möchten.

Doch schon nach 18 Tagen erschien gegen diese Synodalbeschlüsse eine Protestation im Namen des katholischen Klerus; er forderte darin die Einstellung der Synodalbeschlüsse unter Androhung der Excommunikation. Die Evangelischen antworteten, und es entwickelte sich ein heftiger Kampf, worin sich beide Parteien gegenseitig anfeindeten und verhöhnten. Die protestantische Kirche hat hier ihren Höhepunkt erreicht, von nun an

erscheint sie in steter Abnahme und die Verfolgungen, Bedrückungen und Neckereien hören nun nicht mehr auf. Der Grundsatz, sie zu schwächen und wo möglich auszurotten, wurde unverrückt von den Feinden des Protestantismus im Auge behalten und auch mit sehr großem Erfolg durchgeführt. Der stärkste Hord der protestantischen Kirche, Graf Thurzo, starb; ein gewaltiger Kämpfer für die katholische Kirche erstand in Peter Pazmány. Dieser Mann kann mit Recht der Wiederhersteller der katholischen Religion genannt werden. Von Geburt adelig, aus Großwardein, von reformirten Eltern geboren, wurde er im 13. Lebensjahre katholisch, im 17. trat er in den Jesuitenorden, studirte in Wien und Rom, ward Professor der Theologie zu Grätz und ward von hier als Missionär nach Ungarn berufen. Er war ganz der Mann dazu, denn ausgezeichnete Geistesgaben, große Gelehrsamkeit, feuriger Eifer, äußere Bildung, schöner, kräftiger Styl in Schriften, hinreißende Beredtsamkeit im Vortrage — Alles vereinigte sich, ihn zu einem großen Manne in seiner Kirche zu machen. Als Missionär wirkte er mit einer unermüdeten Thätigkeit und mit einem Erfolge, der selbst die kühnsten Hoffnungen übertraf. Als feiner, gebildeter Edelmann, erwarb er sich Zutritt in die vornehmsten Familien und wirkte durch Wort und Schrift zur Empfehlung des katholischen Glaubens. Vorzüglich wurde sein in schönem, ungarischen Styl geschriebenes Werk Hodegus (az igazscágra vezérlö Kalauz) mit Beifall gelesen. Es gelang ihm auch bald, an 50 Familien vom ersten Adel des Reiches zur katholischen Kirche zurückzubringen. Dadurch hatte er aber 100 Tausende gewonnen. Denn die Grundherren wußten bald ihre Unterthanen auf gute und böse Weise zum katholischen Glauben zu bewegen, vertrieben die evangelischen Lehrer, nahmen unter dem Vorwande des Patronatsrechts ihnen Kirchen und Schulen weg, und setzten katholische Geistliche und Lehrer ein. Noch mächtiger ward Pázmány's Einfluß, als er vom Könige Matthias zum Erzbischof von Gran und Primas des Reichs erhoben wurde.

Die Folgen des durch Pázmány's bewirkten Umschwungs zeigten sich bald. Schon auf dem nächsten Landtage, auf welchem Ferdinand II. zum Könige gewählt wurde, erhob sich die Frage, ob die Kirchen den Grundherren oder den Unterthanen angehören, wenn beide verschiedenen Glaubensbekenntnissen zugethan sind.

Man stritt leidenschaftlich und endlich erfolgte nun im Allgemeinen die Bestätigung der Religionsartikel vom Jahre 1608. Bald hatten von Neuem die Evangelischen zu klagen über gewaltthätige Störungen ihres Cultus, über Beeinträchtigung und mannichfaltige Bedrückungen, welche sich die Grundherren gegen ihre Unterthanen zu Schulden kommen ließen. Man klagte umsonst, keine Abhülfe konnte von dem bigotten Könige erlangt werden. Auf dem Landtage, welchen der fanatische Ferdinand 1629 zu Preßburg abhalten ließ, wurden die bitteren Klagen der Protestanten gegen die Grundherren und Jesuiten wiederholt. Die Letzteren hatten im Lande, und namentlich in Tyrnau, gegen die Evangelischen eine Art spanische Inquisition eingeführt. Stürmisch forderten die evangelischen Stände, daß auf dem gegenwärtigen Landtage ihre Religionsbeschwerden vorgenommen, ihre ungerechten Bedrückungen beseitigt werden mögen. Palatin Forgács verweigerte dieß, und Pázmány und mit ihm und unter seiner Leitung der ganze ungarische Klerus, brachten unverschämter Weise bittere Klagen und Beschwerden gegen die Protestanten vor. Ja, Pázmány erklärte, daß er lieber alle seine Besitzungen von allen Bewohnern verlassen und wüste sehen wolle, als daß er protestantischen Unterthanen Kirchen für ihren Cultus auf seinem Gebiete erlaube. Daraus konnten nun die besorgten Protestanten abmerken, welch' eine Zukunft sie zu gewärtigen hätten, wenn es gelingen sollte, die Böhmen, welche ebenfalls zu dieser Zeit die Bestätigung ihres Majestätsbriefs und ungeschmälerte Religionsfreiheit forderten, bezwungen werden sollten. Unter solchen Umständen zog denn auch der von Allem wohl unterrichtete, reformirte Fürst Siebenbürgens, Gabriel Bethlen, in's Land, und von allen Seiten unterstützt, bemächtigte er sich auch bald des ganzen Königreichs. Bethlen hielt Reichstage zu Preßburg und Neusohl, auf denen vollkommene und gleiche Religionsfreiheit, ohne alle jesui-

tische Verdrehungen, Sekularisirung der geistlichen Güter, Verbannung der Jesuiten und Aufrechthaltung der Constitution beschlossen ward.

Ferdinand war mittlerweile zum deutschen Kaiser gewählt und auch im Kriege gegen die Böhmen vom Glücke begünstigt worden. Seine Feldherren schlugen bei Prag am weißen Berge die Schaaren des leichtsinnigen Friedrich. In Folge dieser glücklichen Ereignisse ließ er die Beschlüsse des Preßburger und Neusohler Reichstags kassiren. Bethlen griff abermals zu den Waffen, doch zu Nikolsburg kam ein Friedensschluß zu Stande, in welchem das Wiener Friedensgesetz feierlich bestätigt wurde, freilich mit dem Vorsatze, es nicht zu halten, und wiederholt mußte noch Bethlen, mit den Waffen in der Hand, kommen und die früheren Friedensschlüsse zur Geltung und Anerkennung bringen.

Unter Ferdinand III. wiederholten sich nur dieselben Scenen, welche unter seinem Vater stattgefunden hatten. Die Protestanten mußten abermals klagen, daß ihnen von den Grundherren die Kirchen, unerachtet aller gegebenen Gesetze, weggenommen, ihre Geistlichen und Schullehrer verjagt, ihre Kirchengüter ihnen gewaltsam entzogen worden. Auf dem Landtage 1637 schloßen sich die Protestanten fester aneinander, und um ihrer Forderung mehr Nachdruck und Erfolg zu geben, reichten sie ihre Beschwerden schriftlich ein unter den Namen der evangelischen Stände (status et ordines evangelici). Sie erreichten indessen doch nur die Bestätigung der früheren Gesetze. Auf diesem Landtage wurde den Jesuiten, die bisher keine liegenden Gründe in Ungarn gehabt hatten, die Thurczer Probstei förmlich als Eigenthum übergeben. Auf diese Weise war der Frieden im Lande nichts weniger als hergestellt, er mußte wieder mit Waffengewalt erzwungen werden. Rákoczy, Fürst von Siebenbürgen, rückte mit 10,000 Mann in's Land, focht mit wechselndem Glücke gegen Ferdinand, und endlich kam der sogenannte Linzer Frieden, 1645, zu Stande, in welchem den Protestanten ihre früheren Rechte, freie Religionsübung, der Gebrauch der Glocken, die Erlaubniß, Thürme zu erbauen und eigene Friedhöfe zu halten, wieder zugesprochen und jede Störung ihrer Freiheiten und Rechte streng verboten wurde. Was der König feierlich beschworen hatte, dagegen protestirte auf einer Synode zu Tyrnau der Primas Lippay und gab dem Klerus die Weisung, die Wiener und Linzer Religionsgesetze nicht zu achten und der Sache der Evangelischen auf jede Weise Abbruch zu thun. Hierzu hatten sie dann auch bald reichliche Gelegenheit, weil mit Leopold I. Ungarns Thron ein König bestieg, der von den Jesuiten mehr zu einem römisch-katholischen Bischof, denn zu einem constitutionellen Regenten erzogen war. Mit seiner Regierung beginnt das goldene Zeitalter der Jesuiten in Ungarn.

Leopold hatte während seiner langen Regierung viele auswärtige und innere Kämpfe zu bestehen. Während dieser Kämpfe hielt er einen der ungünstigsten Landtage, die je gehalten wurden und dessen Folgen durch seine ganze Regierung fühlbar waren. Er selbst, seine Kriegsobersten, die katholischen Magnaten und Bischöfe, hatten sich gegen die evangelischen Ungarn viele und mannichfache Gewaltthätigkeiten erlaubt. Jetzt auf dem Landtage erhoben diese letzteren ihre Klagen. Sie forderten die Kirchen zurück, die ihnen seit Ferdinand III. Tod entrissen worden waren; sie klagten, daß die katholischen Grundherren den nicht-katholischen Unterthanen den Eintritt in ihre Besitzungen verweigern; sie führten Beispiele gewaltthätiger Bekehrungen an; sie jammerten, daß die Evangelischen mit bewaffneter Hand zu den katholischen Andachtsübungen gezwungen werden und forderten vor Allem die Abstellung dieser Eingriffe und die Sicherstellung ihrer Rechte. Auf diese gerechten Klagen erhielten die Protestanten erst nach drei Monaten von König Leopold den Bescheid, sie sollten auf gewöhnlichem Wege ihre Rechte suchen, nicht aber den Landtag mit ihren Klagen belästigen und aufhalten. Neben diesen Klagen der Protestanten herrschte im ganzen Lande eine Unzufriedenheit, ein immer wachsendes Mißvergnügen über den Unfug und die Frechheit der fremden Truppen, und weil sich diese vielfache Bedrückungen rücksichtslos erlaubten, glaubte man allgemein, sie seien da, um

Ungarn zu unterdrücken, und Leopold's Hofleute selbst sprachen offen und mit Hohn, daß die Ungarn unterdrückt werden müssen.

Unter solchen Umständen traten denn auch mehrere ungarische Große zusammen, um über die Mittel zu berathschlagen, wie den kirchlichen und politischen Beschwerden des Landes abzuhelfen sey. Das Haupt dieser Verbündeten war Palatin Veselényi (der jedoch bald starb), an ihn schlossen sich Peter Zrinyi, Ban von Croatien, Graf Nadásdy, judex curiae, und der jüngere Fürst Rákoczy. Die Verschworenen wurden jedoch entdeckt und gefangen genommen, ehe sie ihren Zweck, Ungarn vom österreichischen Hause loszureißen, erreichen konnten. Sie wurden vor ein Gericht gestellt und Alle, trotz der Verwendung des Pabstes selbst, durch ein nach fremden Gesetzen urtheilendes, aus Nichtungarn zusammengesetztes Gericht, zum Tode verurtheilt. Nun hatten die Jesuiten Vorwand, die Evangelischen zu verfolgen. Sogleich ließ der Erzbischof Szelepcsényi zu Preßburg ein Gericht über die evangelischen Prediger halten. Durch ein Kreisschreiben berief er die evangelischen Prediger aus den Bergstätten, um „über ihre Excesse und toll-dreiste Unternehmung" abzuurtheilen. Zweiunddreißig lutherische und ein calvinischer Prediger erschienen. Die Anklageakte wurde ihnen vorgelesen. Sie umfaßte das Einverständniß mit den Türken, aufrührerische Predigten gegen die Deutschen, Einverständniß mit den Rebellen, Mißbrauch der katholischen Hostie, Erbrechung der Kerker, Verkauf katholischer Priester an die Türken. Die Prediger wurden alle zum Tode verurtheilt. Der Kaiser begnadigte sie unter der Bedingung, daß sie ihre bisherigen Titel als Prediger und Pastor ablegen, die Pflichten, die mit einem solchen Titel verbunden sind, nicht vollziehen, keine Schulen halten, weder heimlich noch öffentlich predigen und einen Revers ausstellen sollten, in welchem sie ihre Schuld eingestünden. Wer diesen Revers nicht unterschrieb, mußte binnen 30 Tagen Ungarn verlassen. Das nächste Jahr wurden alle evangelischen Prediger, selbst jene, welche unter türkischer Botmäßigkeit lebten, nach Preßburg citirt. Die unter osmanischer Botmäßigkeit Lebenden erschienen nicht, wohl aber die unter Leopold's Scepter Stehenden; 250 augsburgischer und 57 helvetischer Confession. Ein Hauptanklagepunkt war ein Schreiben, welches zur Zeit der Zrinyi-Rákoczyschen Verschwörung, ein Prediger, Namens Wittnyedy, im Geiste der Verschwörung, erlassen haben soll. Die Meisten stellten einen, oben erwähnten, ähnlichen Revers aus; die sich weigerten, wurden eingekerkert, die „Hartnäckigsten", es waren ihrer 29, auf die Galeeren geschickt. Dieses Urtheil, die harte Behandlung, welche die Unglücklichen bis zur Ruderbank und dort selbst erdulden mußten, verbreitete sich geschrieben und gedruckt durch die Welt. Die schwedische Regierung, die Herzöge von Sachsen, Brandenburg, Lüneburg, verwendeten sich für die Unglücklichen, aber erst nach mehr als einem Jahre erhielten sie die Freiheit wieder.

Die glücklichen und wiederholten Siege über die Osmanen und über die Aufständischen unter Tököli, wie auch die Wiedereinnahme von Ofen, befleckte das Eperjeser Blutgericht. General Caraffa, ein des unbeschränkten Vertrauens des Königs unwürdiger, unmenschlicher Mann, befehligte in Ober-Ungarn, sein Sitz war Eberjes. Plötzlich berichtet nun dieser Unmensch nach Wien, er habe die Spuren einer alten, weitverzweigten Verschwörung aufgefunden; der Zweck der Verschwörung sey, die Ermordung des Kaisers, die Verwüstung aller seiner Länder, die Vertilgung des christlichen Namens. An dem Allem sey die Milde des Kaisers Schuld. Jetzt sey die Gelegenheit da, die Rebellion in Ungarn zu entwurzeln. Sofort nun begann Caraffa in Eperjes Gericht zu halten; er war Kläger und Richter zugleich. Auf dem Marktplatze, wo jetzt eine Marienstatue aufgestellt ist, ließ er eine Bühne errichten, auf welcher die Eingezogenen gemartert und hingerichtet wurden. Er selbst sah mit Wohlgefallen zum Fenster hinaus und weidete sich an dem Quälen. Tortur, Brennen, Köpfen, Viertheilen, war das tägliche Schauspiel, weßwegen man es auch das Bluttheater oder die Fleischbank (laniena Eperieschiensis) nannte. Dreißig grau gekleidete spanische Schergen durchzogen die Straßen der Stadt und schleppten die Verdächtigten zum Blutgericht, und viele der

ausgezeichnetsten, um das Vaterland hochverdienter Männer, mußten hier als unschuldige Opfer eines grausamen Todes sterben. Und der harte Schlag traf besonders die Protestanten, denn sie waren es, die den Verlust ausgezeichneter Männer zu beweinen hatten. Das Blutgericht dauerte mehrere Monate und wurde erst während des Landtages 1657 auf vieles Bitten der Ungarn aufgehoben. Leopold strafte aber den grausamen Caraffa nicht, sondern ernannte ihn zum Feldmarschall und verwendete ihn später in höchst wichtigen Angelegenheiten. Während solche Gräuelthaten an den Protestanten im Lande verübt wurden, schlug Herzog Karl von Lothringen die Türken bei Mohács auf's Haupt und rächte so die Niederlage, welche vor 161 Jahren die Ungarn unter Ludwig auf demselben Felde erlitten hatten. Mit der Macht der Türken war auch die Tököli's gebrochen, allein trotz aller dieser Siege herrschte doch im Lande weit und breit große Unzufriedenheit. An die Spitze der vielen Mißvergnügten stellte sich Franz Rákoczy und erst Joseph I. gelang es, den abermaligen Bürgerkrieg, welcher durch 9 Jahre die üppigen Fluren Ungarns verwüstet hatte, zu Ende zu bringen. Der Szathmárer Friede, 1711, brachte dem Lande die langersehnte Ruhe und den Protestanten ihre rechtliche Stellung wieder. Doch kaum war der Szathmárer Friedensschluß zu Stande gekommen, kaum hatte Karl III. die Regierung übernommen, als man schon wieder anfing, die Protestanten in ihrem öffentlichen Gottesdienst mit bewaffneter Hand zu stören. Die Klagen, welche von erbitterten Protestanten hierüber erhoben wurden, veranlaßten endlich den König, eine königliche Commission zu ernennen, welche über die streitigen Punkte entscheiden sollte. Auf die Berichterstattung dieser Commission erfolgte erst sehr spät nur eine höchst intolerante und ungerechte Inquisition. Es wird in derselben anbefohlen, daß die evangelischen Prediger von katholischen Archidiakonen beaufsichtigt werden, ob sie gehörig taufen, daß die Amtsverrichtungen der Prediger beider Confessionen nur auf die Artikular-Kirchen, so hießen jene Kirchen, in welchen es den Evangelischen nach einem Beschlusse des zu Oedenburg 1681 abgehaltenen Landtags ausdrücklich gestattet war, öffentlichen Gottesdienst zu halten und deren es in jedem Comitate höchstens zwei gab — beschränkt seyn müssen, daß die Protestanten bei der Wahl zu Aemtern oder Advokaten den Dekretaleid bei der heiligen Jungfrau und allen Heiligen schwören, daß auch die Protestanten die Feier- und Festtage der Katholiken mitfeiern und an den öffentlichen Prozessionen Antheil nehmen müssen.

Unter der Regierung Karl III. (VI.) wurde auch die sogenannte königliche ungarische Statthalterei errichtet. Diese Behörde hatte die Reichsgesetze zu vollziehen und dafür zu sorgen, daß des Königs Befehle überall bekannt würden. Justiz- und Kameralsachen ausgenommen, fielen also alle anderen Angelegenheiten des Landes in den Kreis ihrer Wirksamkeit; die Leitung des öffentlichen Unterrichts, die Büchercensur. Da die Räthe — unter Maria Theresia war die Zahl derselben auf 94 angewachsen, sie waren meist aus den Prälaten, Magnaten und aus dem Ritterstande ernannt, — unter dem Vorsitze des Palatin nach Stimmenmehrheit Beschlüsse fassen, so ergab sich bald, daß für die Protestanten von diesem Dicasterium nicht viel Gutes zu erwarten sey. Als in dem darauf folgenden Jahre auf dem Landtage darüber gestritten wurde, ob diese Stelle abzuschaffen sey oder nicht, wurde sie endlich auf die naive Erklärung des Erlauer Bischofs, Grafen Erdödy, daß sie ein Hammer der Ketzer (malleus hereticorum) sey, beibehalten. Bald erfüllten sich auch die Worte des Bischofs, denn, durch die ungerechten, ja unmenschlichen Erlasse derselben, ward in der Folge diese Behörde eine wahre Geißel der Protestanten, eine Werkstätte, aus welcher von den Jesuiten und ihrer Partei die gehässigsten Befehle gegen die Protestanten, und zwar unter dem Deckmantel königlicher Autorität erlassen worden sind. Nach solchen Befehlen wurden denn auch bald den Protestanten ihre Kirchen wieder weggenommen oder geschlossen, den Predigern das Besuchen ihrer Filial-Gemeinden verboten; die Protestanten wurden aus vielen Städten vertrieben oder in die Vorstädte verwiesen; sie wurden von allen Aemtern ausgeschlossen; die Prozessionen der Katholiken mitzumachen, angehalten; der Uebertritt

zur evangelischen Religion ward untersagt; den Katholiken der Besuch protestantischer Schulen verboten; den Protestanten der Besuch ausländischer Bildungsanstalten untersagt; ja, selbst den protestantischen Confessionen wurde der wechselseitige Besuch ihres Gottesdienstes strenge verboten und der unadelige Uebertreter dieses Verbots wurde zu Stockhieben, der adelige zu Geldstrafen, der Prediger zum Kerker verurtheilt; die Bücher der Protestanten wurden katholischen Censoren, ihre Scheidungsprozesse katholischen Richtern überwiesen. Solchen und ähnlichen gesetzwidrigen Befehlen, ungerechten Beeinträchtigungen und widerlichen Neckereien war und ist zum Theil auch noch jetzt der Protestant in Ungarn ausgesetzt. So kam es denn auch, daß bei solchem Verfahren die protestantische Kirche Ungarns in großen Verfall gerathen war; es fehlte wenig, daß sie in Ungarn ebenso wie in Oesterreich, Steiermark und Kärnthen, zu einem völligen Ruin gebracht wurde. Was Intoleranz und Fanatismus unter dem Scheine der Gerechtigkeit Gefahrvolles vorschlagen und in's Leben setzen konnten, war rücksichtslos und systematisch geschehen, es war vollbracht und durchgeführt trotz aller Gesetze und Friedensschlüsse. Aus einer gesetzmäßig bestehenden, gleichberechtigten Kirche, ward sie zu einer bloß geduldeten Sekte hinabgedrückt, die man nicht nur aller bürgerlichen, sondern auch aller menschlichen Rechte beraubt hatte. Dieser klägliche Zustand dauerte fort, auch als Maria Theresia den durch die Ungarn gesicherten und erhaltenen Thron bestieg. Denn, als auch vor ihr, der sonst frommen und menschenfreundlichen Fürstin, die Protestanten um Abhülfe ihrer drückenden Lage flehten, wies sie die Bittenden mit dem Bemerken zurück, daß sie ihre Lage von Herzen bedauere, daß sie gerne helfen möchte, aber nicht dürfe, weil Krönungseid und Landesgesetze sie daran hinderten. Als darauf die Protestanten den Entschluß faßten, die fremden Mächte, welche ihre Religionsfreiheit garantirt hatten, um Fürsprache anzugehen, wurde ihnen dies Unternehmen höchst übel genommen, ohne ihnen irgend eine Erleichterung zu gewähren. Doch endlich zuckte ein Lichtstrahl durch die dunklen Wolken, als Joseph II. die Zügel der Regierung in die Hand nahm und ein schönes Zeugniß wahrer Humanität, hoher Gesinnung und ächter Frömmigkeit an den Tag legte, indem er durch das Toleranz-Edikt vom 29. Okt. 1781 den Protestanten aller seiner Staaten neue Gewissens- und Glaubensfreiheit und freie Religionsübung feierlich zusicherte und ertheilte.

Nun athmeten die Evangelischen wieder frei auf; bald erhoben sich darauf in großer Anzahl neue, gemauerte Kirchen, Pfarreien und Schulen, und Hunderte von Geistlichen wurden berufen, um dem schmachtenden Volke die Lehre Christi lauter und frei zu verkünden, Hunderte von Lehrern der verwahrlosten Jugend vorgesetzt. Evangelische sollten nun zu allen Aemtern Zugang haben, der Dekretaleid für sie ganz aufhören, aller Religions- und Cultuszwang verboten seyn; die erzwungenen Reverse in Rücksicht der Erziehung der Kinder in gemischten Ehen keine Gültigkeit haben; den evangelischen Superintendenten sollte es erlaubt seyn, ihre Kirchen zu visitiren, den Eltern die Schulen für ihre Kinder nach Belieben zu wählen; ein neuer, von den Protestanten entworfener Schulplan, sollte eingeführt werden, die Presse sollte sich frei und ungehindert bewegen können.

Was Joseph durch seinen Gnadenakt gewährte, sollte bald zu einem unumstößlichen Gesetz erhoben werden. Denn sein Nachfolger und Bruder, ein gerechter, weiser Monarch, sah es ein, daß Liebe und Vertrauen der Völker, daß die Würde der Regenten nur dadurch bewährt und erhöht werden, wenn beide Recht und Gerechtigkeit walten lassen. Um das durch die vielen gewaltsamen, politischen Neuerungen Joseph's in Aufregung gebrachte Land zu beruhigen, berief Leopold sogleich beim Antritt seiner Regierung einen Landtag und versprach allen Beschwerden des Landes abzuhelfen. Ihm verdankt das Land viele heilsame Gesetze, ihm gebührt der Ruhm durch den 26. Gesetzesartikel vom Jahre 1791, die evangelische Glaubensfreiheit im Sinne der Wiener und Linzer Friedensschlüsse wiedergegeben zu haben.

Die Evangelischen legten auf diesem Landtage die Bitte ein, daß man ihre Reli-

gionsfreiheit, die sie aus königlicher Gnade zum Theil erhalten hätten, gesetzlich sichern möge. Ein Theil des Klerus protestirte gegen diese Forderung und lange wurde gezankt und gestritten. Endlich kam die königliche Resolution und auf einer zahlreichen, feierlichen Reichsversammlung schlug der Judex curiae, Graf Karl Zichy, die Aufnahme derselben in die Reichsgesetze vor. Viele Reichsdeputirte stimmten ihm bei. Gegen den Vorschlag erklärte sich der Abgeordnete des Sümeger Comitats, Boronkay. Seiner Meinung nach öffne diese Resolution allen Gräueln und Lastern Thor und Thür; die heilige Mutter Gottes werde in's Exilium verwiesen; jeder Katholik sey ein Bräutigam und Sohn zugleich der allein selig machenden Kirche, die das Recht habe, Feuer und Schwert zu gebrauchen. In ähnlichem, fanatischem Sinne sprachen noch mehrere Bischöfe. Da erhob sich der edle Graf Aloisius Batthyányi und hielt eine ewig denkwürdige Rede für die gerechte Sache der Protestanten. Er sagte unter Anderem, daß auch er ein Katholik, und zwar ein ächter, seine Religion lauter und rein liebender Katholik sey; er schäme sich, zu glauben, daß die katholische Religion Gewalt brauchen müsse, um sich zu erhalten und um die Schafe in ihren Stall zu treiben, die bei guten Hirten von selbst hineingingen. Die katholische Religion habe für sich Gründe und Reize genug, um freie Ueberzeugung zu bewirken. Religion und Kirche sey nicht ganz dasselbe; die Religion sey geblieben und die Kirchen hätten sich geschieden, und nach dieser unseligen Kirchentrennung bleibe nur das übrig, in christlicher Freundschaft und Eintracht nebeneinander ein gemeinschaftliches Ziel zu verfolgen. Die Ehre der katholischen Kirche fordere es, keine Gewalt gegen die Evangelischen zu gebrauchen, welche dazu beitragen, die Würde der Katholischen zu erhöhen. Menschenliebe, Billigkeit, Landesgesetze, das Wohl des Vaterlandes sprächen für die Evangelischen; die Klugheit fordere es, sogar dem reichen, übermächtigen Klerus, der einen Staat im Staate bildet, im Gehorsam eines auswärtigen Fürsten steht, ein Gegengewicht in den Evangelischen entgegenzusetzen. — Der Saal wiederhallte von Beifallsrufen, der Sieg war entschieden, die königliche Resolution war Gesetzartikel.

Auf der Grundlage der Wiener und Linzer Friedensschlüsse hat der 26. Religionsartikel vom Jahre 1791 im Wesentlichen folgenden Inhalt: die Protestanten beider Confessionen sollen ungestört freie Religionsübung haben und keinerlei Beeinträchtigung nunmehr ausgesetzt seyn; zu Prozessionen, Messen und anderen Ceremonien dürfen sie unter keinem Vorwande mehr gezwungen werden, sie sollen in kirchlichen Angelegenheiten nur von ihrer kirchlichen Obrigkeit abhängig seyn; sie dürfen Kirchen und Schulen bauen, den Lehrplan nach ihren Grundsätzen bestimmen, die Lehrer und Prediger frei wählen; sie sollen nicht verhalten werden können, bei katholischen Kirchen- und Schulbauten Hülfe zu leisten u. s. w.

Ob nun gleich dieser Gesetzartikel der evangelischen Schwesterkirche geringere Vortheile gewährt, als das Toleranzedikt Joseph's II., so war sie doch groß, die Freude der Evangelischen, als sie ihre Rechte durch ein Landesgesetz gesichert und sich von dem Boden der Gnade auf den des Rechtes gestellt sahen. Sie hofften nun eine weitere, kirchliche Organisation und Entwickelungen, wie sie der Geist des Evangeliums und der des Protestantismus erheischt, vornehmen und bewerkstelligen zu können. Um nun die in dem Gesetzartikel erwähnte, bestimmte Ordnung in der Kirche selbst herzustellen, kam noch im Jahre 1791 eine Synode beider protestantischen Kirchen, in Ofen und Pesth, zu Stande, auf welcher die schon lange vorher stattgefundenen Streitigkeiten zwischen den weltlichen und geistlichen Herren, beigelegt und auch ein General-Consistorium für beide Kirchen beantragt wurde. Die Beschlüsse dieser Synode wurden dem Könige unterbreitet; allein die Protestationen einiger evangelischer Prediger, wie auch die des katholischen Klerus und auch der frühe Tod des Monarchen verhinderten den weisen Regenten, diesen Beschlüssen die Sanktion zu ertheilen.

Sein Sohn und Nachfolger, Franz I., fand sich gleich im Anfange seiner Regierung in die verderblichen französischen Kriege verwickelt und in dieser sturmbewegten Zeit

konnte auch in Ungarn kein Landtag abgehalten werden. Bald erhob sich daher die anti-josephinische Reaktion und durch einzelne Verordnungen, Verdrehungen und Mißdeutungen der für die Protestanten fatalen königlichen Statthalterei, wurde auch das letzte Religionsgesetz fast in allen seinen Theilen verkümmert. Die alten Klagen der Protestanten erhoben sich von Neuem, denn schon im Jahre 1792 wurden ja durch einen Befehl der Statthalterei die Reverse, die Kinder gemischter Ehen in der katholischen Religion erziehen zu lassen, für giltig erklärt; bald wurde auch die Lehrfreiheit der Protestanten vielfach beschränkt, die Confiskation der Bibel anbefohlen, die Kinder aus gemischten Ehen von ihren Eltern getrennt und katholischen Priestern oder Klöstern überliefert. Diese und ähnliche Bedrückungen, ungesetzliche Verfolgungen und kleinliche Neckereien dauerten bis an das Ende der Regierung Franz I. fort und erst auf dem Landtage 1843—1844 wurde durch heilsame Gesetze, in Betreff der gemischten Ehen und des Uebertritts, das Gesetz von 1791 erweitert. Die völlige und vollkommene Gleichstellung und Reciprocität aller bestehenden Religionsparteien ward erst durch das vom König Ferdinand V. sanktionirte Gesetz vom Jahre 1848 gesichert und festgestellt. Allein nach Ablauf der Kämpfe, in welche Ungarn verwickelt wurde, fanden die Gesetze des Jahres 1848 keine Anerkennung und der Befehlshaber der kaiserlichen Armee, Baron Haynau, erließ eine Verordnung, nach welcher die evangelische Kirche in eine Art Belagerungszustand versetzt wurde. Es wurden alle Funktionen des General-Inspektors und der Distriktual-Inspektoren bei den Protestanten, augsburgischen Bekenntnisses und die der Kuratoren des helvetischen Bekenntnisses, für erloschen erklärt. Gleichzeitig wurden alle Superintendenten augsburgischer Confession ihres Amtes entsetzt; die Abhaltung der Convente war verboten und erst später die der Seniorat-Convente im Beiseyn eines königlichen Commissärs gestattet. Erst nach wiederholten Bitten und Vorstellungen ward den 21. August 1856 den Superintendenten von Seite des Ministeriums für Cultus und Unterricht ein „Entwurf" zu einem Gesetze über Vertretung, Verwaltung der Kirchen-Angelegenheiten der Evangelischen vorgelegt. Die Superintendenzen wiesen diesen Entwurf zurück und baten einstimmig um die Einberufung einer Generalsynode. Am 1. September des Jahres 1859 erschien ein kaiserliches Patent, welches auf den Gesetzartikel vom Jahre 1791 sich berufend, der protestantischen Kirche eine Verfassung nicht etwa in Aussicht stellt, sondern faktisch oktroirt. Gegen diese Intention des Patentes erhob sich fast einstimmig die ganze evangelische Kirche, indem sie bereits eine vollständige, geschichtlich entwickelte Verfassung besitzt und die etwaigen Veränderungen an derselben nur autonomisch vorzunehmen, von dem gesetzlichen Boden des Gesetzartikels vom Jahre 1791 aus für gut und heilsam erachtet.

Die Kirchenverfassung der protestantischen Kirche in Ungarn, wie sie sich im Laufe der Zeit an die politische anlehnend und ganz dem protestantischen, constitutionellen Bewußtseyn angemessen, nach dem volksthümlichen Presbyterial-System ausgebildet und geordnet hat, ist im Wesentlichen folgendermaßen beschaffen.

Jede Gemeinde wählt ihren Geistlichen und jeden kirchlichen Gemeindebeamten, als: Inspektor, Curator, Kassier, frei, ohne vorher oder nachträglich eine Einwilligung oder Bestätigung einzuholen. Jedes selbstständige Gemeindemitglied hat Stimmrecht. Jede einzelne Muttergemeinde wählt ein Presbyterium (Ausschuß), welchem der gewählte Lokal-Inspektor (Aufseher oder Curator) sammt dem Prediger vorsteht. Dieses gewählte Presbyterium, bestehend aus den Aeltesten und Würdigsten der Gemeinde, bildet mit allen Gemeindemitgliedern den Gemeindeconvent.

Mehrere Gemeinden, deren Zahl jedoch nicht fest bestimmt ist, bildet ein S e n i o r a t oder einen Traktus, welchem der durch die Bezirksgemeinden gewählte Senior und ein Senioral-Inspektor, bei den Reformirten Untercurator vorsteht. Größere Bezirke haben auch Consenioren. Bei den Reformirten präsidirt der Senior (ein Geistlicher), bei den Evangelischen Augsburger Confession der Inspektor in den Senioralconventen. Alle Pfarrer des Seniorats und alle Weltlichen, die kommen, haben bei den Evangeli-

schen Augsburger Confession Sitz und Stimme, bei den Reformirten werden Traktual-Assessoren bestellt. Die Seniorate haben keine ständige Rechtsbehörden, sondern für jeden besondern Fall wird ein sogen. Consistorium gewählt. Die Senioralconvente haben das Recht, für sich besondere, den allgemeinen Gesetzen nicht zuwiderlaufende Statuten festzusetzen.

Mehrere Seniorate bilden eine Superintendenz. Jede der beiden Schwesterkirchen hat deren vier. Die Superintendenten und Superintendential-Inspektoren — bei den Reformirten Obercuratoren — werden von allen Gemeinden auf Lebenszeit erwählt. Das Präsidium in den Superintendential-Conventen, welche jährlich abgehalten werden, theilt der Inspektor oder Obercurator mit den Superintendenten. Es erscheinen dazu die Senioren und aus jedem Seniorat ein geistlicher und weltlicher Deputirter. Bei den Evangelischen Augsburgischer Confession werden für jeden besonderen Fall Consistorien erwählt, bei den Reformirten bilden die Superintendential-Assessoren zugleich die Superintendential-Gerichte. Die Protokolle der Convente werden der königlichen Statthalterei mitgetheilt und dann von den Superintendenten den Senioren und durch diese den Pfarrern zugeschickt.

Das Seniorat ist das erste, der Distriktoralconvent das zweite Gericht, an welches von der Senioralversammlung appellirt wird. Der Generalconvent bildet bei den Evangelischen Augsburgischer Confession das höchste Gericht in Rechtsstreitsachen und hat die oberste Leitung der kirchlichen Angelegenheiten.

Unter dieser volksthümlichen Kirchenverfassung leben gegenwärtig in Ungarn 2,331,736 Protestanten, und zwar:

					Senioraten	Gemeinden	Seelen
Augsb. Conf.	1	Superintendenz	diesseits der Donau	mit	8	88	171,486
"	1	"	jenseits "		12	149	188,584
"	1	"	des Montandistrikts	mit	9	188	311,575
"	1	"	des Theißdistrikts	"	8	127	148,249
Im Ganzen	4	Superintendenzen		mit	37	552	819,894
					Senioraten	Gemeinden	Seelen
Helvet. Conf.	1	Superintendenz	diesseits der Donau	mit	8	242	307,770
"	1	"	jenseits "		9	279	211,578
"	1	"	diesseits der Theiß	mit	8	355	241,182
"	1	"	jenseits "		13	551	751,312
Im Ganzen	4	Superintendenzen		mit	38	1,427	1,511,842

Die Protestanten haben also in Ungarn: 8 Superintendenzen, 75 Seniorate, 1,979 Muttergemeinden mit 2,331,736 Seelen.

Die Evangelischen helvetischer Confession gehören — acht deutsche Gemeinden ausgenommen — sämmtlich der magyarischen Nationalität an; von den Evangelischen Augsburger Confession sind ungefähr 200,000 Deutsche, beiläufig ebenso viele Magyaren und über 400,000 Slaven. Dr. Johann Burgovszky.

Uniformitätsacte, s. England, Reformation.

Unigenitus, Bulle oder Constitution. Die Veranlassung zur Aufstellung dieser berüchtigten Bulle, der Hauptinhalt und die Tendenz derselben, die Schwierigkeiten, welche der französische Klerus dagegen erhob, die Verhandlungen darüber, die Unruhen und Verwickelungen, die auf deren Annahme folgten, Alles dieses ist besprochen worden in den Artikeln „Bibellesen" u. s. w. (Bd. II. S. 105), „Jansenismus" (Bd. VI. S. 430 ff.), „Noailles" (Bd. X. S. 402), „Quesnel" (Bd. XII. S. 422). Hier wollen wir noch dieses anführen, daß der französische Klerus wohl einsah, wie sehr die Bulle geeignet sey, die Neubekehrten abzustoßen und ihnen zu beweisen, daß man sie belogen habe, indem man ihnen bei ihrem Uebertritte zur katholischen Kirche das Versprechen des freien Gebrauches und Lesens des göttlichen Wortes gegeben, welches durch die Bulle ihnen entzogen worden. Die weitläufige Litteratur über die Bulle findet man angegeben in J. G. Walch's bibliotheca theologica selecta. Tom. II. p. 962 sq.

Daraus heben wir hervor Chr. Pfaff's, des Tübing. Kanzlers (s. d. Art.), nova editio actorum publicorum Constitutionis Unigenitus a Clemente XI. contra Paschasium Quesnellum conditae etc. Tübingen bei G. Cotta. 1723, worin alle wesentlichen Dokumente aufgenommen sind. Der Text der Bulle findet sich in verschiedenen Sammlungen, wobei ich besonders auf das Bullarium magnum, Tom. VIII. Fol. 118 verweise. Pfaff hat a. a. O. S. 23 den entsprechenden französischen Text der anathematischen Sätze Quesnel's aus dessen Werk zusammengestellt und angemerkt, worin dieser Text abweicht von den Propositionen, so wie sie in der Bulle selbst lateinisch in intenso angeführt sind. Diese Abweichungen betreffen Nebendinge; in der Bulle sind an einigen Stellen die Worte des Quesnel nicht vollständig gegeben, doch ohne daß dadurch der Sinn entstellt wird, oder der aus dem Zusammenhang gerissene Satz ist durch ein Substantiv ergänzt, damit man wisse, wovon die Rede ist.

Da diese Bulle oft angeführt wird und vielen Lesern dieser Encyklopädie die größeren Werke, worin sie in extenso niedergelegt ist, nicht leicht zugänglich sind, so halten wir es für zweckdienlich, die durch sie verurtheilten Sätze wörtlich mitzutheilen, mit Angabe der Bibelstellen, unter welchen sie aus dem Werke des Quesnel entnommen sind. Zuerst aber noch Einiges vom übrigen Inhalt der Bulle.

Was vor Allem auffällt, ist der äußerst bittere Ton, in dem die Bulle abgefaßt ist. Der Pabst geht gleich von vorne herein davon aus, daß es falsche Propheten gebe, die gleich seyen den Wölfen in Schafpelzen, die unter dem Trugbilde der Heiligkeit verderbliche Sekten (sectas perditionis) einführen, den Sinn der heil. Schrift zu ihrem und zu Anderer Verderben verdrehen, darin folgend dem Beispiele des Vaters der Lüge. — Ist es denn eine Art, so von einem Buche zu reden, welches die Billigung eines Bossuet erhalten hatte? — Die Bulle geht nach jenen Tiraden namentlich zu dem Buche über, beklagt sich über dessen weite Verbreitung, wodurch die uns anvertraute Heerde auf den Weg des Verderbens geführt werde, und findet das Schädliche des Buches darin, daß das Böse und Verderbliche darin versteckt sey, daß es auf den ersten Blick die Leser durch einen gewissen Schein der Frömmigkeit anlocke u. s. w.

Es folgen nun die 101 propositiones, welche der Pabst für falsas, captiosas, male sonantes, piarum aurium offensivas, scandalosas, perniciosas, temerarias, ecclesiae et ejus praxi injuriosas, neque in ecclesiam solum sed etiam in potestates seculi contumeliosas, seditiosas, impias, blasphemas, suspectas de haeresi ac haeresim ipsam sapientes, nec non haereticis et haeresibus ac etiam schismati faventes, erroneas, haeresi proximas, plures damnatas ac demum etiam haereticas, variasque haereses et potissimum illas, quae in famosis Jansenii propositionibus et quidem in eo sensu in quo damnatae fuerunt, acceptis continentur, manifesto innovantes. — Ist es doch wirklich, als wären die propositiones der Ausbund alles Schlechten, und geschickterweise werden sie hingestellt als die Ruhe des Staates gefährdend — propositiones, wovon mehrere wörtlich sich in den Schriften Augustin's und anderer Väter finden.

1. Quid aliud remanet animae, quae Deum atque ipsius gratiam amisit, nisi peccatum et peccati consecutiones, superba paupertas, et segnis indigentia, hoc est generalis impotentia ad laborem, ad orationem et ad omne opus bonum? Luk. 16, 3.

2. Jesu Christi gratia, principium efficax boni cujuscunque generis necessaria est ad omne opus bonum, absque illa non solum nihil fit, sed nec fieri potest. Joh. 15, 5.

3. In vanum, Domine, praecipis, si tu ipse non das, quod praecipis. Apost.-Gesch. 16, 10.

4. Ita, Domine; omnia possibilia sunt ei, cui omnia possibilia facis, eadem operando in illo. Mark. 9, 22.

5. Quando Deus non emollit cor per interiorem unctionem gratiae suae, ex-

hortationes et gratiae exteriores non inserviunt, nisi ad illud magis obdurandum. Röm. 9, 18.

6. Discrimen inter foedus Judaicum et christianum est, quod in illo Deus exigit fugam peccati et implementum legis a peccatore, relinquendo, illum in sua impotentia: in isto vero Deus peccatori dat, quod jubet, illum sua gratia purificando. Röm. 11, 27.

7. Quae utilitas pro homine in veteri foedere, in quo Deus illum reliquit ejus propriae infirmitati, imponendo ipsi suam legem? Quae vero felicitas non est, admitti ad foedus, in quo Deus nobis donet, quod petit a nobis? Hebr. 8, 7.

8. Nos non pertinemus ad novum foedus nisi in quantum participes sumus ipsius novae gratiae, quae operatur in nobis id, quod Deus nobis praecipit. Hebr. 8, 10.

9. Gratia Christi est gratia suprema, sine qua Christum confiteri nunquam possumus, et cum qua nunquam illum abnegamus. 1 Kor. 12, 3.

10. Gratia est manus omnipotentis Dei, quam nihil impedire potest nec retardare. Matth. 20, 34.

11. Gratia non est aliud quam voluntas omnipotentis Dei, jubentis et facientis quod jubet. Mark. 2, 11.

12. Quando Deus vult salvare animam, quocunque tempore, quocunque loco effectus indubitabilis sequitur voluntatem Dei. Mark. 2, 12.

13. Quando Deus vult animam salvam facere et eam tangit interiori gratiae suae manu, nulla voluntas humana ei resistit. Luk. 5, 13.

14. Quantumcunque remotus a salute sit peccator obstinatus, quando Jesus se ei videndum exhibet lumine salutari suae gratiae, oportet, ut se dedat, accurrat, sese humiliet et adoret salvatorem suum. Mark. 5, 6. 7.

15. Quando Deus mandatum suum et suam externam locutionem comitatur unctione sui spiritus et interiori vi gratiae suae, operatur illa in corde obedientiam, quam petit. Luk. 9, 60.

16. Nullae sunt illecebrae, quae non cedant illecebris gratiae, quia nihil resistit omnipotenti. Ap.-Gesch. 8, 12.

17. Gratia est vox illa patris, quae homines interius docet ac eos venire facit ad Jesum Christum; quicunque ad eum non venit, postquam audivit vocem exteriorem filii, nullatenus est doctus a patre. Joh. 6, 45.

18. Semen verbi, quod manus Dei irrigat, semper affert fructum suum. Ap.-Gesch. 11, 21.

19. Dei gratia nihil aliud est quam ejus omnipotens voluntas: haec est idea, quam Deus ipse nobis tradit in omnibus suis scripturis. Röm. 14, 4.

20. Vera gratiae idea est, qnod Deus vult sibi a nobis obediri et obeditur, imperat et omnia fiunt, loquitur tanquam Dominus et omnia sibi submissa sunt. Mark. 4, 39.

21. Gratia Jesu Christi est gratia fortis, potens, suprema, invincibilis, utpote quae est operatio voluntatis omnipotentis, sequela et imitatio operationis Dei incarnantis et resuscitantis filium suum. 2 Kor. 5, 21.

22. Concordia omnipotens operationis Dei in corde hominis cum libero ipsius voluntatis consensu demonstratur illico nobis in incarnatione veluti fonte atque archetypo omnium aliarum operationum misericordiae et gratiae, quae omnes ita gratuitae atque ita dependentes a Deo sunt, sicut ipsa originalis operatio. Luk. 1, 48.

23. Deos ipse nobis ideam traddidit omnipotentis operationis suae gratiae, eam significans per illam, qua creaturas e nihilo producit et mortuis reddit vitam. Röm. 4, 17.

24. Justa idea, quam centurio habet de omnipotentia Dei et Jesu Christi in

sanandis corporibus solo motu suae voluntatis, est imago ideae, quae haberi debet de omnipotentia suae gratiae in sanandis animabus a cupiditate. Luk. 7, 7.

25. Deus illuminat animam et eam sanat aeque ac corpus sola sua voluntate; jubet et ipsi obtemperatur. Luk. 18, 42.

26. Nullae dantur gratiae nisi per fidem. Luk. 8, 48.

27. Fides est prima gratia et fons omnium aliarum. 2 Petr. 1, 3.

28. Prima gratia, quam Deus concedit peccatori, est peccatorum remissio. Mark. 11, 25.

29. Extra ecclesiam nulla conceditur gratia. Luk. 10, 35. 36.

30. Omnes, quos Deus vult salvare per Christum, salvantur infallibiliter. Joh. 6, 40.

31. Desideria Christi semper habent suum effectum. Pacem intimo cordium infert, quando eis illam optat. Joh. 20, 19.

32. Jesus Christus se morti tradidit ad liberandum pro semper suo sanguine primogenitos, i. e. electos de manu angeli exterminatoris. Gal. 4, 4—7.

33. Proh! quantum oportet bonis terrenis et sibimet ipsi renunciasse ad hoc, ut quis fiduciam habeat sibi, ut ita dicam, appropriandi Christum Jesum, ejus amorem, mortem et mysteria, ut facit sanctus Paulus dicens: qui dilexit me et tradidit semetipsum pro me. Gal. 2, 20.

34. Gratia Adami non producebat nisi merita humana. 2 Kor. 5, 21.

35. Gratia Adami est sequela creationis et erat debita naturae sanae et integrae. Joh. 1, 16.

36. Differentia essentialis inter gratiam Adami et statum innocentiae ac gratiam christianam est, quod primam unusquisque in propria persona recepisset; ista vero non recipitur nisi in persona Jesu Christi resuscitati, cui nos uniti sumus. 2 Kor. 5, 21.

37. Gratia Adami, sanctificando illum in semetipso, erat illi proportionata. Gratia Christiana, nos sanctificando in Jesu Christo, est omnipotens et digna filio Dei. Eph. 1, 16.

38. Peccator non est liber nisi ad malum, sine gratia liberatoris. Luk. 8, 29.

39. Voluntas, quam gratia non praevenit, nihil habet luminis, nisi ad aberrandum; ardoris, nisi ad se praecipitandum; virium, nisi ad se vulnerandum; est capax omnis mali et incapax ad omne bonum. Matth. 20, 3. 4.

40. Sine gratia nihil amare possumus nisi ad nostram condemnationem. 2 Thess. 3, 18.

41. Omnis cognitio Dei, etiam naturalis, etiam in philosophis ethnicis, non potest venire nisi a Deo, et sine gratia non producit nisi praesumptionem, vanitatem, oppositionem ad ipsum Deum, loco affectuum adorationis, gratitudinis et amoris. Röm. 1, 19.

42. Sola gratia Christi reddit hominem aptum ad sacrificium fidei; sine hoc nihil nisi impuritas, nihil nisi indignitas. Ap.-Gesch. 11, 9.

43. Primus effectus gratiae baptismatis est facere, ut moriamur peccato, adeo ut spiritus, cor, sensus non habeant plus vitae pro peccato quam homo mortuus habeat pro rebus mundi. Röm. 6, 2.

44. Non sunt nisi duo amores, unde volitiones et actiones omnes nostrae nascuntur; amor Dei, qui omnia agit propter Deum, quemque Deus remuneratur; et amor, quo nos ipsos ac mundum diligimus, qui quod ad Deum transferendum est, non refert, et propter hoc ipsum fit malus. Joh. 5, 29.

45. Amore Dei in corde peccatorum non amplius regnante, necesse est, ut in eo carnalis regnet cupiditas omnesque actiones ejus corrumpat. Luk. 15, 13.

46. Cupiditas aut charitas usum sensuum bonum vel malum faciunt. Matth. 5, 28.

47. Obedientia legis debet profluere ex fonte, et hic fons est charitas. Quando

Dei amor est illius principium interius et Dei gloria ejus finis, tunc purum est, quod apparet exterius; alioqui non est nisi hypocrisis et falsa justitia. Matth. 25, 26.

48. Quid aliud esse possumus nisi tenebrae, nisi aberratio et nisi peccatum sine fidei lumine, sine Christo et sine charitate? Ephes. 5, 8.

49. Ut nullum peccatum est sine amore nostri, ita est nullum opus bonum sine amore Dei. Mark. 7, 22. 23.

50. Frustra clamamus ad Deum, Pater mi, si spiritus charitatis non est ille, qui clamat. Röm. 8, 15.

51. Fides justificat, quando operatur, sed ipsa non operatur nisi per charitatem. Ap.-Gesch. 13, 39.

52. Omnia alia salutis media continentur in fide tanquam in suo germine et semine, sed haec fides non est absque amore et fiducia. Ap.-Gesch. 10, 43.

53. Sola charitas christiano modo facit (actiones christianas) per relationem ad Deum et ad Jesum Christum. Kol. 3, 14.

54. Sola charitas est, quae Deo loquitur, eam solam Deus audit. 1 Kor. 13, 1.

55. Deus non coronat nisi charitatem, qui currit ex alio impulsu et in alio motivo, in vanum currit. 1 Kor. 9, 24.

56. Deus non remunerat nisi charitatem, quoniam charitas sola Deum honorat. Matth. 25, 36.

57. Totum deest peccatori, quando ei deest spes, et non est spes in Deo, ubi non est amor Dei. Matth. 27, 5.

58. Nec Deus est nec religio, ubi non est charitas. 1 Joh. 4, 8.

59. Oratio impiorum est novum peccatum, et quod Deus illis concedit, est novum in eos judicium. Joh. 10, 25.

60. Si solus supplicii timor animat poenitentiam, quo haec est magis violenta, eo magis ducit ad desperationem. Matth. 27, 5.

61. Timor non nisi manum cohibet, cor autem tamdiu peccato addicitur, quamdiu ab amore justitae non ducitur. Luk. 20, 19.

62. Qui a malo non abstinet, nisi timore poenae, illud committit in corde suo et jam est reus coram Deo. Matth. 21, 46.

63. Baptizatus adhuc est sub lege sicut Judaeus, si legem non adimpleat aut adimpleat ex solo timore. Röm. 6, 14.

64. Sub maledicto legis nunquam fit bonum, quia peccatur hoc faciendo malum sive illud non nisi ob timorem vitando. Gal. 5, 18.

65. Moyses, Prophetae, sacerdotes et doctores legis mortui sunt absque eo quod ullum Deo dederint filium, cum non effecerint nisi mancipia per timorem. Mark. 12, 19.

66. Qui vult Deo appropinquare, nec debet ad ipsum venire cum brutalibus passionibus, neque adduci per instinctum naturalem, aut per timorem sicuti bestiae sed per fidem et amorem sicut filii. Hebr. 12, 26.

67. Timor servilis non sibi repraesentat Deum nisi ut dominum durum, imperiosum, injustum, intractabilem. Luk. 19, 21.

68. Dei bonitas abbreviavit viam salutis claudendo totum in fide et precibus. Ap.-Gesch. 2, 21.

69. Fides, usus, augmentum et praemium fidei totum est donum purae liberalitatis Dei. Mark. 9, 22.

70. Nunquam Deus affligit innocentes, et afflictiones semper serviunt vel ad puniendum peccatum vel ad purificandum peccatorem. Joh. 9, 3.

71. Homo ob sui conservationem potest sese dispensare ab ea lege, quam Deus condidit propter ejus utilitatem. Mark. 2, 28.

72. Nota ecclesiae christianae est, quod sit catholica, comprehendens et omnes angelos et omnes electos et justos terrae et omnium seculorum. Hebr. 12, 22.

73. Quid est ecclesia nisi coetus filiorum Dei, manentium in ejus sinu, subsistentium in ejus persona, redemptorum ejus sanguine, viventium ejus spiritu, agentium per ejus gratiam et exspectantium gloriam futuri seculi? 2 Theſſ. 1, 1. 2.

74. Ecclesia sive integer Christus incarnatum verbum habet ut caput, omnes vero sanctos ut membra. 1 Tim. 3, 16.

75. Ecclesia est unus solus homo compositus ex pluribus membris, quorum Christus est caput, vita, subsistentia et persona, unus solus Christus compositus ex pluribus sanctis, quorum est sanctificator. Eph. 2, 14—16.

76. Nihil spatiosius ecclesia Dei, quia omnes electi et justi omnium seculorum illam componunt. Eph. 2, 22.

77. Qui non ducit vitam dignam filio Dei et membro Christi cessat interius habere Deum pro patre et Christum pro capite. 1 Joh. 2, 22.

78. Separatur quis a populo electo, cujus figura fuit populus judaicus, et caput est Jesus Christus, tam non vivendo secundum Evangelium quam non credendo Evangelio. Ap.-Geſch. 3, 23.

79. Utile et necessarium est omni tempore, omni loco et omni personarum generi studere et cognoscere spiritum, pietatem et mysteria sacrae scripturae. 1 Kor. 14, 5.

80. Lectio sacrae scripturae est pro omnibus. Ap.-Geſch. 8, 28.

81. Obscuritas sancti verbi Dei non est laicis ratio dispensandi se ipsos ab ejus lectione. Ap.-Geſch. 8, 31.

82. Dies dominicus a christianis debet sanctificari lectionibus pietatis et super omnia sacrarum scriptuarum. Damnosum est velle Christianum ab hac lectione retrahere. Ap.Geſch. 15, 21.

83. Est illusio sibi persuadere, quod notitia mysteriorum religionis non debeat communicari foeminis lectione sacrorum librorum. Non ex foeminarum simplicitate sed ex superbia virorum scientia ortus est scripturarum abusus et natae sunt haereses. Joh. 4, 26.

84. Abripere e christianorum manibus novum Testamentum seu eis illud clausum tenere, auferendo eis modum illud intelligendi, est illis Christi os obturare. Matth. 5, 2.

85. Interdicere christianis lectionem sacrae scripturae, praesertim Evangelii, est interdicere usum lucis filiis lucis et facere, ut patiantur speciem quandam excommunicationis. Luk. 11, 33.

86. Eripere simplici populo hoc solatium jungendi vocem suam voci totius ecclesiae est usus contrarius praxi apostolicae et intentioni Dei. 1 Kor. 14, 16.

87. Modus plenus sapientia, lumine et charitate est dare animabus tempus portandi cum humilitate et sentiendi statum peccati, petendi spiritum poenitentiae et contritionis, et incipiendi ad minus satisfacere justitiae Dei, antequam reconcilientur. Ap.-Geſch. 9, 9.

88. Ignoramus, quid sit peccatum et vera poenitentia, quando volumus statim restitui possessioni bonorum illorum, quibus nos peccatum spoliavit et detrectamus separationis istius ferre confusionem. Luk. 17, 11. 12.

89. Quartus decimus gradus conversionis peccatoris est, quod, cum jam sit reconciliatus, habet jus assistendi sacrificio ecclesiae. Luk. 15, 23.

90. Ecclesia authoritatem excommunicandi habet, ut eam exerceat per primos pastores de consensu saltem praesumpto totius corporis. Matth. 18, 17.

91. Excommunicationis injustae metus nunquam debet nos impedire ab implendo debito nostro: nunquam eximus ex ecclesia, etiam quando hominum nequitia videmur ab ea expulsi, quando Deo, Jesu Christo atque ipsi Ecclesiae per charitatem affixi sumus. Joh. 9, 22.

92. Pati potius in pace excommunicationem et anathema injustum quam

prodere veritatem, est imitari sanctum Paulum: tantum abest, ut sit erigere se contra authoritatem aut scindere unitatem. Röm. 9, 3.

93. Jesus quandoque sanat vulnera, quae praeceps pastorum festinatio infligit sine ipsius mandato. Jesus restituit, quod ipsi inconsiderato zelo rescindunt. Joh. 18, 11.

94. Nihil pejorem de Ecclesia opinionem ingerit ejus inimicis quam videre illic dominatum exerceri supra fidem fidelium et foveri divisiones propter res, quae nec fidem laedunt nec mores. Röm. 14, 16.

95. Veritates eo devenerunt, ut sint lingua quasi peregrina plerisque Christianis et modus eas praedicandi est veluti idioma incognitum: adeo remotus est a simplicitate apostolorum et supra communem captum fidelium; neque satis advertitur, quod hic defectus sit unum ex signis maxime sensibilibus senectutis Ecclesiae et irae Dei in filios suos. 1 Kor. 14, 21.

96. Deus permittit, ut omnes potestates sint contrariae praedicatoribus veritatis, ut ejus victoria attribui non possit nisi divinae gratiae. Ap.-Gesch. 17, 8.

97. Nimis saepe contingit, membra illa, quae magis sancte ac magis stricte unita Ecclesia sunt; respici atque tractari tanquam indigna, ut sint in Ecclesia vel tanquam ab ea separata; sed justus vivit ex fide et non ex opinione hominum. Ap.-Gesch. 4, 11.

98. Status persecutionis et poenarum, quas quis tolerat tanquam haereticus, flagitiosus et impius, ultima utique probatio est et maxime meritoria, utpote quae facit hominem magis conformem Jesu Christo. Luk. 22, 37.

99. Pervicacia, praeventio, obstinatio in nolendo aut aliquid examinare aut agnoscere se esse deceptum, mutant quotidie quoad multos in odorem mortis id, quod Deus in sua Ecclesia posuit, ut in ea esset odor vitae, v. g. bonos libros, instructiones, sancta exempla etc. 2 Kor. 2, 16.

100. Tempus deplorabile, quo creditur honorari Deus persequendo veritatem ejusque discipulos. Tempus hoc advenit . . . . haberi et tractari a religionis ministris tanquam impium et indignum omni commercio cum Deo, tanquam membrum putridum, capax corrumpendi omnia in societate sanctorum, est hominibus piis morte corporis mors terribilior. Frustra quis sibi blanditur de suarum intentionum puritate et zelo quodam religionis, persequendo ferro flammaque viros probos, si propria passione est excaecatus aut abreptus aliena, propterea quod nihil vult examinare. Frequenter credimus sacrificare Deo impium et sacrificamus Diabolo Dei servum. Joh. 16, 2.

101. Nihil spiritui Dei et doctrinae Jesu Christi magis opponitur quam communia facere juramenta in Ecclesia, quia hoc est multiplicare occasiones pejerandi, laqueos tendere infirmis et idiotis et efficere, ut nomen et veritas Dei aliquando deserviant consilio impiorum. Matth. 5, 37.

Union. Der deutsche Sprachgebrauch beschränkt diesen Ausdruck auf die Bedeutung einer kirchlichen Vereinigung getrennter kirchlicher Genossenschaften, ist also enger als der des lateinischen Wortes unio, sey es in der Terminologie der Dogmatik (wie wenn man von der unio sacramentalis spricht) oder in ethischer Anwendung (z. B. auf die unio coniugalis). Eine kirchliche Union setzt das Vorhandenseyn kirchlicher Gegensätze voraus, und zwar solcher, die sich zu besonderer kirchlicher Genossenschaft gestaltet haben; Verhandlungen, wie die auf dem Reichstage zu Augsburg im J. 1530, obwohl nach dem kaiserlichen Ausschreiben bestimmt, „die zwiespaltigen Gutbedünken zu einer einigen christlichen Wahrheit zu vergleichen, damit wir Alle in Einer Gemeinschaft, Kirchen und Einigkeit leben", waren doch keine Unionsverhandlungen im strengen Sinne. Eine Union hebt aber auch das Fortbestehen gesonderter kirchlicher Genossenschaften nicht auf. Die Vereinigung der westgothischen Arianer mit der katholischen Kirche auf dem Concil zu Toledo im Jahre 589 war nicht sowohl eine Union (obwohl man für solche

Vereinigungen bisweilen die Bezeichnung einer unio absorptiva im Gegensatz einer unio conservativa in Anwendung gebracht hat) als ein Uebergang der bisher der arianischen Genossenschaft angehörigen Christen zur katholischen Kirche, mit welchem Uebergange die bisherige westgothisch-arianische Kirchengemeinschaft erlosch. Dagegen entspricht dem Begriffe der Union die auf dem Concil zu Florenz im Jahre 1439 abgeschlossene, obwohl nur von einem geringen Theile der griechischen Kirche angenommene Vereinigung mit der römischen, indem die unirten Griechen doch immer noch eine durch Cultus, Verfassung und andere Eigenthümlichkeiten von der übrigen römischen Kirche unterschiedene Genossenschaft bilden. Und zwar handelt es sich hiebei von einer kirchlichen Vereinigung, nicht einer bloßen Vereinbarung zu irgend welchen äußeren Zwecken, z. B. gemeinsamer Vertheidigung gegen Angriffe, oder Bekämpfung gemeinsamer Feinde, wie bei der Conföderation von Gliedern der evangelischen und der griechischen Kirche in Polen und Litthauen im Jahre 1599 (Regenvolscii systema ecclesiar. Slavonicar Lib. IV. c. III.), oder einer gegenseitigen Erklärung christlicher Sympathie und Uebereinstimmung trotz confessioneller Differenzen, wie bei der evangelischen Alliance. Doch sind alle solche Vereinigungsbestrebungen mit den eigentlichen Unionsversuchen verwandt, bereiten dieselben vor, gehen in dieselben über oder sind auch das Ziel, was man dabei vor Augen hat.

Das Daseyn kirchlicher Gegensätze, die zu Unionsversuchen auffordern, dürfen wir als eine Thatsache betrachten, welche historisch zu erklären oder aus den Gesetzen geistiger und christlicher Entwickelung als nothwendig nachzuweisen nicht dieses Ortes ist. Ob aber und unter welchen Bedingungen an eine Union derselben in dem angegebenen Sinne zu denken sey, hängt zunächst von allgemeinen Bestimmungen über das Verhältniß kirchlicher Einheit und Mannichfaltigkeit ab, worüber keinesweges alle einverstanden sind.

Zu den wesentlichen Eigenschaften (Affektionen) der Kirche gehört allgemein zugestandenermaßen die Einheit, welche, gegründet in der Einheit des Geistes, des Glaubens und der Liebe (Eph. 4, 2—6.) sich auch wird darstellen müssen sowohl in der Verbindung als in der dieselbe bedingenden Uebereinstimmung ihrer Glieder in allen Funktionen des kirchlichen Lebens, in Lehre, Cultus und Verfassung, und zwar theils in den einzelnen Gemeinden, deren jede die Idee der Kirche in sich zu verwirklichen berufen ist, theils in der Verbindung derselben in größeren und größeren Kreisen, bis zur Gesammtheit aller Gläubigen. In der Apostelzeit war es vorzugsweise die Gemeinde, in deren Ordnung und Einrichtungen die Idee der Kirche und der kirchlichen Einheit zur Erscheinung kam; was aber die Verbindung der Gemeinden zur Gesammtheit betrifft, finden wir zwar die objektive und subjektive Begründung derselben, den Begriff des Einen Leibes Christi und das Bewußtseyn der Zusammengehörigkeit nebst der allseitigen Liebe und Theilnahme, lebendig und wirksam, aber bestimmte und feste Formen haben sich für dieselben noch nicht ausgebildet (s. d. Art. „Kirche" Bd. VII. S. 561 f.). Aehnlich verhielt es sich zur Zeit der Reformation mit den Anfängen der evangelischen Kirche. Man kann selbst behaupten, daß dieß in ihr die vorherrschende Richtung geblieben ist (s. Suckow, A-B-C. der evangel. Kirchenverfassung, s. v. Gemeinde, S. 118). Bis zum Extreme hat sich dieselbe in den Grundsätzen der Independenten oder Congregationalisten entwickelt (s. diesen Artikel Bd. VI. S. 653 und Brownisten Bd. II, 386). Das entgegengesetzte Extrem ist in der römisch-katholischen Kirche durchgeführt. Die aus der Einheit abgeleitete Forderung der Katholicität, Apostolicität und Perpetuität (der Einheit in der räumlichen und zeitlichen Geschiedenheit) wird bis dahin gesteigert, daß, wenn es möglich wäre, in Lehre, Cultus und Verfassung keine Einschränkung der Einheit zugegeben werden würde, als die bloß äußere durch Zeit und Raum; eine für irgend erheblich erachtete Abweichung in der Lehre wird als Häresis, die Behauptung kirchlicher Selbstständigkeit gegenüber der hierarchisch und monarchisch gegliederten Verfassung als Schisma verworfen, und mit dem Verluste der nur durch und in der katholischen Kirche zu erlangenden Heilsgüter bedroht. Denn was jenen formalen Affektionen,

— der Einheit, Katholicität, Perpetuität — ihre große Bedeutsamkeit gibt, ist ihre Verknüpfung mit den materialen Affektionen, — der ausschließlichen Heiligkeit, Wahrheit oder Untrüglichkeit, Seligkeit. Vornehmlich ist es der bekannte Grundsatz, daß extra ecclesiam nulla salus, der in seiner mißbräuchlichen Anwendung unermeßliches Unheil angerichtet hat.

Diesen Grundsatz verwirft allerdings auch die evangelische Lehre nicht; sie beugt aber dem Mißbrauch durch die ihren Principien entsprechende Bestimmung der Einheit vor. „Es ist genug zur wahren Einigkeit der christlichen Kirche", erklärt die Augsburgische Confession Art. VII., „daß da einträchtiglich nach reinem Verstand das Evangelium gepredigt, und die Sakramente dem göttlichen Worte gemäß gereicht werden." Da nämlich die Seligkeit auf dem Glauben an Christus und sein Verdienst beruht, die Entstehung des Glaubens aber durch den Gebrauch der christlichen Gnadenmittel bedingt wird, so ist klar, daß in der Gemeinschaft der Gläubigen, in welcher das Wort Gottes rein verkündigt und die Sakramente nach ihrer Einsetzung verwaltet werden, aber auch nur in ihr Heil und Seligkeit seyn muß. Dagegen verwirft die Augsburgische Confession ausdrücklich die Nothwendigkeit, daß allenthalben „gleichförmige Ceremonien, von Menschen eingesetzt", gehalten werden. Nicht als wenn die evangelische Kirche principiell gegen menschliche Einrichtungen und Anordnungen wäre, die sich vielleicht durch Alter und Zweckmäßigkeit empfehlen. Aber als nöthig zur Seligkeit sollen dieselben nicht betrachtet, die Gewissen sollen damit nicht beschwert werden (Augsb. Conf. Art. XV.), ihre Rechtfertigung können sie allein darin finden, daß sie „zu Frieden und guter Ordnung in der Kirchen dienen"; allerdings auch eine nothwendig zu erfüllende Aufgabe des kirchlichen Gemeinlebens; aber nothwendig, wie die aus dem Glauben hervorgehenden guten Werke, necessitate consequentiae, nicht necessitate conditionis; nicht als Bedingung der nur in der Kirche zu erlangenden Seligkeit, sondern weil, wo der Geist des Herrn, der Geist der brüderlichen Liebe und Gemeinschaft waltet, dieser sich auch als Geist der Eintracht und des Friedens bewähren wird.

Dieselben Grundsätze, welche hiernach ausdrücklich für gottesdienstliche Einrichtungen und Anordnungen geltend gemacht werden, müssen consequenter Weise auch für die anderen Funktionen des kirchlichen Lebens, für Lehre und Verfassung gelten. Was letztere betrifft, ist auch bekannt, daß die evangelische Kirche sich nicht nur von dem, was die römische Kirche zur Darstellung und Aufrechthaltung der kirchlichen Einheit fordert, losgesagt (vgl. den Anhang der Schmalkald. Artikel de potestate et primatu Papae), sondern auch in ihren eigenen Gemeinde- und kirchenregimentlichen Anordnungen die größte Freiheit und Mannichfaltigkeit hat walten lassen. Nicht mit derselben Liberalität hat man die Lehrverschiedenheiten beurtheilt; vielmehr, wenn man auch außer den Entstellungen der Grundwahrheiten des Evangeliums mancherlei scholastische Subtilitäten und menschliche Zusätze abzuthun bemüht war, so schien doch der „einträchtiglich" zu predigende „reine Verstand" des Evangeliums schärfere Begriffsbestimmungen zu erfordern, als die heilige Schrift selbst sie unmittelbar darbot und als die ersten Bekenntnißschriften sie genügend fanden. Der Eifer, mit welchem man jede Abweichung von denselben als Gefährdung „der reinen Lehre" bekämpfte, bietet anderthalbhundert Jahre hindurch kein ganz erfreuliches Bild von dem Glaubensleben der evangelischen Kirche dar. Doch haben für diese die Begriffe von Häresis und Schisma nicht die jede Union von vorne herein ausschließende Bedeutung, wie für die katholische.

Am wenigsten hat die evangelische Theologie von dem Begriffe des Schisma einen polemischen Gebrauch gemacht, ungeachtet dazu in dem apostolischen Tadel der *σχίσματα* (1 Kor. 1, 10. 11, 18.) eine besondere Aufforderung zu liegen schien. Man hat sich desselben hauptsächlich nur in Beziehung auf die historischen Erscheinungen bedient, für welche diese Bezeichnung einmal üblich geworden war (so auch in dieser Encyklopädie Bd. XIII. S. 558); allenfalls apologetisch, um den Vorwurf römisch-katholischer Theologen zurückzuweisen, daß wir ein Schisma verschuldet hätten. Es lag in der Natur

der Sache, daß wir in der Lossagung von Pabst und Hierarchie keine Verletzung derjenigen Einheit erkennen konnten, wodurch die Theilnahme an den Gnadenmitteln und Gnadenanstalten bedingt wird, von welchen Glauben und Seligkeit abhängt. Die evangelische Kirche (mit Ausnahme vielleicht der anglikanischen) weiß aber auch von keinem anderen kirchenregimentlichen oder überhaupt die christlichen Gemeinden zu einer größeren Gesammtheit verbindenden Einrichtungen oder Formen, welchen sie eine solche Bedeutung beilegen könnte, daß sie diejenigen, die sich dadurch nicht binden lassen wollen, für Schismatiker im alten Sinne des Wortes erklären dürfte. Dagegen kann sie sich nicht gleichgültig verhalten gegen die verwandte Erscheinung in Beziehung auf die Gemeinde, den Separatismus; einen Begriff, der zwar häufig eine speciellere Anwendung erfährt (wie in dem Artikel „Separatismus" Bd. XIV. S. 278 oder in Sack's Polemik S. 202 ff., wenn dieser den Mysticismus und Pietismus als die Hauptformen desselben betrachtet), aber wesentlich darin bestehen dürfte, daß Einige meinen, sich von der Gemeinde absondern zu müssen, weil sie in derselben, wegen irgend eines Mangels (am häufigsten einer strengeren Kirchenzucht, wodurch sie aufhöre, eine Gemeinschaft der Heiligen zu seyn), ihrer Seligkeit nicht meinen versichert seyn zu können; wodurch sie zu erkennen geben, daß sie ihr Vertrauen auf etwas Anderes setzen, als Gottes Gnade und Christi Verdienst, die ihnen in der Gemeinde durch Wort und Sakramente angetragen und dadurch ihrer Kraft und Wirksamkeit nicht beraubt werden, daß es in ihr auch solche gibt, die sie zurückweisen. Auch nach der Schrift sind es solche Spaltungen in der Gemeinde, die Paulus tadelt, weil durch sie die gemeinsame Feier des heiligen Abendmahls gestört (1 Kor. 11, 18.) und das Bewußtseyn der ausschließlichen Bedingtheit unseres Heiles durch Christus verdunkelt wird (1 Kor. 1, 13.).

Doch gibt es Fälle, in welchen, auch nach der Schrift, die Aussonderung als gerechtfertigt betrachtet werden muß, weniger von Seiten der sich Absondernden (denn das sich-Absondern, *ἀποδιορίζειν ἑαυτούς*, erscheint als etwas an sich Tadelnswerthes, Jud. 19), als von Seiten der Gemeinden und ihrer Vorsteher. Denn abgesehen von groben Versündigungen, welche die Gemeinde, wenn sie vereinzelt stehen, zu einem Akte der Zucht, (wie 1 Kor. 5, 3 ff.), wenn sie eine der Welt und nicht der Kirche angehörige Richtung des ganzen Lebens darthun, zu einem thatsächlichen Zeugniß auffordern, daß sie mit ihnen nichts gemein haben wolle (1 Kor. 5, 11—12.), finden wir Lehren angeführt, welche, weil sie den Grundwahrheiten des Evangeliums widerstreiten (Gal. 1, 8. 5, 1. 2), oder praktische Grundsätze, die, weil sie einen verderblichen Einfluß auf Sitten und Ruf der Gemeinden haben (2 Petr. 2, 1. 2), zunächst nur ernste und eindringliche Belehrungen, Warnungen, Widerlegungen hervorrufen, wo diese aber vergeblich sind, die Vorschrift veranlassen, sich von den Vertretern oder Anhängern derselben zurückzuziehen (1 Tim. 6, 3.), ja alle Gemeinschaft mit ihnen abzubrechen (2 Joh. 10.); den *ἄνθρωπος αἱρετικός* wird Titus angewiesen, wenn er einmal und abermal ermahnt ist, zu meiden (Tit. 3, 10.).

Wer ist aber ein *αἱρετικός* und was ist eine Häresis, die ein solches Verhalten begründet? Daß die Beantwortung dieser Frage nicht leicht ist, zeigen sowohl die üblichen Definitionen der Dogmatiker, als der Artikel „Häresie" in dieser Encykl. (Bd. V. S. 453). So viel leuchtet unmittelbar ein, daß wir es nicht von der Entscheidung der sich den Namen der katholischen beilegenden Kirche abhängen lassen können, zu bestimmen, was Häresis sey. Aber auch die evangelische Kirche legt sich eine solche Machtvollkommenheit nicht bey; vielmehr, so entschieden sie auch die Irrthümer und Mißbräuche der römischen Kirche verworfen hat, so hat sie doch auf diese weder den Namen der Häresis noch die sich an diesen Namen knüpfenden Folgerungen angewendet, und wenn auch unter den beiden evangelischen Confessionen der alte Hader wieder aufleben zu wollen scheint, so werden doch ihre Bekenner Bedenken tragen, sich gegenseitig als Häretiker zu verdammen. Im Allgemeinen werden wir es als der evangelischen Ansicht wesentlich bezeichnen dürfen, daß sie einen Unterschied anerkennt zwischen Kirchenpartei

und Häresis; im Besonderen werden wir wenigstens die größeren Kirchenparteien, welche gegenwärtig die Christenheit theilen, nicht als Häresieen betrachten, obwohl sie Häretisches enthalten mögen; aber nicht jede Lehrverschiedenheit ist ein Irrthum, und selbst wenn ein Irrthum, doch kein häretischer Irrthum, auf welchen die apostolischen Warnungen 1 Tim. 6, 3—5. Tit. 3, 10. 2 Joh. 10. angewendet werden müßten.

Hieraus folgt, daß, wenn es in Lehre, Cultus und Verfassung gesonderte kirchliche Genossenschaften gibt (wie es ja solche gibt; wir fragen, wie oben bemerkt, nicht, warum und wie entstanden), wir nach evangelischer Anschauung dieselben auf der einen Seite nicht von vorne herein als Schismata oder Häresieen, und eine Union oder eine kirchliche Gemeinschaft mit denselben als schlechthin unzulässig betrachten: auf der anderen Seite auch als Bedingung der Union nicht ein Aufgeben ihrer nicht als häretisch oder schismatisch anzusehenden Eigenthümlichkeit, nicht ein völliges Auf- und Uebergehen zu einer anderen kirchlichen Genossenschaft fordern, nicht auf eine unio absorptiva dringen dürfen.

Die heilige Schrift stellt in dieser Beziehung ein Vorbild auf, welches, bei aller Verschiedenheit von den Zuständen und Verhältnissen einer späteren Zeit, doch auf diese eine fruchtbare Anwendung gestattet. Die apostolische Kirche bietet bekanntlich einen Gegensatz dar, nicht geringer als irgend ein Gegensatz unserer Tage, den Gegensatz des judaistischen Christenthums, welches in Jerusalem seinen Mittelpunkt, in Jakobus seinen Hauptvertreter hatte, und des hellenistischen Christenthums, welches, besonders durch Pauli Lehre und Wirksamkeit, sich von Antiochien aus nach Korinth, Ephesus, Rom u. s. w. ausbreitete. Paulus fordert nicht, daß die Christen in Jerusalem ihre Weise, nach den Vorschriften des Gesetzes zu leben und Gott zu verehren, aufgeben: die Apostel und Aeltesten der Gemeinde zu Jerusalem fordern nicht, daß die Antiochener Gesetz und Beschneidung annehmen. Wohl aber tadelt Paulus diejenigen, welche sich auf Petrus beriefen, wenn sie in Korinth eine Spaltung anrichteten, und widerspricht dem Petrus selbst, wenn er sich in Antiochien verleiten läßt, sich von den gebornen Heiden abzusondern (Gal. 2, 12.), während er, Paulus, kein Bedenken trägt, in Jerusalem nach der Aufforderung des Jakobus an den den Gesetzeseifer der Judenchristen zufrieden stellenden Gebräuchen der jüdischen Reinigung Theil zu nehmen (Apg. 21, 26.); und wenn er auf der einen Seite denjenigen, welche in den von ihm gegründeten Gemeinden die Lehre von der Rechtfertigung des Glaubens durch die Empfehlung von Gesetz und Beschneidung verdunkelten, den entschiedensten Widerstand entgegensetzt, so bietet er auf der anderen Seite Alles auf, um durch die in Macedonien und Achaia für die Brüder in Jerusalem gesammelten reichen Gaben das Band der Liebe und der Dankbarkeit zwischen beiden Theilen der Christenheit um so fester zu schlingen, ja opfert dafür Freiheit und Leben (Apg. 20, 24. 21, 13. 24, 17.).

Nach Pauli Vorbild dürfen wir Unionsbestrebungen nicht als Etwas ansehen, womit es Jeder halten kann, wie es ihm eben beliebt: die wir aufgeben dürfen, weil sie allerdings viel öfter mißlingen als gelingen, oder bei welchen wir, statt das Unserige zu thun, uns begnügen dürfen, auf Gott zu verweisen, ohne den freilich kein gutes Werk gedeiht, der aber Menschen zu seinem Werkzeuge erkoren hat. Wenn wir auch keinen Erfolg erzielen, so dürfen wir uns doch die Verheißung aneignen: selig sind die Friedensstifter (*οἱ εἰρηνοποιοί*, Matth. 5, 9.), denn sie werden Gottes Kinder heißen; vergebens wird man sich nach ähnlichen Verheißungen für diejenigen umsehen, welche den Zwiespalt nähren. Denn Christus wollte, daß Eine Heerde unter Einem Hirten seyn (Joh. 10, 16.), daß Alle, die an ihn glauben würden, vollkommen seyn sollten in Eines (Joh. 17, 23.), und wenn er gestorben ist, um die Scheidewand hinwegzuräumen, welche vor ihm die Völker trennte (Eph. 2, 14—16.), so entspricht es sicher seiner Absicht nicht, wenn aus dem Glauben an ihn eine Scheidewand erwachsen ist, noch trennender als einst die zwischen Juden und Griechen. Die Liebe, welche er für das Kennzeichen seiner wahren Jünger erklärt hat (Joh. 13, 35.), eifert nicht, blähet sich nicht, sucht

nicht das Ihre, läßt sich nicht erbittern, verträget Alles, duldet Alles (1 Kor. 13, 4—7); Hader, Zank, Zwietracht, Rotten sind Werke des Fleisches (Gal. 5, 20.) und bieten demselben immer neue Nahrung. Unstreitig liegt es uns ob, die Wahrheit zu behaupten und zu vertreten gegen Lüge und Irrthum; sind wir berechtigt, in christlicher Freiheit das, was wir für recht, heilsam und geziemend erachten, gegen unbefugte Eingriffe zu vertheidigen; kann es unter Umständen gerathen seyn, sich lieber in Frieden zu scheiden, als in einer Verbindung zu beharren, die immer von Neuem zum Streite reizt (1 Mos. 13, 8 f. Apg. 15, 36 f.). Ist es aber nicht ein verdächtiges Zeichen der Brüderlichkeit, wenn in der Trennung das Mittel gesucht wird, einen leiblichen Frieden zu erhalten? Ist es nicht Christi und der Apostel Vorschrift, nicht schlechthin auf dem eigenen Rechte zu bestehen (Matth. 5, 41. 1 Kor. 6, 7.) und den Gebrauch unserer Freiheit der Rücksicht auf das, was anderen frommt, unterzuordnen? (1 Kor. 9, 19. 10, 23. 24.) Ist es nicht möglich, die Wahrheit zu suchen in Liebe? (Eph. 4, 15.) Wie löblich die Motive scheinen, die uns zum Kampf und Streite auffordern, wir haben immer Ursache zu fragen, ob nicht Rechthaberei und Partheisucht dabei im Spiele sind, ob es nicht Satan ist, der sich zum Engel des Lichtes verstellt (2 Kor. 11, 13.).

Indem wir aber Unionsbestrebungen für löblich und nothwendig erklären, so doch nicht unbedingter Weise; es wird sich in jedem Falle fragen, nicht bloß ob, sondern auch wie weit, unter welchen näheren Bestimmungen und Beschränkungen ihnen Raum gegeben werden kann. Eine Union bietet verschiedene Seiten, sie bietet auch verschiedene Abstufungen dar; sie hat insofern etwas Unbestimmtes und Relatives. Man hat daraus einen Einwurf hergenommen: „Niemand wisse recht zu sagen, worin die Union bestehe.“ Als ob dasselbe nicht auch von unendlich vielen anderen Verhältnissen gesagt werden könnte! Ist die Freundschaft nicht eben so relativ und verschiedenartig? wollen wir dieser etwa deshalb auch ihren sittlichen Werth absprechen? Allerdings erwächst aber daraus die Aufgabe, jene Verschiedenheiten näher zu erörtern. Dieß um so mehr, da auf der einen Seite die Ungeduld, das Vollkommenste auch in Betreff der Union alsbald verwirklicht zu sehen, auf der anderen Seite die Ueberzeugung, daß eine Union, wie Viele sie anstrebten, dermalen weder vorhanden noch zu erreichen sey, leicht dahin führt, die Anfänge oder niederen Grade der Union zu mißachten oder zu verläugnen, wogegen es ersprießlicher seyn wird, die mancherlei Abstufungen zwischen einem Minimum und einem Maximum derselben anzuerkennen und zu würdigen.

Was hiebei in Betracht kommt, ist theils das Gebiet, für welches eine Union erzielt wird: — ob für Eine Gemeinde, d. h. für Christen, die gleichzeitig an Einem Orte zusammenleben; oder für eine Mehrheit derselben, sey es nach Rücksichten geographischer, politischer, nationaler und sprachlicher Zusammengehörigkeit, oder nach Rücksichten religiöser und kirchlicher Verwandtschaft; — theils sind es die verschiedenen Seiten des kirchlichen Lebens: Gottesdienst, Disciplin, Seelsorge, kirchliche Anstalten (für Jugendunterricht, Armenpflege, Mission), Lehre, Verfassung.

Das vor Allem im Auge zu behaltende Ziel aller Unionsbestrebungen wird die Vereinigung der gleichzeitig an einem Orte lebenden Gläubigen zu gemeinsamer Erbauung seyn müssen*); denn nichts kann wohl dem Bewußtseyn kirchlicher Einheit mehr widersprechen, als wenn die in Glauben und Liebe mit dem Herrn als dem Haupt und unter einander als seinen Gliedern verbundenen Christen sich außer Stande fühlen, in gemeinschaftlicher Andacht Gott anzubeten und sich seiner Gnade zu getrösten; weshalb, wie bemerkt, auch Paulus (1 Kor. 11, 17—20.) dieß vor Allem tadelt, daß, wenn die Gläubigen in Korinth zusammenkamen, Spaltungen unter ihnen hervortraten, und daß sie nicht einmal das Mahl des Herrn in Eintracht feiern konnten. Demnächst kommen allerdings auch die Verhältnisse der Gemeinden zu einander und die übrigen Funktionen des kirchlichen Lebens in Betracht. Was erstere betrifft, zeigen thatsächlich die Bemü-

*) Die durch räumliche Gründe etwa nöthig gewordene Theilung in verschiedene Parochieen dürfen wir als für unsere Betrachtung unerheblich unberücksichtigt lassen.

hungen selbst der Independenten um synodale Verbindungen, daß die einzelnen Gemeinden sich auf die Dauer nicht isoliren können; nicht davon zu reden, daß auch die Richtung des christlichen Bewußtseyns und Strebens auf die Gesammtheit des menschlichen Geschlechts als Objekt und Ziel des göttlichen Rathschlusses der Erlösung ihren Ausdruck fordert, ist einleuchtend, daß die einzelne Gemeinde nur in dem Anschluß an ein größeres Ganzes die volle Sicherheit und Festigkeit gewinnen kann, und daß es Aufgaben gibt, z. B. die Heranbildung für das christliche Lehramt, die nur durch vereinte Kräfte zu lösen sind. Was die zweiten betrifft, ist von jeher das größte Gewicht auf die Lehre und das Bekenntniß gelegt; alles Andere, was sich auf die Einrichtungen, Ordnung, Organe des kirchlichen Lebens und die ihnen anzuweisende Wirksamkeit bezieht, können wir zum Behuf unserer Erörterung unter der Bezeichnung „Verfassung" zusammenfassen.

Bei dem engen Zusammenhange der Lehre mit dem Glauben, sonach mit demjenigen, was Heil und Seligkeit bedingt, was das Band der Einheit unter Haupt und Gliedern des Reiches Gottes begründet, was bei jeder Vereinigung zu gemeinsamer Erbauung vorausgesetzt werden muß, was zu wecken, zu stärken, zu befestigen ein Hauptzweck derselben und der kirchlichen Gemeinschaft überhaupt ist, wird der Uebereinstimmung in der Lehre unstreitig die größte Wichtigkeit beigelegt werden müssen, um so mehr, da ein Widerstreit in derselben nicht ohne einen Irrthum von der einen oder der anderen Seite scheint stattfinden zu können, wogegen das Christenthum, als eine Religion der Wahrheit (Joh. 18, 37. 8, 32), sich nicht gleichgültig verhalten kann; weshalb ja auch den Apostel, da er dem Ende seiner Laufbahn entgegensieht, der Gedanke an diejenigen, welche in der Wahrheit fehlen, der Wahrheit widerstehen, der Wahrheit ihre Ohren verschließen, mit banger Sorge vor der Zukunft erfüllt (2 Tim. 2, 18. 3, 7. 4, 4).

Aber eben diese Anwendung des Gegensatzes von Wahrheit und Irrthum auf Differenzen des religiösen Glaubens darf nicht unbedingt zugelassen werden. Es kann für ein eben so heilsames als wichtiges Ergebniß der Untersuchungen über das Wesen der Religion und ihr Verhältniß zum Wissen gelten, daß man Lehrverschiedenheiten anerkennt, die sich nicht als wahr und falsch, sondern als verschiedene Auffassungen derselben Grundwahrheiten verhalten. Ist dieß nicht oft genug selbst von anscheinend so widerstreitenden Sätzen, wie Röm. 3, 28. und Jak. 2, 24., darzuthun versucht worden? (vgl. die Artt „Rechtfertigung" Bd. XII. S. 585 und „Jakobus" Bd. VI. S. 417). Die wesentliche Einheit des Christenthums und des christlichen Glaubens vorausgesetzt, kann es doch Unterschiede der Aneignung, der begrifflichen Entwickelung und Durchführung geben, gegründet theils in der subjektiven Verschiedenheit des Bedürfnisses, des Standpunktes, der Empfänglichkeit, theils in der objektiven Fülle und Mannichfaltigkeit der Momente und Seiten des religiösen und christlichen Lebens, die unter und vor den übrigen auf unterschiedliche Weise geltend gemacht werden können, wodurch auch die Gesammtheit derselben ein verschiedenes Gepräge erhält. Es tritt uns ja dasselbe auch auf anderen Lebensgebieten, des Staates, der Kunst, selbst der Philosophie entgegen, findet aber, was das Christenthum betrifft, seine Bestätigung in der heil. Schrift, in den Eigenthümlichkeiten der heiligen Schriftsteller und ihrer Lehrbegriffe. Wird nun Niemand läugnen dürfen, daß, trotz dieser Verschiedenheit, die Gläubigen in Jerusalem, so lange und so oft Matthäus und Johannes, Petrus und Jakobus, selbst Paulus und Barnabas sie, jeder nach seiner Weise, durch ihre Verkündigung erbauten, doch das Vorbild einer Gemeinde darstellen konnten, in welcher Alle Ein Herz und Eine Seele waren (Apgesch. 4, 32.), so erhellt, daß die für die kirchliche Gemeinschaft vorauszusetzende und zu erstrebende Uebereinstimmung der Lehre keinenfalls eine absolute seyn, sondern auf gewisse Hauptsachen wird beschränkt werden müssen.

Hierüber angemessene Bestimmungen zu treffen, ist man in der That auch vom Anfange der christlichen, dann wieder der evangelischen Kirche an bemüht gewesen. Es sprach sich dieses ja selbst in dem Bestreben aus, die Grundlage der gemeinsamen Ueberzeugung in Bekenntnissen darzulegen, welche die wesentlichen Punkte des Glaubens, der

πίστις, enthielten, deren nach Form und Inhalt den Anforderungen des Wissens entsprechende Entwickelung und Gestaltung der γνῶσις, dem Erkennen überlassen blieb; obwohl die Gränzen zwischen beiden schon früh, wie in dem sogenannten athanasianischen Symbolum, noch öfter in den neueren Confessionen, z. B. der Concordienformel, verkannt und so diese selbst ein Haupthinderniß der Union wurden. Doch lag in der Unterscheidung evangelischer Theologen zwischen Lehrartikeln, qui salva salute neque ignorari, neque negari, und solchen, die zwar nicht negari, aber doch ignorari possent, so wie katholischer Theologen (z. B. Cerboni, institut. theol. disp. I. c. III—VII.) zwischen capitibus fidei oder principiis, quae in divino verbo scripto vel tradito continentur, und consequentiis theologicis das Zugeständniß, daß die Nothwendigkeit des Festhaltens an den göttlich geoffenbarten Heilswahrheiten nicht auf die Ergebnisse dogmatischer Reflexion oder Spekulation ausgedehnt werden dürfe. Noch wichtiger ist die auf biblischem Grunde beruhende Unterscheidung von articulis fidei fundamentalibus und non oder minus fundamentalibus (Bd. V. S. 176. 177). Indem der Apostel (1 Kor. 5, 11 f.) den Gedanken, einen anderen Grund zu legen außer dem, der gelegt ist, Jesus Christus, zurückweist, will er die Entscheidung über den Werth dessen, was darauf gebaut ist, der Zeit überlassen wissen, und warnt denjenigen, der, dieser Entscheidung vorgreifend, keinen Mitarbeiter anerkennen will, der seiner Meinung nach statt Goldes und kostbarer Steine auf jenen Grund Holz oder Stoppeln aufbauet, daß er sich an dem heiligen Tempel Gottes nicht vergehe (1 Kor. 3, 17.).

Freilich ist es aber mit der bloßen Unterscheidung nicht gethan; es kommt darauf an, wie man sie anwendet; und da nun der Gegensatz ein relativer, da kaum etwas ist, was nicht direkt oder indirekt, als Voraussetzung oder Folgerung, in Beziehung zum Fundamente gesetzt werden kann, so bleibt der subjektiven Schätzung ein großer Spielraum, und zwar nicht ohne eine gewisse Berechtigung. Denn wenn wir die Möglichkeit gemeinsamer Erbauung als Kriterium betrachten, wird es ja allerdings von eines jeden Stimmung und Empfindung abhängen, was ihm zum Anstoß gereichen oder was er für seine Erbauung vermissen wird. Poiret suchte seinen bedrängten Glaubensgenossen zu zeigen, daß diejenigen, welche das Wesentliche der christlichen Religion und Gottesverehrung richtig erkannt, oder vielmehr es in ihr Herz aufgenommen hätten, sich darin auch durch die katholische Messe gefördert und wahrhaft erbaut finden könnten *); sein Gegner Jurieu würde es ihnen nicht verdacht haben, wenn sie eine Predigt matt und unerquicklich gefunden hätten, in der die Schilderung des Pabstes als des Antichrists fehlte. Auch der größte Unionsfreund wird einräumen müssen, daß es Zeiten und Zustände gibt, in welchen die nach seiner Meinung das richtige Maß überschreitende, aber unläugbar vorhandene und historisch bedingte Ueberschätzung dogmatischer Differenzen den Unionsbestrebungen eine Gränze setzt. Wenn Jemand auch glaubt, beklagen zu dürfen, so wird er doch begreifen und sich des Tadels enthalten müssen, wenn, in die Mitte gestellt zwischen superstitiöser Identifikation und schwärmerischer oder rationalistischer Scheidung des Natürlichen und Uebernatürlichen, Lutheraner und Reformirte des 16. Jahrhunderts sich gegenseitig der einen oder der andern schuldig oder verdächtig fanden und deshalb der Union widerstrebten. Was aber unter gewissen Verhältnissen wohl begründet seyn mag, wird unter andern nicht von dem mißbilligenden Urtheile des Apostels ausgenommen werden können. Daher fragt sich, ob nicht zur Beschränkung subjektiver Zufälligkeit und Willkür ein objektiver Maßstab angemessener Schätzung zu finden seyn sollte.

Wo anders sollte nun die evangelische Theologie denselben suchen, als in der heiligen Schrift? „Aber diese wird verschieden ausgelegt, und eben diese Auslegung ist es, worüber man sich nicht vereinigen kann, die also die Confessionen scheidet.“ Nun, diese

*) Avis charitable pour soulager la conscience de ceux, qui sont obligés de se conformer au culte de l'eglise catholique-romaine; wiederholt in seiner Schrift: La paix des bonnes ames dans tous les partis du Christianisme sur les matières de religion. Amst. 1607.

Verschiedenheit wird doch nicht überall, sie wird doch nur bei einigen Schriftstellern, oder richtiger, sie wird nur bei einigen Fragen hervortreten, über welche die Schrift so direkte, unmittelbar einleuchtende Erklärungen nicht darbietet, daß aller Streit durch sie geschlichtet würde, bei welchen also die consequentiae theologicae herangezogen werden müssen. Ist nun aber die heilige Schrift, wofür die evangelische Theologie sie erkennt, die vollkommen genügende, deutliche, vollständige Quelle und Norm der Wahrheit (kommt ihr wirklich die ihr beigelegte perfectio, sufficientia und perspicuitas zu), darf man behaupten, daß Alles, was zu unserem Heil zu wissen nöthig ist, in klaren und deutlichen Aussprüchen der Schrift enthalten sey: so folgt durch einfache Contraposition, daß dasjenige, was nicht in klaren und deutlichen Aussprüchen der Schrift enthalten, was so streitiger Auslegung ist, daß eine Einigung darüber nicht erreichbar scheint, nicht zu den Artikeln gehören kann, durch deren Annahme Heil und Seligkeit bedingt wird.

Wenn wir diesen Grundsatz auch nicht in der Ausdehnung geltend machen wollen, wie die Arminianer: wenn wir auch die christliche Erkenntniß nicht so ganz auf das Wort der Bibel beschränken wollen, wie die Taufgesinnten: wenn wir auch der theologischen Reflexion ihr Recht und ihre Bedeutung nicht verkümmern dürfen: so bleibt doch gewiß, daß, wo menschliche Reflexionen und Folgerungen, da auch die Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit des Irrthums, daß Unsicherheit und Zweifel beginnen; daß man, quae salva salute ignorari possunt, nicht zur ausschließenden Basis der kirchlichen Gemeinschaft machen, daß man wenigstens die Gemeinde nicht mit demjenigen behelligen sollte, was wirklich und richtig zu verstehen eine den Meisten fehlende Uebung und Bildung voraussetzt. Was Calixtus über die Streitfrage von der Art der Theilnahme der menschlichen Natur Christi an den Idiomen der Gottheit bemerkt *), gilt nicht viel weniger auch von manchen andern, meistens für erheblicher gehaltenen Streitfragen; wer die subtilen Distinktionen, mittelst deren der scholastisch zugespitzte Verstand das Verwandte auseinander zu halten oder dem Irrthum eines zu unbedingten Widerspruches vorzubeugen sucht, nicht zu fassen oder anzuwenden weiß, wird schwer der Gefahr entgehen, falsch aufzufassen, was er zu grob auffaßt **). Auf keinen Fall wird es zu rechtfertigen seyn, wenn Jemand die durch das Bekenntniß gezogenen Gränzen möglicher Einigung durch eine Auslegung oder gar eine angebliche Verbesserung der confessionellen Bestimmungen noch zu verengen sucht, gegen welche, als eine unbefugte Beeinträchtigung des eigenen, freien Urtheils, Alle, die sich auf Grund des Bekenntnisses zu einer kirchlichen Genossenschaft verbunden haben, zu protestiren berechtigt sind. Wird z. B., wenn Jemand, zur Steigerung des Gegensatzes der lutherischen Confession gegen die reformirte, der ersteren

*) G. Calixti iudicium de controversiis theologicis etc. §. 37: experimento constare possit, si de hisce boni Christiani et fideles, quos in gratia Dei esse et via salutis recte et feliciter ambulare nemo dubitet, interrogentur, plurimos, imo plerosque nihil plane responsuros et, an affirmare an negare debeant, ignoraturos, aut si quid respondere conentur, vix unquam quod ad scopum collimet, prolaturos. Fixum autem est et firmum, propter quam ignorantiam vel errorem Deus neminem sua gratia aut coelo non excludit, nos quoque charitatem et societatem et Christiana officia subtrahere nemini debere. Qui Dei sunt amici, nostri et sunto, ne ipsi eius, cuius amicos contra quam fieri vult odimus, amici esse desinamus.

**) Es ist dem Verfasser dieses Artikels vorgekommen, daß ein wissenschaftlich gebildeter theologischen Studien keineswegs fremder Mann sich nicht wollte überzeugen lassen, daß Luther nicht die Transsubstantiationslehre sollte angenommen haben; und er hat sich darüber nicht wundern können; denn wenn Jemand sich nicht mit den Worten der freilich nur zu faßlichen Unterscheidung, daß Christi Leib und Blut nach Luther ore und deshalb auch von Unwürdigen, nach Calvin fide und deshalb nur von Gläubigen empfangen werde, begnügt, wenn er dabei etwas denken will, und nun die Beschränkungen, zwar „ore, aber nicht grobsinnlicher, sondern geheimnißvoller Weise“, oder zwar „fide, aber doch realiter, nämlich übernatürlicher Weise“, weil — nach beiderseitiger Ansicht — „propter unionem sacramentalem“ — nicht faßt und deshalb als leeren Subtilitäten von ihnen absehen zu dürfen meint, so ist es freilich natürlich, anzunehmen, daß ein mündlicher Genuß des Leibes und Blutes eine Verwandlung von Brodt und Wein voraussetze oder ein Empfangen im Glauben nur ein eingebildetes Empfangen sey.

die Lehre beilegt, daß der Mensch nicht durch das Wort, sondern durch die Taufe wiedergeboren werde, und daß der Glaube, durch welchen wir gerechtfertigt werden, nicht der Glaube an den für uns gestorbenen, sondern an den unter Brodt und Wein im heiligen Abendmahl empfangenen Christus sey, nicht jeder Augsburger-Confessions-Verwandter befugt seyn, eine solche, so wenig in den Symbolen, als in der heil. Schrift (1 Petr. 1, 23.; Röm. 3, 24. 25.) enthaltene, ja eingestandener Maßen selbst Luthern fremde Lehre zurückzuweisen? Hält Jemand solche Ansichten für einen Fortschritt evangelischer Erkenntniß, so mag er sie nach bestem Vermögen zu begründen und Andere für sie zu gewinnen suchen; nicht aber darf er die Zustimmung zu denselben zum Kriterium der Zugehörigkeit oder Zulaßbarkeit zu der durch das Bekenntniß begründeten Religionsgemeinschaft machen. Mit Recht wurde daher der Wittenbergische consensus repetitus fidei vere Lutheranae von den Theologen anderer lutherischer Fakultäten zurückgewiesen und die formula consensus Helvetici bald wieder außer Gebrauch gesetzt.

So wenig aber zulässig gefunden werden kann, zur Abwehr einer Union die durch das Bekenntniß gezogenen Schranken durch Bestimmungen zu vermehren, welche, wenn ihnen theilweise eine die Religionsgemeinschaft bedingende Bedeutung beigelegt würde, eine Spaltung der bisherigen Genossenschaft oder die Bildung einer neuen und engeren innerhalb der bisher bestandenen weiteren herbeiführen müßte (eine selbst bei Einführung der Concordienformel nur schwer vermiedene Gefahr), so wenig darf im Namen der Union, wenn diese eine Einigung, nicht eine Aufhebung bestehender Religionsgenossenschaften ist, gefordert werden, daß diese von den Bestimmungen ihrer Bekenntnisse etwas aufgeben; wenn nämlich und so weit diese wirklich sind, was sie seyn sollen: authentische Erklärungen einer Kirche über den ihrer Gemeinschaft zum Grunde liegenden, gemeinsamen Glauben. Denn die Frage, ob ein zu einer bestimmten Zeit kirchlich formulirtes, symbolisch fixirtes Bekenntniß seiner Idee vollkommen entspreche, die vielleicht nöthige Unterscheidung desselben von dem unwandelbaren Typus des Bekenntnisses, mit welchem die Kirche steht und fällt (Bd. XV. S. 290.), ist Sache besonderer Erörterungen, deren Ergebniß für die Art, wie eine Union zu Stande kommen kann, zwar wichtig, aber nicht davon abhängig ist; vielmehr wird es zur Vereinfachung und größeren Klarheit der Unionsfrage beitragen, wenn vor derselben die Bedeutung, die etwa ein Satz der Augsburgischen Confession für das Lutherische, oder des römischen Katechismus für die katholische Kirche hat, auf's Reine gebracht ist. Dasselbe gilt von der Frage, ob nicht vielleicht Sätze und Gegensätze, die einstmals für höchst wichtig gehalten wurden, sey es in Folge einer im Laufe der Zeit eingetretenen, veränderten Geistesrichtung, sey es, weil man zu einer Ansicht oder Einsicht gelangt ist, für welche sie keinen Sinn mehr haben, jetzt als so indifferent oder so völlig veraltet erscheinen, daß Niemand darauf einen Werth legt. Wer wird wohl jetzt noch Neigung haben auf die Frage einzugehen, ob die Erbsünde als Substanz oder Accidenz des natürlichen Menschen zu betrachten sey, wenn er auch glaubt, daß Flacius weit mehr Recht hatte, als seine Gegner ihm zugestanden? Genug, wenn ausgemacht ist, daß wirklich eine gewisse Annahme zu dem Bekenntnisse einer Kirchengemeinschaft gehöre, so wird man um der Union willen einem Mitgliede derselben nicht zumuthen dürfen, sie aufzugeben. Etwas Anderes aber ist das Gewicht, welches auf gewisse Bestimmungen gelegt wird, wie wenn die evangelischen Fürsten und Stände im 13. Artikel der Augsburgischen Confession damnant illos qui docent quod sacramenta ex opere operato justificent, aber im 10. Artikel bloß improbant secus docentes, und wie Luther in den Schmalkalden'schen Artikeln nur die vier von der Rechtfertigung des Glaubens, von der Verwerfung der Messe, des Mönch- und des Pabstthums für solche erklärt, in welchen schlechterdings kein Nachgeben möglich sey, die übrigen aber, worüber gestritten wurde, obgleich er keineswegs dieselben preiszugeben gesonnen war, doch als solche bezeichnet, über welche man mit Vernünftigen und Gelehrten handeln möge. Hierin, in dem größeren oder minderen Gewicht, welches man auf die Ueberzeugungen, in denen man von der andern Partei abweicht, in Ver-

hältniß zu denjenigen legt, in welchen man einverstanden ist, liegt die Möglichkeit einer größeren oder geringeren Annäherung, eines Mehr oder Minder in Betreff der Union. Soll nämlich unter den Genossen verschiedener Partikularkirchen, ohne daß sie ihre confessionellen Ueberzeugungen verläugnen, doch eine Gemeinschaft des Sakraments und des Gottesdienstes möglich seyn, so ist das Wenigste, daß sie dieselben gegenseitig nicht als solche Grundirrthümer betrachten, um derentwillen sie einander die Hoffnung der Seligkeit absprechen, einander lästern oder verfluchen dürften. Das Vollkommenste dagegen würde seyn, wenn sie das den beiden Confessionen Gemeinsame, den consensus derselben, als den eigentlichen Glaubensgrund der Kirchengemeinschaft betrachteten, die Unterschiede aber aus der Kirche in die Schule verwiesen, als etwas der dogmatischen Erörterung der Gelehrten zu Ueberlassendes, wofür der in gläubiger Herzenseinfalt das Heil seiner Seele suchende Laie weder Interesse noch Verständniß haben kann, was aber auch der Theologe in Momenten religiöser Erhebung lieber vergißt, als sich nicht ohne Störung seiner Andacht gegenwärtig hält. Ob es freilich thunlich ist, wie bisweilen versucht ist, diesen consensus ausdrücklich zu formuliren, dürfte zweifelhaft seyn. Theils würde es den Schein gewinnen, als würde damit ein neues Bekenntniß aufgestellt, wozu, von allem andern abgesehen, unsere Zeit wenigstens kaum einen Beruf haben kann, theils liegen consensus und dissensus nicht auf solche Weise außer- und nebeneinander, daß nicht durch den Versuch der Scheidung der eine oder der andere beeinträchtigt zu werden schiene. Sollen aber, dem Begriff der Union gemäß, die unirten Kirchengemeinschaften nicht in ihr untergehen, so werden die Genossen derselben unter den zwiespaltigen Lehrbestimmungen, die ihrer Confession eigenthümlichen, etwa als die einer richtigen Schriftauslegung mehr entsprechenden, zur Lösung eines dogmatischen Problems besser geeigneten, oder in anderer Beziehung vollkommeneren, festhalten, die entgegengesetzte zurückweisen, selbst bestreiten dürfen, nur mit dem Zugeständniß einer geringeren, das Bewußtseyn der wesentlichen Glaubensgemeinschaft nicht störenden Erheblichkeit. Daß in der Art, wie dieß geschieht und sich äußert, — mit größerer oder geringerer Entschiedenheit, einem stärkeren oder schwächeren Gefühl der Bedeutsamkeit, mehr oder weniger Kraft und Geschick der Aus- und Durchführung, — mancherlei Abstufungen stattfinden können, ist an sich so klar, daß letztere weiter zu specifiziren ebenso unnöthig, als bei der Relativität dieser Unterschiede schwierig seyn würde. Wenn man sich aber erinnert, wie groß und durchgreifend die Gegensätze in den theologischen Systemen der großen Orden und Schulen in der römisch-katholischen Kirche, — Thomisten und Skotisten, Dominikaner und Franziskaner, der Jesuiten und ihrer Gegner, — wie ernst und heftig ihre Kämpfe waren und sind, ohne daß die Kirche dadurch ihre Einheit gefährdet findet, so möchte man sich wundern, daß unter den Evangelischen so viele in der Schätzung der, wahrlich nicht größeren Gegensätze in den theologischen Systemen von Lutheranern und Reformirten sich nicht zu derselben Liberalität und Duldsamkeit scheinen erheben zu können.

Wie groß jedoch diese auch sey, so ist damit zunächst doch nur die Möglichkeit einer Union gegeben; die Verwirklichung hängt von der Gemeinschaft in Gottesdienst und Verfassung ab, bei der zum Theil noch andere Rücksichten in Betracht kommen, indem bei wesentlicher Uebereinstimmung der Lehre doch die Gemeinschaft der Verfassung und des Gottesdienstes abgelehnt werden kann, wie von Seiten der Episkopalisten und Presbyterianer in England, oder diese mehr oder weniger vollständig stattfinden kann ohne vollkommene Einstimmigkeit der Lehre, wie bei manchen der Union beigetretenen Gemeinden der evangelischen Landeskirche Preußens. Dieß wird daher einer weiteren Erörterung bedürfen. Und zwar erwägen wir zuerst, worauf wir das Hauptgewicht legen, was zur Gemeinschaft des Gottesdienstes gehört.

Hier ist nun zuvörderst der merkwürdigen Thatsache zu gedenken, daß in Einer Hinsicht eine Union unter den sonst getrennten christlichen Hauptparteien unserer Zeit wirklich besteht, nämlich hinsichtlich der Taufe auf Grund der Einigkeit im trinitarischen

Glauben. Wenn es zulässig ist, die Taufe in jeder Kirchengemeinschaft zu empfangen, in welcher sie nach Christi Einsetzung gläubig im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes verrichtet wird, und wenn die so empfangene Taufe unter allen Parteien nach ihrer vollen Bedeutung und Wirksamkeit, als Aufnahme in die Eine christliche Kirche mit allen ihren Segnungen, anerkannt wird und deshalb nicht wiederholt werden darf, so erhellt, daß aller Spaltungen ungeachtet, die Christenheit sich doch im Bewußtseyn des Glaubens, den Luther im ersten Theile der Schmalkalden'schen Artikel bezeichnet, ideell und reell verbunden weiß, und daß die Gegensätze der getrennten Confessionen, sowie der Lehren und Einrichtungen, wodurch sie getrennt sind, dieser Einheit untergeordnet werden müssen und das Bewußtseyn derselben nicht aufheben dürfen. Obgleich aber hierin nicht bloß eine Andeutung der Idee der Union, sondern auch eine Verwirklichung derselben, wenn auch nur im Kleinsten, erkannt werden muß, so werden wir doch, in Erinnerung des Grundes und Ursprungs, sowie des Interesse, welches die römische Kirche leitete, indem sie die betreffenden Grundsätze annahm und festhielt (vgl. den Artikel „Ketzertaufe" Bd. VII. S. 530. 537 und 541), sowie der Praxis, durch welche manche Geistliche ihrer aufrichtigen Anerkennung auszuweichen wissen (ebendas. S. 537 und in dem Artikel „Taufe" Bd. XV. S. 471), in Erinnerung ferner, daß in allen Parteien die Annahme der Taufe in einer anderen Confession doch nicht gebilligt, sondern nur als Nothbehelf geduldet wird, und daß es sich hiebei nur von einem einzelnen, gewissermaßen isolirt stehenden, in das Ganze nicht eingreifenden Elemente des Cultus handelt, nicht zu viel Gewicht darauf legen, sondern unsere Erörterung der gottesdienstlichen Union unabhängig davon einzuleiten suchen müssen.

In unserer Voraussetzung, daß gesonderte Kirchengenossenschaften vorhanden sind, deren Union in Frage gestellt wird, liegt, daß diese auch ihre eigenthümliche Form und Ordnung des Gottesdienstes haben, die, so weit nicht durch die heilige Schrift, durch das Gefühl oder die Einsicht ihrer Zweckmäßigkeit, durch Sitte und Gewohnheit, oder wie sonst immer eingeführt und in Gebrauch ist. Indem wir nun zunächst annehmen, daß keine dieser Genossenschaften an sich Grund findet, von ihrer Form des Gottesdienstes abzugehen (wäre dieß der Fall, so wäre auch hier zu wünschen, daß dieß vorläufig unabhängig von der Unionsfrage auf's Reine gebracht würde; das entgegengesetzte Verfahren hat in die Verhandlungen über die evangelische Union in Preußen viel Verwirrung gebracht), kann gefragt werden, ob und wie weit es statthaft sey, auf der einen Seite die Genossen einer anderen Kirchengemeinschaft, und zwar als solche, zur Theilnahme an dem Gottesdienste zuzulassen, auf der anderen Seite an dem Gottesdienste der anderen Genossenschaft Theil zu nehmen. Und zwar reden wir nicht von der Theilnahme durch die bloße (wie sich von selbst versteht, sich keine Störung erlaubende) Anwesenheit, die nach der heiligen Schrift ja selbst Ungläubigen nicht verwehrt war (1 Kor. 14, 23.), sondern von einer wirklichen Betheiligung, zunächst jedoch einer solchen, wobei sich der Theilnehmende überwiegend receptiv verhält, indem eine aktive Betheiligung, wie sie gegenwärtig in den größeren Kirchenparteien dem geistlichen Stande vorbehalten ist, eine besondere Erwägung fordert.

Die erste Frage ist also, ob eine kirchliche Genossenschaft Bedenken hat, die Mitglieder einer anderen als solche und ohne ihren Uebertritt zu fordern, zu einer solchen Theilnahme an ihrem Gottesdienste zuzulassen?*). Zum Behufe der Beantwortung

*) In diesem Sinne wird die Frage von der Synode der französisch-reformirten Kirche zu Charenton (1631) bejaht, wenn sie Chap. XXII. Art. 1. erklärt: que, parceque les eglises de la confession d'Augsbourg convenoient avec les autres eglises reformées dans les points fondamentaux de la veritable religion, et qu'il n'y avoit ni superstition ni idololatrie dans leur culte, les fideles de ladite confession, qui par un esprit d'amitié et de paix se joiendroient à la communion de nos eglises dans ce roiaume, pourroient sans faire aucune abjuration être reçus avec nous à la table du Seigneur, et qu'en qualité de Parains ils pouvoient presenter des enfans au batême (letzteres unter der natürlichen Bedingung, sie nicht zum Abfall von der reformirten Kirche zu reizen).

wollen wir die Elemente desselben unterscheiden, als welche für unseren Zweck in Betracht kommen: die Verkündigung des Worts (Gesetz oder Evangelium), das gemeinschaftliche Gebet (Preis-, Dank- oder Bittgebet, einbegriffen den Erguß der Andacht in Psalmen und Liedern, Koloss. 3, 16.), die Feier des Sakraments.

Was nun die Verkündigung des Worts betrifft, wird nicht leicht Grund gefunden werden, von dem Hören desselben selbst solche auszuschließen, von welchen man weiß, daß sie mit der confessionellen Auffassung desselben nicht einverstanden sind, da man vielmehr hoffen kann, sie für dieselbe zu gewinnen. Eher könnte sich eine Gemeinde bei ihrem Gebet in der Andacht gestört finden, wenn sie bezweifeln müßte, ob ihre Gedanken und Empfindungen von dem anwesenden fremden Confessionsverwandten getheilt würden. Aber auf eine vollkommene Einstimmung ist ja auch bei den eigenen Confessionsverwandten nicht zu rechnen. Wie oft spricht nicht die singende Gemeinde Gefühle aus (z. B. der Sehnsucht nach „der hochgebauten Stadt"), welche gewiß nicht die aller Mitsingenden sind? In Einem Gebete müssen Alle sich begegnen, in dem Gebete des Herrn, und zu diesem stehen doch alle christlichen Gebete in mehr oder weniger naher Beziehung. Am Bedenklichsten pflegt die Zulassung zum Sakramente gefunden zu werden. Und allerdings ist es natürlich, daß, je mehr in der Sakramentsfeier der heiligste Akt des ganzen Gottesdienstes erkannt wird, um so mehr sich die Empfindlichkeit gegen abweichende Ansichten steigert, die dem Gefühl der Heiligkeit nicht Genüge zu thun scheinen, wozu die ernste Mahnung des Apostels kommt, 1 Kor. 11, 27—29, als eine Erinnerung auch an die Gemeinde in sich schließend, die Profanation zu verhüten, die in dem Genuß des Abendmahls ohne den rechten Glauben liegen würde. Ob aber das ἀναξίως richtig durch: ohne Glauben, und nun gar: ohne einen bestimmten confessionellen Glauben an die Natur des Sakraments, erklärt wird, ist sicherlich mehr als zweifelhaft. Von denjenigen wenigstens, welche der Apostel des unwürdigen Genusses schuldig findet, ist schwerlich anzunehmen, daß sie nicht an die sakramentliche Bedeutung des Abendmahls geglaubt haben; ihre Verschuldung bestand darin, daß sie es bei der Feier desselben an der gebührenden Ehrfurcht fehlen ließen. Gesetzt also, daß Jemand, der an dem heiligen Abendmahle Theil nähme, dasselbe, fern von jenem Leicht- und Weltsinn einiger Korinther, mit allem Ernst und aller Andacht, die einer heiligen Handlung, in der wir den Tod des Herrn verkündigen, gebührt, aber allerdings nur (wir wollen das Aeußerste setzen), als eine Gedächtnißfeier dieses Todes beginge: so würde er zwar der Frucht entbehren, die das Sakrament gewährt, „so man's im Glauben empfähet" (Augsburgische Confession Art. 13.), gleich wie derjenige, der etwas von demselben erwartete, wozu es nicht gegeben ist (z. B. Wiederherstellung der leiblichen Gesundheit), sich darin täuschen würde; könnte dieß aber für denjenigen verletzend seyn, der sich neben ihm der höchsten Segnungen des Sakraments erfreut? oder müßte er, wenn dieses der Fall wäre, den Grund nicht vielmehr in sich selber finden, weil er, statt mit der ganzen Inbrunst seiner Seele sich in den Herrn zu versenken, vielmehr den Bruder richten zu müssen gemeint hat, der doch seinem Herrn steht oder fällt, und hoffentlich stehend wird erhalten werden? (Röm. 14, 4.). Wenn also hinsichtlich der Lehre zwei Parteien sich so verhalten, wie wir voraussetzen, daß keine der andern solche Grundirrthümer vorzuwerfen findet, um derentwillen sie ihr die Hoffnung der Seligkeit abspricht (denn zwischen solchen, die sich gegenseitig für Verworfene und Kinder des Teufels halten, kann freilich kein Verhältniß brüderlicher Liebe bestehen, ohne welches eine Vereinigung zu gemeinschaftlichem Gottesdienst, besonders zum Genuß des heiligen Abendmahls, nicht einmal einem tönenden Erz oder einer klingenden Schelle, 1 Cor. 13, 1., verglichen werden könnte), da wird für keine ein Grund seyn, die Genossen der andern von der Theilnahme an ihrem Cultus auszuschließen, um so weniger, je mehr der dissensus hinter dem consensus zurücktritt, und dem Gebiete mehr der dogmatischen Reflexion, als des unmittelbaren christlichen Bewußtseyns angehört.

Zweitens wird nun aber auch derjenige, welcher der bei ihrem eigenthümlichen

Cultus beharrenden Kirchengenossenschaft nicht angehört, sich die Frage vorlegen können und müssen, ob er, seines abweichenden Bekenntnisses oder seiner Anhänglichkeit an den eigenthümlichen Karakter seiner Partei ungeachtet, sich doch der ersten bei ihren gottesdienstlichen Handlungen werde anschließen können? Er würde dieß offenbar verneinen müssen, wenn er dadurch in Gefahr käme, etwas zu thun oder zu reden, worin er eine Verletzung göttlicher Gebote und Anordnungen entweder wirklich erkannte, oder doch, bei zweifelndem oder schwachem Gewissen, erkennen zu müssen fürchtete. Unter Umständen könnte ihm schon die Theilnahme an dem fremden Cultus an sich in diesem Lichte erscheinen, inwiefern nämlich dadurch der Schein entstände, daß er die Wahrheit verläugnet hätte und seinem Glauben nicht treu geblieben wäre. Aber auch, wenn er bloß in den Fall käme, hören oder sehen zu müssen, was er für gottlos und frevelhaft hielte, würde er sich durch einen solchen Gottesdienst abgestoßen fühlen. Aus solchen Gründen hat die vorerwähnte Aufforderung Poiret's, sich der Nöthigung, der katholischen Messe beizuwohnen, nicht zu entziehen, bei der Mehrzahl der Reformirten in Frankreich im 17. Jahrhundert schwerlich Erfolg haben können. Anders würde es sich verhalten, wenn es bloß das den bisherigen Gewöhnungen Widerstreitende, deshalb fremd und unverständlich Scheinende wäre, was der Erbauung im Wege stände; Gewöhnung, Belehrung, ruhige Erwägung würden solche Hindernisse beseitigen. Am wenigsten dürfte sich Jemand von der Theilnahme am Gottesdienste einer anderen Religionsgenossenschaft abhalten lassen, wenn er dabei bloß Dieß oder Jenes vermißte, was ihm als Ausdruck oder Anregung seines Glaubens besser genügte, wenn Liturgie oder Predigt hinter den Anforderungen zurückblieben, die er nach seiner confessionellen Ueberzeugung an dieselbe machen zu dürfen glaubte; die volle Befriedigung aller Ansprüche kann um so weniger als Bedingung der Theilnahme am Gottesdienste aufgestellt werden, da sie weit mehr von anderen Eigenschaften desselben, als von der bloßen Confessionalität abhängt.

Wenn nun, was wir als das Ziel bezeichnet haben, welches man bei allen Unionsbestrebungen im Auge behalten müsse: die Vereinigung der gleichzeitig an Einem Orte lebenden Gläubigen zu gemeinschaftlicher Erbauung, allgemein als eine in dem Vorbilde der apostolischen Zeit und in den Anweisungen der Apostel begründete Anforderung erkannt, wenn Alle recht durchdrungen wären von der Unleidlichkeit des Widerspruchs zwischen der Einheit des Geistes, des Glaubens und der Liebe, ohne welche wir Christi Jünger nicht seyn können, und jener traurigen Gespaltenheit, welche selbst die gemeinsame Feier der höchsten Liebesthat unseres Gottes und Heilandes unmöglich macht: so würden die angedeuteten Bedenken, die auch, nachdem der confessionelle Dissensus seine alte Schärfe verloren hat, doch noch die Einen abhalten, die Genossen der anderen Confession zur vollen Gemeinschaft ihres Gottesdienstes zuzulassen, die Anderen, diese Gemeinschaft zu suchen und das Zugeständniß derselben freudig anzunehmen, sich unschwer überwinden lassen.

Dieß würde aber sehr gefördert werden, wenn wir von der Voraussetzung abgehen, daß jede Kirchengemeinschaft durchaus bei ihrer Form des Gottesdienstes bliebe; wenn wir annehmen, daß auf der einen Seite die Gemeinden des einen Bekenntnisses solche Elemente des Cultus, woran die andere Anstoß nimmt, fallen lassen oder modificiren, solche, welche die andere ungern vermißt, aufnehmen: daß auf der anderen Seite die Genossen des andern Bekenntnisses ihrer Abneigung oder Vorurtheile gegen das Ungewohnte Herr werden, das Werthvolle und Erbauliche darin zu erkennen und zu empfinden lernen. Auf solche Weise käme es zu einer gemeinschaftlichen Form des Gottesdienstes, zunächst vielleicht in einzelnen Bestandtheilen (z. B. der Abendmahlsfeier), weiterhin auch in der Anordnung des Ganzen, wie das Bedürfniß und die Einsicht des Sach- und Zweckgemäßen es mit sich brächte; und dieß wäre von dieser Seite des kirchlichen Lebens die höchste Stufe der Unionsentwickelung, welche in Aussicht zu nehmen für die evangelischen Parteien um so weniger Bedenken haben kann, als sie eben in Hinsicht der gottesdienstlichen Gebräuche grundsätzlich der evangelischen Freiheit keine

anderen Schranken setzen, als daß die Sakramente nach göttlicher Einsetzung verwaltet, das Wort Gottes der heiligen Schrift gemäß verkündigt werde.

Doch pflegt hingegen zweierlei geltend gemacht zu werden: die Rücksicht auf die Bewahrung der Eigenthümlichkeit der Confessionen, und die Forderung, dem Bekenntniß der Wahrheit nichts zu vergeben.

Das erste ist eine moderne Vorstellung, der alten strengen Polemik, die nur das Heil der Seelen im Auge hatte, fremd, und ursprünglich von einer Anschauungsweise ausgegangen, welche die Vertreter der Bekenntnißtreue nicht zu theilen pflegen. Gewiß ist die Entwickelung der Eigenthümlichkeit als ein bedeutendes Moment der geistigen Bildung bei ethischen Gesammtheiten, wie bei Individuen zu schätzen (in ihr liegt ja selbst ein wesentlicher Grund der mannichfaltigen Gestaltungen des religiösen und christlichen Lebens); sie ist es aber am wenigsten, wo sie mit Absichtlichkeit und Willkür angestrebt oder aufrecht erhalten wird. Auch ist ihr Gebiet ein anderes, als das einzelner confessioneller Lehrbestimmungen oder Cultusformen; nicht der eifrige Förderer der Concordienformel Jakob Andreä, sondern sein sehr viel anders gerichteter Enkel Valentin Andreä stellt uns ein Bild anziehender Eigenthümlichkeit vor Augen. Auf allen Fall ist sie dem unterzuordnen, was sich als das Nothwendige und Allgemeingiltige ergibt; gegen die Forderung, vor Allem zu suchen, was zur Eintracht und zum Frieden dient, kann man sich wohl auf die Gefährdung des Seelenheils, nicht auf die der Eigenthümlichkeit berufen. Oder würde sich Paulus für widerlegt gehalten haben, wenn die Partei des Apollos in Corinth seiner Mißbilligung der Spaltungen in der Gemeinde den gewiß sehr hoch zu achtenden Werth der Eigenthümlichkeit dieses Mannes und seiner Geistesrichtung entgegengesetzt hätte?

Anders scheint es sich mit der in ausdrücklichen Erklärungen und Vorschriften der heiligen Schrift (Röm. 10, 10; Matth. 10, 32. 33.) uns zur Pflicht gemachten Bekenntnißtreue zu verhalten. Man wird aber doch einen Unterschied machen müssen zwischen dem Bekenntniß zu Christo, als Grund unserer Gerechtigkeit und Seligkeit, und dem Bekenntniß zu einer confessionellen Lehrbestimmung, die damit nicht in einem solchen Zusammenhange steht, daß sie als fundamental angesehen werden müßte; man wird es wenigstens nicht als Aufgabe betrachten können, jede Gelegenheit zu ergreifen, um ein solches Bekenntniß abzulegen; man wird fragen müssen, wo, namentlich also, ob und wiefern dazu in einem Cultusakte eine Aufforderung liege. Was nun die eigentlichen Akte, im Unterschiede von dem Wort, das Rituelle und Ceremonielle betrifft, so kommt dieß bei dieser Frage nur wenig in Betracht. Denn obwohl hierauf, und zwar besonders von der Gemeinde, oft nur zu viel Gewicht gelegt und in den Verschiedenheiten desselben ein Hauptthinderniß der gottesdienstlichen Union gefunden wird (z. B. dem Gebrauch der Oblaten oder des gewöhnlichen Brodtes beim heiligen Abendmahl), so hat dergleichen doch für die confessionelle Ueberzeugung nur geringe Bedeutung, und selbst über manche nicht ganz unerheblich scheinende Differenzen in der Administration der Sakramente (z. B. der Taufe durch Untertauchen oder Begießen oder Besprengen mit Wasser) wird sich der Einsichtige durch die längst anerkannte Unterscheidung des dabei Wesentlichen und bloß Accessorischen hinwegzusetzen wissen, obwohl es andere Gründe geben kann (z. B. der einmal eingeführten und nicht preiszugebenden kirchlichen Ordnung), wodurch solche Differenzen eine größere Wichtigkeit erlangen (aus welchem Grunde man sich z. B. gegen die baptistische Taufadministration nicht so nachsichtig wird verhalten können, wie dieß in der ältesten Kirche der Fall war). Hauptsächlich wird es das Wort seyn, woran sich die Forderung, der confessionellen Ueberzeugung Rechnung zu tragen, knüpft. Sehen wir aber auf den dem Ritus untergeordneten, den bloß liturgischen Gebrauch des Worts, so ist dabei allerdings im Einzelnen und Besonderen die Forderung einer der confessionellen Sonderüberzeugung entsprechenden Schärfe und Bestimmtheit oft genug erhoben worden; wenn man aber die Frage über die ihrem Zweck entsprechende Beschaffenheit liturgischer Formeln im Allgemeinen erwägt, wird man

schwerlich dahin rechnen können, daß die zur Beseitigung aller Irrthümer, Mißverständnisse und Zweideutigkeiten oft nach langen dogmatischen und polemischen Verhandlungen aufgestellten Definitionen und Distinktionen darin Aufnahme finden; vielmehr erhellt, daß Niemand daran denkt, eine solche Forderung wirklich mit Consequenz durchzuführen; Niemand fordert z. B., daß man bei der Taufe über die schriftmäßige Formel der Taufe im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes hinausgehen, und etwa durch Aufnahme der Bestimmungen des Nicänischen oder Athanasianischen Symbolums ebionitischen oder socinianischen Mißdeutungen vorbeugen solle; und selbst diejenigen, welche den Gegensatz gegen Zwinglische Ansichten des heiligen Abendmahles dadurch ausdrücken zu müssen glauben, daß sie zu den Worten des Herrn die Epitheta des wahren Leibes und Blutes hinzufügen, unterlassen doch Vorkehrungen gegen die zu besorgende Mißdeutung im Sinne der römisch-katholischen Lehre zu treffen. Es sind offenbar andere Rücksichten, denen die Würdigung des liturgischen Ausdrucks unterliegt, als die der dogmatischen Präcision. Was aber den freien und selbstständigen Gebrauch des Wortes oder seine homiletische Anwendung betrifft, so darf als zugestanden angesehen werden, daß die Predigt keine dogmatische Abhandlung seyn soll, daß ein Unterschied gemacht werden muß zwischen dem, was zur Erbauung der Gemeinde dient und was Sache der Schule ist; man wird erstere daher mit demjenigen zu verschonen haben, quod salva salute ignorari potest, was nicht nach den klaren Aussprüchen der heiligen Schrift zur Lehre, zur Strafe, zur Besserung, zur Züchtigung in der Gerechtigkeit nütze ist (2 Timoth. 3, 16.), was eines eigenthümlich geschulten Verstandes bedarf, um richtig aufgefaßt, eines besonders geweckten Interesses für dogmatische Reflexion, um richtig gewürdigt zu werden und wobei denn doch immer die apostolische Warnung vor der aufblähenden *γνῶσις* (1 Corinth. 8, 1.) und die Empfehlung der einfältigen Predigt vom Kreuz (1 Corinth. 2, 23; 3, 2.) wird im Auge behalten werden müssen. Zwar darf man nicht verkennen, daß auch die dogmatischen Lehrbestimmungen für das christliche Leben und Bewußtseyn ihre Bedeutung haben; je mehr man aber diese beachtet, um so mehr wird man finden, daß sie oft bei abweichenden Lehrbestimmungen entweder dieselbe ist, oder nur nach verschiedenen Seiten hin vor Verirrung geschützt werden soll. Die reformirte wie die lutherische Prädestinationslehre will übereinstimmend die Freudigkeit, mit welcher der Christ im Bewußtseyn der göttlichen Liebe seines Heiles gewiß ist (Röm. 8, 29—39.), und den Ernst, in welchem er mit Furcht und Zittern seine Seligkeit schafft (Philipp. 2, 13.), begründen und fördern; nur will überwiegend die eine den Abweg einer Mißkennung unserer völligen Abhängigkeit von Gottes allwaltender Gnade, die andere die Sicherheit oder Leichtfertigkeit in der Vernachlässigung der göttlichen Gnadenmittel und Gnadenführungen vermeiden lehren. Die calvinische wie die lutherische Abendmahlslehre will die Realität der Mittheilung des Leibes und Blutes Christi (1 Corinth. 10, 16.) festhalten; nur will die eine der Gefahr, den ethischen Karakter der heilbringenden Mittheilung (als welche den Glauben fordert, Augsburg. Conf. Art. 13.), die andere der, die Objektivität derselben zu verkennen, vorbeugen. Wer als Prediger diese praktische Bedeutung und Absicht der beiderseitigen Lehren festhält, wird beiden Confessionen gemäß lehren, auch ohne durch den Gebrauch der dogmatischen Terminologie die die Andacht nur störende Erinnerung des Gegensatzes immer wieder neu aufzustacheln.

Hierdurch dürfte auch das seine Erledigung gefunden haben, was wir noch einer besondern Erwägung vorbehielten, nämlich die Zulässigkeit einer aktiven Betheiligung an dem Gottesdienste einer anderen Kirchenpartei, wie sie bei dem als Liturg oder Prediger in ihr fungirenden Geistlichen einer anderen Confession stattfinden würde. Wenn Ritus und liturgische Formeln dieser seiner Confession nicht widerstreiten, und wenn er sich dazu verstehen kann, die Gemeinde aber damit zufrieden ist, daß er, mit Enthaltung der ihrem Bekenntniß nicht entsprechenden Lehrformeln, sich predigend bloß an die auch von ihm anerkannte Bedeutung und Abzweckung derselben, vorzugsweise aber an den Con-

sensus beider Confessionen hält, so scheint dieser Zulässigkeit nichts entgegenzustehen; wie denn ja oft genug in neuerer Zeit auch ohne Union reformirte Geistliche in lutherischen Gemeinden und umgekehrt ohne Anstoß gepredigt haben. Doch läßt sich nicht in Abrede stellen, daß hiebei, und überhaupt bei der Ausübung gottesdienstlicher Funktionen in einer Gemeinde nicht desselben Bekenntnisses, welcher ein Geistlicher mit voller Ueberzeugung angehört, das Bedenken übrig bleibt, daß ein bewußtes Verschweigen derselben, daß selbst ein Vermeiden der Redeweisen, die hergebrachtermaßen zur Bezeichnung derselben dienen, auf ein zartes Gewissen leicht den Eindruck eines Mangels an Aufrichtigkeit, wenn nicht der Verhehlung und Verläugnung der Wahrheit, machen kann. Auch dies Bedenken würde aber wegfallen, wenn auf der einen Seite der Geistliche sich dem, was in der Aufgabe des Predigers und Seelsorgers liegt, so unbedingt hinzugeben vermöchte, daß ihm etwas, was dieser fremd ist, auch nicht einmal einfiele;*) wenn auf der andern Seite die Gemeinde, weil sie wüßte, daß es Lehren, oder vielmehr, daß es in gewissen Lehren, worüber im Wesentlichen die evangelisch Denkenden einig sind, doch Dunkelheiten und Zweifel gibt, worüber die Ansichten auseinander gehen, keinen Anstoß nähme, wenn solcher Lehrverschiedenheiten gelegentlich auch gedacht würde.

Hiernach ergibt sich, wie auch in gottesdienstlicher Hinsicht mancherlei Abstufungen der Union stattfinden können, von der bloßen Taufgemeinschaft bis zur vollen Gemeinschaft des ganzen Gottesdienstes. Die Verwirklichung aber der gottesdienstlichen Union in einer dieser Abstufungen setzt, wenn sie eine kirchliche Bedeutung haben, nicht als Sache eines zufälligen und individuellen Beliebens erscheinen soll, die Möglichkeit der Ermittelung, Darstellung und Ausführung eines kirchlichen Gesammtwillens, d. h. sie setzt eine Verfassung voraus; unter welcher Benennung wir hier Alles begreifen, was die organische Verbindung der in gemeinsamem Glauben gemeinsame Erbauung Suchenden zu einem Ganzen bedingt, welches in der heiligen Schrift als Christi Leib (1 Corinth. 12, 12 u. f.; Eph. 4, 12. 16.), als ein wohlgefügter Tempel dargestellt werden konnte, auf den Grund von Aposteln und Propheten erbaut, da Jesus Christus der Eckstein ist (Eph. 2, 20—22; 1 Petr. 2, 5.). Für unsern Zweck ist nicht nöthig zu unterscheiden, was hiebei durch die besonderen Aufgaben, welche die Kirche auch außer der gottesdienstlichen Erbauung zu lösen hat (z. B. die kirchliche Disciplin, christliche Jugenderziehung, Fürsorge für Arme und Kranke, Mission u. s. w.), was durch die allgemeine Vorschrift, daß Alles geziemend und ordentlich zugehe (1 Corinth. 14, 40.) und daß Jeder nach Beruf und Gaben zum gemeinen Nutzen wirke (1 Corinth. 12, 7.), als nothwendig oder nützlich geboten oder empfohlen wird. Worauf es ankommt, ist theils der Organismus der Funktionen, die zum kirchlichen Leben gehören (z. B. die Frage, ob es ein bestimmtes Amt, vielleicht einen bestimmten Stand gibt, dem gewisse Funktionen ausschließlich zukommen, oder ob und wie weit auch Andern eine Mitwirkung zusteht), theils die Constituirung einer Kirchengewalt (potestas ecclesiastica), von welcher die Anordnung der Gemeindeeinrichtungen und in streitigen Fällen die Entscheidung ausgeht, sey es für die einzelne Gemeinde oder für eine Mehrheit von Gemeinden (wofür von Manchen die Bezeichnung des Kirchenregiments gebraucht wird).

Die Geschichte lehrt, daß die Verschiedenheiten der Kirchenverfassung oft eine Bedeutung erlangt haben, welche der der Lehrdifferenzen nicht nachsteht; daß sie daher oft Anlaß zu Trennungen oder Hindernisse der Vereinigung abgegeben haben, wodurch die Forderung der kirchlichen Einheit schwer verletzt ist, nicht bloß auf dem Gebiete der katholischen, sondern auch der evangelischen Kirche (z. B. in England und Schottland). Am meisten Grund scheint dieß zu haben, wo die Meinung ist, daß gewisse Anordnungen oder Einrichtungen von Christo selbst und den Aposteln ausdrücklich vorgeschrieben, oder

*) Ein strenggläubiger lutherischer Geistlicher, gefragt, ob er in den zahlreichen und mannichfaltigen Fällen, in welchen seine seelsorgerische Einwirkung in Anspruch genommen war, sich jemals veranlaßt gefunden habe, des Unterschiedes der lutherischen von der calvinischen Abendmahlslehre zu gedenken, konnte nicht umhin, diese Frage zu verneinen.

daß sie juris divini sind (wie nach katholischer Lehre der Primat des Petrus und seiner angeblichen Nachfolger). Nicht viel geringeren Einfluß übt aber auch die Ueberzeugung, daß gewisse Grundsätze, wenn auch nicht wörtlich in der Schrift ausgesprochen, doch mit der schriftgemäßen Erkenntniß des Wesens der Kirche so enge zusammenhängen, daß man auf diese Verzicht leisten müßte, wenn man jene preisgeben wollte (z. B. die Grundsätze der Augsburgischen Confession vom Predigtamt und Kirchenregiment, Lehrartikel 5 und 14, oder vom Unterschied der potestas ecclesiastica und der potestas gladii, Artikel 7 der geänderten Mißbräuche). In andern Fällen ist es freilich nur die Gewöhnung an das Herkömmliche, die eine Abneigung hervorbringt, sich zu einer Aenderung zu bequemen, die sich sonst aus Rücksichten der Eintracht und der Zweckmäßigkeit empfehlen würde; aber auch die Gewöhnung ist eine Macht, die nicht selten das Urtheil besticht. Besonders tritt aber oft hemmend die rechtliche Geltung hinzu, welche die Grundsätze und Einrichtungen der kirchlichen Verfassung in der Verbindung mit der bürgerlichen Gesellschaft gewonnen haben, nicht nur vermöge der den Normen und Institutionen des Rechts nach seinem objektiven Wesen einwohnenden Festigkeit und Unverbrüchlichkeit, sondern auch vermöge der Einwirkung auf die subjektive Denkart und die Neigung, die Heiligkeit und Unverletzlichkeit des Rechts zu Gunsten der Eigenwilligkeit in Anspruch zu nehmen. Hiezu kommt noch die, sey es schon wirklich eingetretene oder befürchtete Verletzung durch Anordnungen und Entscheidungen, die mit dem, was man für recht oder wahr erkannt zu haben glaubt, in Widerspruch stehen; aus welchem Grunde z. B. die evangelischen Stände auf dem Convente zu Schmalkalden die Autorität des vom Pabste angekündigten Concils ablehnen mußten, obgleich sie früher selbst auf die Entscheidung einer Kirchenversammlung angetragen hatten. So ist also Vieles, was, auch abgesehen von den Motiven des Eigennutzes oder anderer geradezu verwerflicher Rücksichten, einer Verfassungsunion in den Weg tritt.

Als absolutes Hinderniß wird man aber selbst ein behauptetes jus divinum nicht ansehen können. Bekannt ist Melanchthon's Unterschrift der Schmalkaldischen Artikel, nach der er meinte, daß sogar dem Pabste, wenn er das Evangelium zuließe, die Superiorität über die Bischöfe, die er sonst habe, um Friedens und gemeiner Einigkeit willen derjenigen Christen, so unter ihm seyen und künftig seyn möchten, jure humano auch von uns zu lassen sey; ein Zugeständniß freilich, welchem Luther und die anderen evangelischen Theologen so wenig beistimmten, als der Pabst dadurch befriedigt worden wäre. In der anglikanischen Kirche hat aber doch wirklich die Verschiedenheit der Ansichten über das jus divinum des Episkopats die Einheit derselben nicht gestört, *) und wenn unter uns darüber gestritten wird, ob die Geistlichen ihre Funktionen kraft einer ihnen von dem Herrn direkter Weise verliehenen Amtsgewalt, oder in Auftrag der Gemeinde üben: ob die Presbyterien und Gemeindevorstände ihr Vorbild in Laienältesten der apostolischen Kirche haben, oder nur aus Gründen der Zweckmäßigkeit zu empfehlen seyen: so ist nicht abzusehen, warum nicht diejenigen, welche mehr das geistliche Bedürfniß der Individuen und das Gedeihen des Gemeindelebens im Ganzen als die genaue Abmessung des Rechtes der zur Abhülfe oder Förderung derselben verpflichteten Personen im Auge haben, die von diesen zu leistenden Dienste auch bei getheilter Meinung mit gleicher Bereitwilligkeit sollten gewähren oder empfangen können. Daß aber die Behaup-

*) Nur durch die Complikation mit den politischen Fragen bei der Thronbesteigung Wilhelm's III. entstand ein Schisma, welches jedoch, von Anfang an auf einen kleinen Kreis beschränkt, mit dem Ableben der eidverweigernden Bischöfe sein Ende erreichte (s. Macauley's Geschichte von England, Kap. 11.), und Dodwell, der selbst die Unsterblichkeit der Seele von der Taufe durch einen von einem rechtmäßigen Bischof ordinirten Geistlichen abhängen ließ und für das Recht der abgesetzten Bischöfe wiederholt die Feder ergriff (wie in der gelehrten Paraenesis ad exteros de nupero schismate Anglicano, 1704) kehrte schließlich doch zu der unter dem Kirchenregimente der königlich ernannten Bischöfe stehenden Kirche zurück (s. den Art. „Dodwell" im III. Bande dieser Encykl. S. 430).

tung des Rechts keinen Vorwand abgeben darf, sich den Anforderungen der Liebe zu entziehen, um derentwillen wir uns, wie zur Erhaltung, so auch zur Wiederherstellung der Einheit verpflichtet fühlen müssen (Eph. 4, 1—4; Philipp. 2, 1—4.), kann dem nicht zweifelhaft seyn, der bedenkt, wie Christus und die Apostel, eben um der Eigensucht die Ausflucht abzuschneiden, die so häufig in dem Vorschützen des Rechtes gesucht wird, vorschreiben, selbst unberechtigten Ansprüchen gegenüber, nicht auf unserem Rechte zu bestehen (Matth. 5, 40—41; 1 Corinth. 6, 7.). Wenn wir aber sehen, wie Kirchengemeinschaften, deren christlichen Karakter wir so hoch halten müssen, wie den der schottischen Kirche, aus Gründen, die uns, aus dem Gesichtspunkte des religiösen Lebens betrachtet, von geringer Erheblichkeit scheinen (wie der Streit über das Vorschlagsrecht der Kirchenpatrone in der durch Aberdeen's Bill von 1843 erhaltenen Beschränkung, s. d. Art. „Schottländische Kirche" Bd. XIII. S. 725), sich spalten und für die Aufrechthaltung der von ihnen angenommenen Grundsätze lieber die staunenswerthesten Opfer bringen, als den Aufforderungen zur Wiedervereinigung Gehör geben, so wird in vielen Fällen auch hier nichts anderes übrig bleiben, als daß wir die Hindernisse einer Verfassungsunion, wie wir sie wünschen mögen, seyen sie nun objektiver oder subjektiver Natur, als einmal thatsächlich vorhanden und nicht wegzuräumen anerkennen, und nur, wo das Vollkommene nicht zu erreichen ist, doch das Erreichbare, und sey es auch ein minimum, nicht gering schätzen, das maximum aber als Ziel im Auge behalten und die Zwischenstufen kurz andeuten.

Das Mindeste einer anfangenden Union dürfte nun seyn, daß Kirchen, die sich in denselben Kreisen begegnen, von den Ansprüchen, welche sie an ihre Mitglieder machen, so viel aufgeben, daß dadurch die Gemeinschaft in anderen Formen des sittlichen Lebens, namentlich in Staat und Familie, nicht aufgehoben wird. Wenn die katholische und die evangelische Kirche ihre an sich berechtigten Anforderungen an ihre Bekenner unbedingt geltend machen, so ist eine Ehe zwischen Katholiken und Protestanten unmöglich. Ebenso unmöglich würde aber auch ein friedliches Zusammenleben, würde wenigstens eine ihrer Idee entsprechende, bürgerliche Gemeinschaft in derselben Commune, selbst in demselben Staate seyn. Deshalb mußte eine der ersten Bedingungen des Religionsfriedens die Suspension der von der katholischen Kirche in Anspruch genommenen bischöflichen Rechte für evangelische Territorien seyn; deshalb mußten und müssen paritätische Staaten fortwährend darüber wachen, die Ausschreitungen beider Confessionen über die Gränzen der ihnen eingeräumten Berechtigung zu verhüten. Man könnte nun allerdings bezweifeln, ob dieß unter den Begriff der Union falle und nicht vielmehr als eine vom Staat erzwungene Beschränkung der confessionellen Entwickelung zu betrachten sey. Wenn wir jedoch annehmen dürfen, daß eine Kirche ihr Verhältniß zum Staate nicht bloß aus dem Gesichtspunkt der Unterwerfung unter einen ihr fremden Zwang, sondern zugleich einer ihr obliegenden Verpflichtung auffassen werde, die christliche Gesinnung auch in der Richtung auf das bürgerliche Gemeinwohl zu beleben und zu leiten: daß ferner diese Verpflichtung von ihr als eine solche erkannt wird, welche auch die andere Confession gleichmäßig zu erfüllen berufen und beflissen ist, und welche namentlich die Vermeidung dessen, was Zwietracht weckt und nährt, dagegen die möglichste Förderung des Friedens und der Eintracht in sich schließt: so wird daraus ein Verhältniß gegenseitiger Anerkennung wenigstens insoweit hervorgehen, als beide die Idee des Christenthums in ihrer die bürgerliche und überhaupt die menschliche Gesellschaft erhaltenden und bildenden Wirksamkeit zur Erscheinung zu bringen haben. Diesen Erfolg hat in der That, aller Gegenwirkungen ungeachtet, doch nicht selten das Nebeneinanderbestehen verschiedener Religionsgemeinschaften in demselben Staatsgebiete gehabt. Wenn im 17. Jahrhundert selbst ein so milder Mann, wie der Dichter Paul Gerhard, lieber sein Amt niederlegte, als daß er sich nur die Voraussetzung gefallen ließ, er werde auch ohne ausdrückliche Verpflichtung sich des Schmähens und Verdammens der Confession seines Landesherrn enthalten (s. d. Artikel „Paul Gerhard", Bd. V. S. 48), so wird jetzt in

Preußen wohl Niemand gefunden werden, für den es einer Erneuerung der churfürstlichen Edikte von 1661 und 1662 bedürfte.

Hieran zunächst würde gränzen, wenn die getrennten Kirchengemeinschaften sich gefallen ließen, den Antheil an dem Kirchenregiment, welchen sie überhaupt dem Staate einräumen können, durch dieselben obrigkeitlichen Personen oder Behörden verwaltet zu sehen. Wir nehmen hier das Wort Kirchenregiment in dem allgemeineren Sinn, in welchem nicht bloß die griechisch-, sondern auch die römisch-katholische, nicht bloß die Anglikanische, sondern auch die evangelischen Kirchen Deutschlands dasselbe zulassen können, inwiefern sie alle die obrigkeitliche Aufsicht nicht abweisen dürfen, den obrigkeitlichen Schutz in Anspruch nehmen müssen, der obrigkeitlichen Hülfe bedürfen, um selbst rein kirchliche Anordnungen durchzuführen. Was die evangelische Kirche betrifft, hat ja ohnehin in Deutschland die geschichtliche Entwickelung das Kirchenregiment in die Hände der Landesherren gelegt, und haben diese, selbst wenn sie sich von der lutherischen Lehre zur reformirten wendeten, das Regiment über die Lutheraner meistentheils beibehalten (siehe Richter's „Kirchenrecht", §. 96, S. 196 und §. 66, S. 141 der fünften Auflage). Sie konnten dieß um so unbedenklicher, je mehr sie dasselbe nach dem ursprünglichen Sinn des Territorialsystems übten,*) d. h. sich darauf beschränkten, der Kirche ihre Mitwirkung zu gewähren oder zu versagen, je nachdem sie dieß für die Aufrechthaltung des Friedens ersprießlich fanden. Jedenfalls konnte, wenn bei nachlassender Spannung der Gegensätze die Gefahr der Parteilichkeit auf der einen, Argwohn und Mißtrauen auf der andern Seite, wenn nicht völlig beseitigt, doch wesentlich gemindert war, von der bürgerlichen Obrigkeit und ihren Vertretern schon als solchen erwartet werden, daß, wie sie jedes Recht von Personen oder Gesellschaften zu achten und zu schätzen haben, sie auch die in ihren Bekenntnissen gegründeten oder sonst anerkannten Rechte der kirchlichen Gesellschaften achten und sich keine Eingriffe in dieselben gestatten würden, oder es konnten auch Bedingungen der Ausübung des Kirchenregiments (z. B. durch verschiedene, der einen oder der anderen Confession angehörige Organe) festgesetzt und Einrichtungen getroffen werden, um Verletzungen vorzubeugen oder Abhülfe zu sichern. Hieraus erwächst als eigenthümliche Form einer Verfassungsunion die landeskirchliche Verbindung der in einem gewissen Staatsgebiete vorhandenen Gemeinden verschiedener Confession unter der kirchenregimentlichen Leitung derselben Landesherren oder landesherrlichen Behörden. Es würde keinen wesentlichen Unterschied machen, wenn der Landesherr die ihm zuständigen Rechte durch ausschließlich kirchliche Behörden oder Personen verwalten ließe. Dächte man sich aber, daß er sich ganz von dem Kirchenregimente zurückzöge und den Religionsgenossenschaften oder Gemeinden selbst die Sorge für die Organisirung der Kirchengewalt überließe, so würde es freilich von einem erheblichen Fortschritt der Unionsgesinnung zeugen, wenn jene, der confessionellen Verschiedenheit ungeachtet, sich frei zur Constituirung und Aufrechthaltung gemeinschaftlicher Organe der

*) Nach Stahl's Entwickelung (die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten, Kap. II. S. 22 ff. der ersten Ausgabe). Hätte sich die praktische Ausführung innerhalb der durch die Begründung gegebenen Gränzen gehalten, so würden die Klagen über die territorialistische Knechtung der evangelischen Kirche unberechtigt seyn. Allerdings aber würde man sagen können, daß es dann ein eigentliches positives Kirchenregiment (zu unterscheiden von einer Kirchenverwaltung) gar nicht geben würde. Ob dieß aber sehr zu beklagen wäre? Das wahre Kirchenregiment führt ein Anderer. Die unentbehrliche Grundlage desselben besitzen wir, Dank seiner Offenbarung und seiner Fürsorge in der Leitung der Geschichte, in der heiligen Schrift und in den Bekenntnissen; inwiefern etwa weitere Entwickelungen oder auch Neugestaltungen in seinen Absichten liegen, kann wohl gefragt werden, ob sogenannte kirchenregimentliche Behörden dazu die geeigneten Organe sind. Schleiermacher's schon in seiner Encyklopädie (§. 312. u. 328. der 2ten Ausgabe) enthaltenen Aeußerungen über das ungebundene Element des Kirchenregiments oder die Wirksamkeit der freien Geistesmacht in der evangelischen Kirche, deren Vermittelung dermalen in dem Berufe des akademischen Lehrers und des theologischen Schriftstellers liegt, scheinen in den vielen Schriften über Kirche und Kirchenverfassung zu wenig Berücksichtigung gefunden zu haben.

kirchenregimentlichen Funktionen und Befugnisse bestimmt fühlten; doch scheint die Erfahrung zu lehren, daß, wenn diesen bei mangelndem Glauben an ihre göttliche Einsetzung, Ausrüstung und Bevollmächtigung nicht die obrigkeitliche Autorität zur Seite steht, es für sie schwer hält, sich den streitenden Interessen gegenüber, zu behaupten. *) Denn überhaupt kommt es ja nicht bloß auf die Bestimmung der Träger der Kirchengewalt, es kommt zugleich auf die Festsetzung der darin zu begreifenden Aufgaben und Rechte, und die Beschränkung derselben, nicht bloß im Verhältniß zur heiligen Schrift und den Bekenntnissen, sondern auch zu der Autonomie evangelischer Gemeinden an. Es bedarf keiner besonderen Nachweisung, wie nach solchen Rücksichten das Band einer kirchenregimentlichen Union ein engeres oder ein weiteres seyn kann; die confessionelle Sonderung der Gemeinden, nicht bloß in Bekenntniß und Gottesdienst, sondern auch hinsichtlich ihrer Verfassung, würde dadurch nicht ausgeschlossen. Eine vollkommene Verfassungsunion würde erst da eintreten, wo es zu einer völligen Verschmelzung der bisher gesonderten Gemeinden käme, so weit die örtlichen Verhältnisse sie gestatteten, indem alle Gemeindeangelegenheiten, ohne Unterschied der Confession, von denselben Personen nach denselben Grundsätzen verwaltet würden. Man könnte fragen, ob dieß nicht über den Begriff der Union, wie wir ihn aufgestellt haben, hinausginge, weil damit der Fortbestand der besonderen Confessionsgenossenschaft überhaupt aufgehoben würde? So wenig aber durch die Gemeinschaft des Gottesdienstes, so wenig und noch weniger würde durch die Gemeinschaft der Gemeindeeinrichtungen die Möglichkeit ausgeschlossen, daß die Gemeindeglieder in den streitigen Lehrpunkten die Einen diesem, die Anderen jenem Bekenntnisse folgten, nur ohne denselben eine solche fundamentale Bedeutung beizulegen, daß damit die kirchliche Gemeinschaft in Bezug, wie auf den Gottesdienst, so auch auf Disciplin, Jugendbildung, Armenversorgung, innere und äußere Mission u. s. w., nicht bestehen könnte. Und zwar würde man nicht sagen dürfen, daß in einer solchen Gemeinde zwar Individuen, z. B. des lutherischen oder reformirten Bekenntnisses, aber nicht eine lutherische oder reformirte Kirche Anerkennung finde; denn nichts hinderte, daß jene Individuen sich nicht nur unter einander, sondern auch mit der Gesammtheit derjenigen, welche, sey es vormals oder noch jetzt, sich zu denselben Ueberzeugungen bekannt haben oder bekennen, durch Geschichte, verwandte Geistesrichtung, gleiche Auffassung dogmatischer Probleme näher verbunden fühlen, auch diesem Gefühle (natürlich dem Bewußtseyn der Einheit mit der Gemeinde untergeordnet) irgendwie Ausdruck geben könnten. Wird doch Niemand läugnen, daß Mitglieder derselben Religionsgemeinschaft in theologischer Hinsicht verschiedenen Schulen angehören und in dieser Beziehung mit Personen derselben Schule einer anderen Confession näher verbunden seyn können, als mit Gliedern der eigenen Confession aber einer verschiedenen Schule; (so standen z. B. Zimmer und Daub einander näher, als Zimmer und Hermes, oder Daub und Ammon). Den unmittelbarsten Beleg bietet aber die erneuerte Brüdergemeinde, nach der Idee des Grafen Zinzendorf, dar. In ihr sollten Glieder der mährischen Brüderunität, der lutherischen, der reformirten Kirche — und Zinzendorf wollte auch die Katholiken nicht ausschließen — zu einer vollkommenen Gemeinschaft des Gottesdienstes und der Verfassung verbunden seyn, ohne der Eigenthümlichkeit ihrer Bekenntnisse Eintrag zu thun, vielmehr sollten diese nicht nur als berechtigte tropi paedias, unter der Leitung eigener antistites, in der Gemeinde gelten, sondern es sollte auch denen, die ihnen anhingen und ihren Kindern die Möglichkeit offen gehalten werden, in die Gemeinschaft der Bekenntnißkirchen, in welchen sie geboren waren, jederzeit wiederum einzutreten **), und der Graf bemühte

---

*) Einen Beleg bieten die neuerdings entstandenen Zerwürfnisse unter den separirten Lutheranern dar; S. Wangemann, der Kirchenstreit unter den von der Landeskirche sich getrennt haltenden Lutheranern in Preußen. Berlin 1862.

**) S. Spangenberg's Leben des Grafen von Zinzendorf, Thl. V. Kap. 6. §. 14. Thl. VI. Kap. 2. §. 3. Kap. 6. §. 30., nebst den dort angeführten Aeußerungen in des Grafen naturellen Reflexionen; desgl. Kranz, alte und neue Brüderhistorie, §. 122 u. 133. Merkwürdig ist Zin-

sich unablässig, nicht ohne Widerspruch, doch mit Erfolg, diesem Verhältnisse nicht nur in der Unität selbst, sondern auch bei den evangelischen Landeskirchen Anerkennung zu verschaffen. Was die römisch-katholische Kirche betrifft, steht dieser freilich, von allem Andern abgesehen, entgegen, daß ihr die Einheit mit dem päbstlichen Kirchenregimente wesentlich ist; anders bei der evangelischen Kirche, deren Einheit allein auf dem Glauben an das Wort Gottes in der heiligen Schrift und dessen gemeinsamem Verständniß beruht, wie dieses in ihren Bekenntnissen ausgedrückt ist. So sehen wir in der Brüdergemeinde, „ohne daß die derselben beitretenden Mitglieder einer der protestantischen Kirchen ihrem bisherigen Glauben entsagt oder eine neue Religion angenommen hätten", die Idee der Union auf's Vollkommenste verwirklicht.

Was jedoch in dem beschränkten Umfange der Brüdergemeinde für die in sie aufgenommenen Mitglieder von drei evangelischen Confessionen möglich gewesen ist, ist es darum noch nicht selbst auf dem Gebiete der evangelischen Landeskirchen. Man wird vielmehr zufrieden seyn müssen, wenn auch nur die unvollkommenen Grade, sey es der Lehr-, der gottesdienstlichen oder der Verfassungsunion, jede für sich genommen oder in irgend einer (durch ihren nothwendigen Zusammenhang allerdings gebotenen) Combination zur Ausführung haben gelangen können, und indem man anerkennt und festhält, was erreicht ist, hoffen, daß den ernsten Bemühungen um ihre weitere Förderung unter Gottes Beistand der Erfolg nicht fehlen werde. Ueber den hiebei einzuschlagenden Weg sey es gestattet, noch einige Andeutungen hinzuzufügen.

Es möchte nicht unangemessen seyn, unseren Blick noch einmal auf die Gemeinde zu richten, in der, und die Art, wie in ihr die Union zu Stande gekommen ist, da sie uns einen mit vollem Erfolg gekrönten Hergang vor Augen stellt. Es waren auch hier nicht geringe Schwierigkeiten zu überwinden. Bald nach dem Anfange der Gründung von Herrnhut waren Separatismus und Zerwürfnisse eingetreten, durch die das ganze Werk in Frage gestellt wurde. Die mährischen Exulanten wollten ihre alte Verfassung und Gemeindeeinrichtung erhalten wissen, während Andere auf den Anschluß an die lutherische Kirche und Kirchenordnung drangen. Man stritt über Art der Abendmahlsfeier, über die Gnadenwahl und andere Lehrmeinungen. Es hatten sich Manche vom Sakrament und Gottesdienst ganz zurückgezogen, Einige schickten sich an, den Ort zu verlassen. Dazu die Schwierigkeit, auf Leute von geringer Verstandesbildung durch Gründe zu wirken und mangelnde Uebereinstimmung selbst bei den Leitenden, dem Pastor Rothe und dem Grafen von Zinzendorf. Doch ließ sich Letzterer dadurch nicht abschrecken. „Er griff die Sache mit Geduld, Liebe und Verschonen, zugleich aber mit Kraft des Geistes und dem Worte Gottes an; er ermahnte und bat die Brüder, im Geheimen und öffentlich, mit heißen Thränen; er sprach mit einem Jeden von dem Zustande seines Herzens und redete sodann in den öffentlichen Versammlungen von dem einigen Grund der Seligkeit; er ließ sich nicht auf alle die besonderen Meinungen ein, gab ihnen in der äußerlichen Form weislich nach und suchte sie nur vorerst in den Grundwahrheiten

---

zendorf's Aeußerung, wie er selbst, nach Ablehnung des schleswig-holstein. Generalsuperintendenten Conradi, die Administration des lutherischen Tropus auf sich nimmt, weil er zu Anderen kein rechtes Vertrauen hat; „ich glaube", meint er, „es gehört zu so einem Tropo ein bischen Schwärmerey für seine angeborne Religion, sonst wird der Zweck nicht erhalten." Er hielt also eine confessionelle Indifferenz nicht für nöthig, noch fühlte er sich selbst einer solchen zugethan. Auch nach dem Tode des Grafen wurden auf der Synode zu Marienborn 1764 noch zwei Brüder zur Administration des lutherischen und reformirten Tropus ernannt (s. Kranz §. 271) und in der ratio disciplinae unitatis fratrum A. C. 1789 wird in dem (auch in Beziehung auf die Union lesenswerthen) vierten Abschnitt (S. 157 f.) von dieser Einrichtung als einer noch bestehenden gehandelt; nach dem Verlaß der Synode der Brüderunität zu Herrnhut 1857 §. 95. ist zwar jetzt in der Mitte der Gemeinden von diesen Tropen nicht viel mehr die Rede, aber bleibt dennoch die Sache selbst in ihrer Bedeutung bestehen und wird „in dieser nicht nur mit dem Verstande und Herzen aufgefaßten, sondern in der Wirklichkeit dargestellten Idee einer Union der evangelischen Kirche ein köstliches Kleinod" erkannt, welches die Unität überkommen und zu bewahren habe.

der evangelischen Religion zu vereinigen. Auf die Weise brachte er es nach vielen öffentlichen und besonderen Unterredungen am 12. Mai (1727) nach einer dreistündigen Rede dahin, daß Alle sich vereinigten und auf die ihnen vorgelesenen Statuten den Handschlag gaben.“ (Spangenberg, Th. III, Kap. 1, §. 7. — Kranz §. 16.) Doch nicht die Verpflichtung auf diese oder spätere Statuten war das eigentliche Fundament der dauernden Einigung;*) versiegelt wurde dieselbe durch die Abendmahlsfeier am 13. August 1727, „unter der die Herzen auf eine bisher noch nicht so erfahrene Weise mit Friede und Freude in dem heiligen Geist und mit herzlicher Liebe und Einigkeit untereinander erfüllet wurden, und die zu einer lebendigen Gemeine Christi nothwendig erforderliche Geistestaufe zu Einem Leib und Geist (1 Cor. 12, 13.) erhielten, die ihnen und ihren Nachkommen unvergeßlich blieb und seitdem jährlich an eben dem Tage in der Kirche zu Berthelsdorf mit dem heiligen Abendmahl feierlich begangen wird.“ (Kranz §. 18.) Die so begründete und befestigte Union erwies sich stark genug, sich auch gegen spätere Störungen zu behaupten.

Ganz so, wie in der Brüdergemeinde, wird nun freilich die Union in der Masse der kirchlichen Genossenschaften nicht zu Stande gebracht werden können; es gehört dazu eine Kraft und Regsamkeit des religiösen Lebens, auf deren allgemeine Verbreitung nicht zu rechnen ist. Aber irrig ist gewiß auch die, in neuerer Zeit lange verbreitet gewesene Meinung, als wenn jene Lauigkeit des christlichen Glaubens, die sich in der Gleichgültigkeit gegen die richtige, schärfere und tiefere Auffassung der biblischen Wahrheit, und in Folge dessen auch gegen die confessionellen Differenzen zu erkennen gab, ein Förderungsmittel der Union seyn könne. Es gibt allerdings Streitfragen, die am besten durch Vergessen beseitigt werden. Die Gegensätze aber, welche den großen Spaltungen der Christenheit zum Grunde liegen, treten, wenn nicht geistig überwunden, früher oder später wieder hervor, und dann brechen die nur oberflächlich geschlossenen Wunden vielleicht um so unheilbarer wieder auf. Geistig überwunden werden sie aber nur durch die erleuchtende, heiligende, frei machende, über Fleisch und Buchstaben erhebende, die Herzen mit neuen Trieben der Eintracht und der Liebe erfüllende Wirksamkeit des Geistes Christi. Glücklich, wem, wie Zinzendorf, Gelegenheit und Gaben beschieden sind, von diesem durchdrungen ihm auch in den Gemeinden Bahn zu machen!

Wie aber und wo anfangen?

Die ältere Ansicht war, daß man vor Allem Einstimmigkeit der Ueberzeugung hervorzubringen suchen, daß man den Irrthum der Andersdenkenden bekämpfen, sie nöthigen müsse, sich zu der allein wahren, d. h. der eigenen Lehre zu bekennen. Tausend Erfahrungen haben bewiesen, daß man damit nicht zum Ziele kommt. Selbst wenn in unerheblichen, an der Oberfläche liegenden Dingen sich eine Meinungsverschiedenheit einmal festgesetzt hat, hält eine Ausgleichung schwer genug; wie viel mehr, wenn es sich um Ueberzeugungen handelt, die ihre Wurzeln in der Tiefe des Gemüthes haben, mit der ganzen Richtung des Geistes zusammenhängen, in ihren Gründen oder Folgen auf den ganzen Gedankenkreis bestimmend einwirken oder dadurch bestimmt werden. Verschiedenheiten solcher Art pflegen einander nicht als wahr und falsch gegenüber zu stehen; es sind verschiedene Seiten der Wahrheit, die Jeder nach seinem Standpunkte in's Auge faßt, die er vielleicht mit Verkennung oder Hintenansetzung der andern Seiten, mit einer, eben im Streite leicht entstehenden Uebertreibung, geltend macht, die aber preiszugeben er sich um so weniger bequemen kann, je anhaltender er sich damit beschäftigt, je tiefer er sich in die Betrachtung derselben versenkt hat. Keineswegs soll nun behauptet werden, daß alles Streiten in solchen Dingen unnütz sey; es kann dienen, auch die andere, bisher übersehene Seite zur Anschauung oder zum Bewußtseyn zu bringen, die Uebertreibung und das in der Uebertreibung Irrige aufzudecken und so die Streitenden ein-

*) Schrautenbach in Zinzendorf's Leben, herausg. v. Kölbing. S. 130. 131; nicht die Geltung eines Grundgesetzes, sondern Grundtrieb und Gemeingeist gehörte nach ihm zu den karakteristischen Eigenthümlichkeiten dieser Sache.

ander näher zu bringen. Aber schließlich wird man doch an eine Gränze kommen, bei der man entweder (und dieß ist am häufigsten geschehen) auf alle Einigung Verzicht leisten, oder sich dazu verstehen muß, auf Grund dessen, worin man einverstanden ist, eine Einigung zu versuchen, sey es in gottesdienstlicher Hinsicht, sey es in gemeinschaftlichen Bestrebungen (z. B. für Bibelverbreitung, innere und äußere Mission), Anordnungen (z. B. gegenseitig anerkannten Grundsätzen über Gültigkeit und Behandlung kirchlicher Akte), Einrichtungen (z. B. Gemeinde- oder kirchenregimentlicher Verwaltungsbehörden), so weit dieß unter den obwaltenden Verhältnissen ausführbar ist.

So haben evangelische Geistliche und Gemeinden beider Confessionen in Preußen durch das lebendige Gefühl der, beiden durch die Reformation widerfahrenen, göttlichen Gnade sich angeregt gefunden, das Andenken an die vor 300 Jahren (1517 und 1530) erfolgten Ereignisse, durch welche sie begonnen und fester begründet wurde, durch die gemeinsame Feier des dadurch zu seiner ursprünglichen Integrität wieder hergestellten heiligen Abendmahles zu begehen, und Viele haben dabei die wirksame Gegenwart des Herrn empfunden, ohne vorher das Dogma über die Art dieser Gegenwart zur gemeinsamen Erörterung gebracht zu haben. An diesen Anfang haben sich weitere Schritte zur Herbeiführung einer gottesdienstlichen Union geknüpft, während man von einer Lehrunion abstrahirte; vielmehr wagte es Schleiermacher, ein Hauptbeförderer der Union, eine Lehre der reformirten Kirche, die man gemeiniglich für aufgegeben hielt, hervorzuziehen und theologisch zu vertreten,*) doch zeigend, daß bei verständiger Anwendung die Gemeinde dadurch nicht gestört werden könne. Viele hofften indeß auf eine selbst über den Begriff der Union hinausgehende, völlige Verschmelzung beider Confessionen. Diese Hoffnung ist nicht in Erfüllung gegangen. Darum darf man aber nicht gering schätzen, was erreicht ist; zum Theil freilich nur Anfänge der Union, in verschiedenen Abstufungen; gibt Gott Gnade, so wird das Vollkommene daraus hervorgehen; die Freunde der Union aber mögen sich an den apostolischen Spruch halten, Philipp. 3, 15. 16.

Doch geht diese Erinnerung schon über dasjenige hinaus, was der eigentliche Gegenstand dieses Artikels ist, die Erörterung des Wesens und der Bedingungen der Union im Allgemeinen. So viel auch über Union verhandelt und geschrieben worden ist, hat man fast durchgängig doch — und ganz ist dieß kaum zu vermeiden — die Union bestimmter Kirchenparteien im Auge gehabt. Doch ist in der Schrift von Dr. Julius Müller: die evangelische Union, ihr Wesen und göttliches Recht, 1854, im zweiten und dritten Abschnitt auch von den Grundsätzen, die bei der Union der Sonderkirchen überhaupt in Betracht kommen, lehrreich gehandelt. Dr. Twesten.

Unionsversuche und wirkliche Unionen. — Treten wir den einzelnen geschichtlichen Erscheinungen näher, worin die Union vollzogen oder deren Vollziehung versucht worden ist, so zeigen sich insbesondere folgende vier Gegensätze: 1) der der judenchristlichen und heidenchristlichen Kirche; 2) der der griechisch-katholischen und der römisch-katholischen; 3) der der päbstlichen und der evangelischen; 4) der der lutherischen und der reformirten Kirche.

I. Jüdisches Christenthum und Heidenchristenthum. — Die durch diesen Gegensatz bezeichnete erste Differenzirung des Christenthums trat in Wirksamkeit, sobald sich die Nothwendigkeit herausstellte, den Heiden, für welche das Evangelium nicht minder als für die Juden bestimmt war, den vorgängigen Eintritt in die Judenkirche zu erlassen, welcher letztere in perfekter Weise nicht ohne Annahme der Beschneidung erfolgen konnte. Ob der Erste, der Heiden in die christliche Gemeinschaft aufnahm, ohne sie zuvor beschneiden zu lassen und ohne sie auf das Mosaische Gesetz zu verpflichten, Paulus war oder Petrus, oder ob dieß schon vor beiden jene cyprischen und cyrenäischen Sendboten thaten, welche Apostelgesch. 11, 20. erwähnt werden, darauf kommt es

*) Ueber die Lehre von der Erwählung, im ersten Hefte der theolog. Zeitschrift 1819 (im zweiten Bande der sämmtl. Werke zur Theologie, S. 393).

hier nicht an; in keinem Falle reichen die von der Tübinger Schule gegen die Glaubwürdigkeit von Apostelgesch. 10. vorgebrachten Bedenken hin, um zu erweisen, daß Petrus sich eines solchen Verfahrens überhaupt enthalten habe, und vollkommen sicher ist, daß schon früh die Zahl der Heidenchristen rasch zunahm und auf diese Weise den verschiedenen Fraktionen der Judenchristen zum Bewußtseyn kam, daß es in Folge dessen bereits eine doppelte Gestalt des Christenthums gab. Das Merkmal, durch welches sich diese, verschiedenen Nationen angehörenden Heidenchristen von den Judenchristen unterschieden, war freilich ein rein negatives — die Nichtbeobachtung des jüdischen Ceremonialgesetzes. Ob nun aber solche Heidenchristen als wirkliche Christen im vollen Sinne zu betrachten seyen, darüber gab es verschiedene Ansichten, und zwar mindestens drei; die eine ging dahin, daß dieselben als Brüder nicht zu betrachten seyen, oder vielmehr, daß ihnen die Taufe zu verweigern sey, sie wurde von den pharisäisch gesinnten, strengeren Judenchristen vertreten. Diese Ansicht beruhte im Grunde auf der Läugnung der Selbstständigkeit des Christenthums, indem sie dasselbe zu einem Moment der israelitischen Nationalität herabsetzte; denn der Eintritt in diese wurde gefordert, indem die Beschneidung gefordert wurde. Die zweite Ansicht war die des Paulus, daß die zu taufenden oder getauften Heiden auf das jüdische Ceremonialgesetz überhaupt gar nicht zu verpflichten seyen, obwohl behufs Ermöglichung eines brüderlichen Verkehrs mit den Judenchristen von denselben zu fordern sey, daß sie sich je nach den Umständen gewisser, an sich indifferenter, den meisten Judenchristen jedoch anstößiger Genüsse und Gebräuche enthielten. Die Urapostel endlich nahmen, sobald sie sich für eine Ansicht entscheiden mußten, wahrscheinlich schon ursprünglich einen dritten, vermittelnden Standpunkt ein. Ehe wir nun andeuten, wann und wie, d. h. durch welchen Unionsakt dem Zwiespalt, der sich aus der vorhandenen Differenz ergeben konnte, vorgebeugt wurde, ist festzustellen, welcher Sphäre die eigentlich entscheidende Differenz selbst angehörte. Daß dieselbe ursprünglich wenigstens explicite die Lehre nicht betraf, ist unzweifelhaft; ebensowenig betraf sie die Verfassung, endlich auch den Cultus nicht, obwohl namentlich dieser bei den Judenchristen in mehr als Einer Beziehung ein anderer war, als bei den Heidenchristen, sondern die Differenz betraf zunächst lediglich Fragen des socialen Lebens. Nichtsdestoweniger war sie wichtig genug, um den Wunsch einer Beilegung wach zu rufen; wünschenswerth erschien letztere gewiß allen Parteien, selbst den extremen, den Mittelparteien erschien sie zugleich als möglich, weil diese zu Concessionen bereit waren, was bei jenen nicht der Fall war. Denn die Vertreter jener (sicherlich die pharisäischen Judenchristen, vielleicht auch die extremen Pauliner) verlangten von der Gegenpartei völliges Aufgeben ihres Standpunktes, konnten daher nur an eine einseitig absorptive Union, oder vielmehr an einfache Unterwerfung der Anderen denken. Die Mittelfraktionen dagegen, vertreten einerseits durch Paulus, andererseits durch die Urapostel, waren zu Zugeständnissen bereit, erkannten gegenseitig an, daß die andere Partei wahrhaft segensreich im Sinne des lauteren Evangeliums wirken könne, gewannen es über sich, die beiden entgegengesetzten Verfahrungsweisen als durch Nationalität bedingte, individuelle Ausübungsformen desselben evangelischen Berufes zu betrachten und faßten die Möglichkeit einer wirklichen Union in's Auge. Nach der Apostelgesch. 15., (vgl. Gal. 2, 1 — 10.) kam diese Union in der That sehr bald zu Stande, und zwar durch den sogenannten Apostelconvent. Nach der Ansicht der Tübinger Schule, die übrigens auch ihrerseits eine Art von (freilich „nichtssagendem“) Concordat in den Schlüssen jenes Convents anerkennt (Schwegler, nachapostol. Zeitalter I. S. 121), kam sie erst im zweiten Jahrhundert zu Stande und fiel mit der Entstehung der altkatholischen Kirche (im strikten Sinne des Wortes) im Grunde zusammen. Warum uns die gegen die Glaubwürdigkeit von Apostelgesch. 15. erhobenen Einwendungen und die Behauptung, daß dieser Bericht mit Galater II. nicht im Einklange stehe, ungerechtfertigt erscheinen, können wir hier nicht auseinander setzen. Diejenigen nun, welche beide Berichte für vereinbar miteinander halten, werden zugeben, daß sich aus einer Vergleichung derselben

als sicher so viel herausstellt, daß die „Säulenapostel" auf den vorgängigen Eintritt der zu taufenden Heiden in die Judenkirche (welcher vermittelst der Beschneidung erfolgte) ausdrücklich verzichteten, die antiochenischen Vertreter des Heidenchristenthums dagegen sich herbeiließen, gewisse, das sociale Leben berührende Beschränkungen der christlichen Freiheit, *) deren sittliche Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit sie nicht anerkannten, sich dennoch gefallen zu lassen — behufs Ermöglichung eines brüderlichen Verkehrs mit den Judenchristen, und außerdem durch Unterstützung der armen Mitglieder der Urgemeinde, ihre brüderliche Zusammengehörigkeit mit den Judenchristen auch positiv anzuerkennen, sich verpflichteten.

Beide Seiten gaben also etwas auf, um auf dem gemeinsamen Grunde des Einen Glaubens auch äußerlich und im socialen Leben als Eine Gemeinschaft sich fühlen und den Ungläubigen erscheinen zu können, die Judenchristen — die Forderung der Gesetzesbeobachtung, die Heidenchristen die volle christliche Freiheit in Beziehung auf das sociale Leben. Uebrigens ist sehr wahrscheinlich, daß die Heidenchristen nur in der unmittelbar auf das Apostelconcil folgenden Zeit, und nur da, wo sie sich von einer großen Anzahl von Judenchristen umgeben sahen, sich streng an jenes Unionsinstrument banden, dagegen, je mehr ihr numerisches und moralisches Uebergewicht zunahm, und je häufiger fast rein heidenchristliche Gemeinden entstanden, über dasselbe sich hinwegsetzten, ein Verfahren, welchem Paulus entgegenzutreten, keinen Grund hatte, wofern nicht in besonderen Verhältnissen Veranlassung lag, die allerdings fortbestehende Pflicht der Schonung gerade in der von dem Aposteldekret vorgezeichneten Weise zu erfüllen (bald mußte mehr, bald durfte weniger geleistet werden). Auch Petrus scheint während seines Aufenthaltes in Antiochien (Gal. 2, 11 ff.), der keineswegs unmittelbar auf den Apostelconvent folgte, bis zur Ankunft der Abgesandten (oder doch Anhänger) des Jakobus nicht nur die Forderungen der pharisäischen Christenpartei, sondern auch die Stipulationen des Apostelconvents außer Acht gelassen zu haben, und zwar mit vollem Bewußtseyn. Dagegen müssen die Anhänger des Jakobus (welche jedoch nicht mit den Gal. 2, 4. erwähnten falschen Brüdern, der pharisäischen Partei, zu verwechseln sind) auch damals noch auf die Verbindlichkeit jenes Aposteldekretes bestanden haben.

Wenn demnach auch jetzt noch oder vielmehr jetzt wieder eine Differenz zwischen Paulus, dem vor jener Begebenheit in Antiochien auch Petrus gefolgt war, einerseits und Jakobus andererseits, vorhanden war, insofern Letzterer**) dem Apostelдekret eine dauernde und allgemeine, Ersterer nur eine zeitweilige und partielle Verbindlichkeit zuschrieb, so kann man doch nicht verkennen, daß dasselbe einen wirklichen und einen erfolgreichen Unionsakt darstellt. In jedem Falle hatte es den Erfolg, daß es zu einer Zeit, wo das Heidenchristenthum eine noch zu zarte Pflanze war, um durch sein bloßes Daseyn sein Recht zu erweisen, ihm die zu seinem Gedeihen unentbehrliche Anerkennung der Urapostel und der unter der Leitung dieser stehenden jüdischen Christen verbürgte. Später, als die Heidenchristen die Majorität, die Judenchristen mehr und mehr eine fast verschwindende Minorität bildeten, so daß sie zwar auf Schonung Anspruch machen konnten, im Uebrigen aber auf jede Prärogative verzichten mußten; später, als die Heidenchristen durch ihr ganzes Auftreten an den Tag legten, daß das christliche Princip ihr ganzes Leben beherrschte (Ausnahmen gab es natürlich), konnte ihnen nicht mehr angesonnen werden, sich fernerhin an jene vier Punkte zu binden, welche in einer Zeit stipulirt waren, wo das Christenthum von seiner jüdischen Hülle sich äußerlich noch nicht befreit hatte. In der That scheint die mildere, jüdisch-christliche Fraktion, welche, dereinst durch Jakobus vertreten, in den Nazaräern fortlebte (einer Partei, die

---

*) Unter der πορνεία kann unmöglich die eigentliche Hurerei oder überhaupt etwas unmittelbar sittlich Verwerfliches verstanden werden, sondern nur etwas sittlich Indifferentes, z. B. Heirath mit nahen Verwandten (vgl. Ritschl, altkatholische Kirche, 2. Auflage, S. 129). Das Nähere gehört nicht hieher.

**) Vgl. über die τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου Wieseler, Comment. zum Galaterbrief II, 12.

erst Epiphanius für häretisch erklärt), die Beobachtung des Apostelbekretes von den Heidenchristen in der späteren Zeit gar nicht mehr verlangt zu haben, während sie von geborenen Juden auch fernerhin weit mehr forderte. Die Ebioniten dagegen (im engeren Sinne), in denen jenes schroffe, pharisäische Judenchristenthum fortlebte, durften je länger je mehr von den Heidenchristen als eine schismatische und häretische Partei ignorirt werden, zumal, da ihre Forderungen schon in der apostolischen Zeit selbst von Seiten der Urapostel niemals als berechtigt anerkannt worden waren. Während diese Partei allmählich zum reinen Judenthum zurückgekehrt zu seyn scheint, während dagegen die Nazaräer sich als eine kleine, judaisirende Fraktion innerhalb der Christenheit behaupteten, hat sich allem Anschein nach ein drittes Bruchtheil der jüdischen Christen unter gänzlicher Verzichtleistung auf Ausprägung ihrer nationalen Eigenthümlichkeit innerhalb des Christenthums völlig mit den Heidenchristen verschmolzen.

Wie dem auch sey, das Verhältniß der beiden Elemente, die sich zuerst wirklich hatten uniren müssen, hatte sich zuletzt — nicht in Folge besonderer Einigungsakte, sondern von selbst — dahin umgestaltet, daß das Judenchristenthum von dem Heidenchristenthum aufgesogen wurde. Das Ergebniß war eine absorptive Union, aber nicht eine künstlich von Menschen gemachte, sondern eine von der göttlichen Vorsehung auf dem Wege geschichtlicher Entwickelung herbeigeführte.

II. Die griechisch-katholische und die römisch-katholische Kirche. — Je weniger trotz des Vorhandenseyns verschiedener apostolischer Lehrtypen die Differenz zwischen der heidenchristlich paulinischen und der (vermittelnden) judenchristlichen Ansicht den Inhalt der evangelischen Predigt betraf, desto begreiflicher ist, daß die Grundlage der in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts nach siegreichem Kampfe mehr noch gegen die Gnostiker, als gegen die Ebioniten zu Stande gekommenen Kircheneinheit — die Glaubensregel werden konnte, welche in nuce das apostolische Gemeinchristenthum, wie es sich in den Schriften des Neuen Bundes und in der ächten mündlichen Tradition ausgeprägt hatte, darstellte. Diese, also das apostolische Kerygma oder, was hier gleich gilt, Dogma, bildete in der That zunächst das die verschiedenen Glieder der Christenheit zur rechtgläubigen Kirche vereinigende Band. Fast gleichzeitig, d. h. am Ende des zweiten Jahrhunderts, entstand jedoch die das Ganze der Kirche umspannende Episkopalverfassung, und sehr bald gestaltete sich das Verhältniß zwischen apostolischer Rechtgläubigkeit und bischöflicher Verfassung derartig um, daß nicht mehr die Aechtheit der Lehre die Bischöfe, sondern der rechtmäßige Episkopat die Lehre legitimirte. Die Autorität der Gesammtheit der Bischöfe, der angeblichen Erben des Apostolates, entschied aber fortan je länger, je mehr, nicht nur über die Kirchenlehre, sondern über alle kirchlichen Angelegenheiten, und so war das Mittel gegeben zur Durchführung nicht nur einer, alle Seiten des Lebens der Kirche umfassenden Unität, sondern auch einer die Entwickelung des Individuellen hindernden Uniformität; vollständig konnte letztere allerdings nie werden, allein sie wurde fortwährend angestrebt und war in weitem Umfange erreicht, als die unablässigen Versuche der römischen Bischöfe, sich zu Monarchen der ganzen, auch der morgenländischen Kirche, aufzuwerfen, zuletzt zu einer, selbst die Unität völlig aufhebenden, ersten Separation im großen Maßstabe führten.

So verschieden der Karakter der orientalisch-griechischen und der occidentalisch-lateinischen Kirchenhälfte von Anfang an war, so verschiedenartig demgemäß ferner die Beiträge waren, welche jene und welche diese zur Ausbildung der katholischen Kirche lieferte — bis zum fünften Jahrhundert gab es dennoch wirklich nur Eine Kirche. Seit dieser Zeit aber trat der auch zuvor nie ganz verwischte, freilich auch nie ganz zur Geltung gekommene Dualismus immer entschiedener in Wirksamkeit, bis er in Folge des Henotikons Zeno's (482) im Jahre 484, sodann wiederum in Folge der Schlüsse des concilium quinisextum (692) zu vorläufigem, im neunten Jahrhundert aber zu vollem Durchbruch kam.

Die Ursache der Spaltung lag nicht in einzelnen an und für sich freilich zum Theil nicht unerheblichen dogmatischen, liturgischen und disciplinarischen Differenzen; in diesen kam deren tieferer Grund vielmehr nur zur Erscheinung, ja sie bildeten zum Theil bloße Vorwände und Anhaltspunkte des Streites, sondern in dem verschiedenen Grundkarakter der Griechen und Lateiner, in den besonderen politisch-historischen Verhältnissen beider Hälften überhaupt und in der auf beidem beruhenden Abneigung der griechischen Kirche gegen jegliches und insonderheit gegen ein occidentalisches Pabstthum. Im Ganzen und Großen kann man behaupten, daß das, was in der classischen Zeit die hellenische und römische Nation unterschieden hatte, jetzt die griechische und römische Kirche schied; nur tritt der beiderseitige Karakter jetzt nicht mehr in seiner Reinheit hervor. Die größere Lebendigkeit, Regsamkeit und Idealität des hellenischen Volksgeistes, mit denen die Ruhe, die Gravität und die realistische Nüchternheit der Römer in grellem Contrast stehen, befähigte die griechischen Theologen in den ersten Jahrhunderten der Kirche zur unbestrittenen Hegemonie auf dem Gebiete der Lehrbildung, während die Lateiner schon in der ersten Periode jenes organisatorische Talent auf dem Gebiete der Kirchenverfassung entfalteten, welches die Römer mit so großem Erfolge auf dem Gebiete des Staates entfaltet hatten. Als nun aber der Geist und das Leben aus der griechischen Kirche schwand, was seit dem Anfange des fünften Jahrhunderts immer mehr der Fall war, blieb von jener wissenschaftlichen Rührigkeit und von jener gewissermaßen platonischen Idealität (die nicht nur bei Clemens und Origenes, sondern auch bei dessen Schülern, ja noch bei Athanasius und den drei Cappadociern sich spüren läßt) nichts anderes übrig, als eine dialektische, formalistische Gewandtheit, und von jenem erhebenden Bewußtseyn, wegen des Besitzes des Charisma der Gnosis zur Grundlegung der Theologie befähigt und berufen zu seyn, nichts anderes, als ein eitles Pochen auf die Leistungen der früheren griechischen Väter.

Aus diesen Gründen waren die griechischen Theologen weder geneigt, noch fähig, sich die Früchte der Leistungen eines Augustin anzueignen. Dieser große Theologe konnte, weil er alles wahrhaft Bedeutende, was die griechische Kirche aufzuweisen hatte, in sich aufnahm und in den Occident als ein fruchtbares Samenkorn hinüberrettete, geeignet scheinen, der Trennung beider Seiten vorzubeugen. In Wahrheit beförderte nichts so sehr die Trennung, als sein Einfluß. Denn er erhob gleichsam mit Einem Schlage die abendländische Theologie zur Selbstständigkeit und in Folge dessen emancipirte sich diese von der Autorität der griechischen Kirchenlehrer, von welcher Männer wie Ambrosius und Hilarius von Pictavium, noch sehr abhängig gewesen waren. Ferner concentrirte Augustin das theologische Interesse auf die anthropologischen Fragen, welchen die Griechen in ihrem einseitig metaphysischen Interesse nur geringe Aufmerksamkeit schenkten, überhaupt hauchte er der ganzen Lehrbildung einen neuen Lebensodem ein; da nun die Griechen ihn ignorirten und von dem, was er anregte, nicht miterregt wurden, gerieth ihre Theologie in Stagnation. Zwar auch die Romanen waren nicht im Stande, das, was Augustin an's Licht gebracht hatte, zu verarbeiten, dieß thaten erst die Germanen; allein diese gehörten ja eben der westlichen Kirche an, und je mehr die germanischen Völker christianisirt, katholisirt und Träger der Theologie wurden, desto größer ward die Scheidewand zwischen dem Occident und Orient — zunächst in dogmatischer, überhaupt theologischer Beziehung. Nicht allein jedoch in der Sphäre der kirchlichen Wissenschaft, sondern auch in der der Kunst, näher in der des Cultus, zeigten sich Nachwirkungen der ursprünglichen Verschiedenheit des griechischen und des römischen Volkskarakters. Auch innerhalb der Kirche verriethen die Griechen einen lebendigeren künstlerischen Trieb, als die Römer, so Manches auch dagegen zu sprechen scheint. Wider diese Anschauung könnte man insonderheit Folgendes anführen: 1) daß die Griechen in den ersten Jahrhunderten überhaupt mehr auf das Erkennen, als auf das Handeln und Darstellen gerichtet waren, die Römer dagegen mehr auf das Handeln, folglich in der Sphäre des Cultus mehr auf die liturgisch-künstlerische, sinnliche, als auf rein geistige

Gottesverehrung; 2) daß rücksichtlich der Aneignung des Heiles die Griechen hauptsächlich auf ethische, die Römer hingegen mehr auf sakramentliche Vermittlung Werth legten. An beidem ist etwas Richtiges. Allein die Abneigung der ältesten griechischen Theologen gegen die Einbürgerung der Kunst in der Kirche ist nicht aus einem nationalen Grundzug zu erklären, sondern aus der momentan vorhandenen Nothwendigkeit, vorerst das Heidenthum in jeder Gestalt, folglich auch die Kunst von der Kirche fern zu halten, welche damals mit dem Heidenthum innig verschwistert war. Sobald das Heidenthum nicht mehr zu fürchten war, schlug dagegen der Kunsthaß bei den Griechen in sein Gegentheil um. Vorzugsweise aus jener Scheu vor aller verunreinigenden Hinüberwirkung des Heidenthums in die Kirche ist es ferner zu erklären, daß die Griechen in den ersten Jahrhunderten, um sich vor allem Magischen zu hüten, die Aneignung des Heiles lieber ethisch-synergistisch, als sakramentlich-monergistisch vermittelt wissen wollten. Bei den Lateinern aber stammte jener Zug zum Liturgischen und zum Sakramentlichen, der zum Theil gewiß aus dem altrömischen Ceremonialwesen zu erklären ist, keineswegs aus einem lebendigeren künstlerischen Triebe, den sie etwa vor den Griechen voraus hatten, sondern theils aus einer an sich nicht nothwendig auf ästhetischem Sinne beruhenden Neigung zum Feierlichen und Pompösen, theils aus ihrem praktischen Realismus. Um sich des Daseyns und der wirksamen Gegenwart des Uebernatürlichen und Göttlichen zu vergewissern, glaubten sie der Verleiblichung desselben zu bedürfen, mittelst welcher es ihnen gleichsam unmittelbar anschaulich und greifbar werden sollte. Dagegen trat der symbolische Karakter der Kunst und deren Bestimmung, das Ewige und Geistige im Endlichen und Sinnlichen sinnbildlich darzustellen, anstatt beides zu confundiren, ihnen nicht in's Bewußtseyn. Aus allem dem wird auch die Stellung begreiflich, welche während der Bilderstreitigkeiten des achten und neunten Jahrhunderts die griechische Kirche einerseits, die römische andererseits, einnahm. Es hing offenbar mit der (jetzt freilich tief entarteten) künstlerischen Richtung des griechischen Volkes zusammen, daß es mit solcher Zähigkeit an der Bilderverehrung festhielt, welche zu Anfang des siebenten Jahrhunderts schon einen bedenklichen Grad erreicht hatte, und der Umstand, daß ja gerade die griechischen Kaiser das Signal zum Bildersturm gaben, spricht nicht gegen die von uns entwickelte Ansicht; denn diese befanden sich dabei fortwährend im Zwiespalt mit dem Volk und den Geistlichen, besonders den Mönchen, und die heftigsten Verfolgungen der Bilderverehrer hinderten nicht, daß zuletzt der Bildercultus feierlich wieder eingeführt wurde (842 durch Theodora). Damit waren nun freilich auch die römischen Päbste einverstanden, welche seit Gregor II. (715—731) die Bilderfeinde zu verketzern pflegten, während Gregor I. eine vermittelnde Stellung eingenommen hatte. Allein — abgesehen davon, daß der Grund dieser Stellung zum Theil ein kirchenpolitischer war, indem die römischen Bischöfe mit ihrer Begünstigung der Neigungen des griechischen Volkes neben der Opposition gegen die griechischen Kaiser ehrgeizige Pläne verfolgten, geschah dieß eben von jenem anderen Gesichtspunkte aus, und überdieß huldigte die fränkische Kirche, deren Einfluß auf die abendländische Kirche überhaupt nicht gering anzuschlagen ist, bis zum Ende des neunten Jahrhunderts der entgegengesetzten Ansicht, indem sie zu der Auffassung Gregor's I. zurückkehrte und die Bilderverehrung sehr eingeschränkt wissen wollte (libri Carolini und die Synoden zu Frankfurt 794 und Paris 825).

Unter den Differenzen im Einzelnen kommt zunächst die Weigerung der Griechen in Betracht, die zuerst von dem Concil zu Toledo (589) beliebte, dann von denen zu Gentilly (767), zu Friaul (796) und zu Aachen (809) bestätigte Hinzufügung des „filioque" zu jenem Artikel des symb. constantinopolit., welcher von der processio des heiligen Geistes handelt, zu genehmigen. In dieser Weigerung tritt nun freilich ein eigenthümlicher Grundzug der späteren griechischen Theologie zu Tage, nämlich die ablehnende Haltung gegenüber der Fortbildung, welche das christliche Dogma durch Augustin erfahren hat, das eigensinnige Beharren bei der von den griechischen Vätern,

namentlich von den drei Cappadociern aufgestellten Lehre. Hatten diese gelehrt: ὁ πατὴρ ἡ μία ἀρχὴ τῶν πάντων, so glaubten ihre allzu eifrigen Anhänger darauf bestehen zu müssen, daß der Vater auch für den heiligen Geist einzige causa efficiens sey. Wäre indessen die griechische Kirche auch nach der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts zu anderer, als rein scholastischer, theologischer Arbeit überhaupt noch fähig und aufgelegt gewesen, hätte sie ihren nichtigen Stolz, der auf dem Bewußtseyn ruhte, früherhin fast allein die dogmenbildende Arbeit geleistet zu haben, aufgeben wollen: so würde sie sich über diese Frage mit dem Occident leicht haben einigen können, ebenso über die Fragen, ob die Kleriker (mit Ausnahme der Bischöfe) die früher geschlossenen Ehen auch in ihrem Amte fortsetzen dürften, ob wirklich 85 (nicht nur 50) apostolische Canones für ächt zu halten seyen, ob das Fasten am Sabbath, der Genuß des Blutes und des Erstickten und die Abbildung Christi in der Gestalt eines Lammes (anstatt in der eines Menschen) untersagt seyn solle. Alle diese Fragen wurden auf dem concilium quinisextum (692) von den Griechen bejaht. Auch darin zeigt sich nichts anderes, als der Eigensinn und Selbstständigkeitstrieb derselben, im Uebrigen sind diese Entscheidungen kaum karakteristisch; mehr Bedeutung hat der auf demselben Concilium wiederholte Beschluß: daß die Patriarchen von Alt- und Neu-Rom gleiche Vorrechte genießen sollten. Er richtete sich gegen die schon von Victor I., Stephan I. und Anderen begonnenen, seitdem nie wieder ganz aufgegebenen, von dem klugen und energischen Leo dem Großen mit bedeutendem Erfolge gesteigerten, endlich von Gregor I. und dessen Nachfolgern mit Folgerichtigkeit aufrecht erhaltenen Versuche, die ganze Kirche unter die Botmäßigkeit des römischen Stuhles zu bringen. Pabst Sergius I. (687—701) weigerte sich, jenes Concil anzuerkennen. Zur völligen und bleibenden Kirchenspaltung kam es aber erst unter Nikolaus I. (858—867) und Photius. Zwar handelte es sich in dem Streite beider zunächst nur um eine einzelne, persönliche Angelegenheit — die Absetzung des constantinopolitanischen Patriarchen Ignatius, deren Anerkennung Photius als Nachfolger des Abgesetzten von Nikolaus zu erlangen versuchte. Als jedoch Letzterer sich vielmehr für den Ignatius erklärt und den durch die Byzantiner bekehrten König der Bulgaren Bogoris gleichwohl der griechischen Kirche entfremdet hatte, machte sich Photius zum Organ aller allmählich angehäuften Animosität der griechischen Kirche gegen den römischen Stuhl und die von ihm verfaßte Encyclica, welche der römischen Kirche nicht nur eine Fälschung des Symbols und jene anderen, früher erwähnten Ketzereien, sondern auch eine Anzahl neuer vorwarf, bedurfte nur der Beistimmung des Concils zu Constantinopel vom Jahre 867, welches den Pabst excommunicirte, um eine unübersteigliche Scheidewand zwischen Alt- und Neu-Rom aufzurichten. Der so erfolgte Bruch zeigte sich je länger, je mehr als unheilbar, — eine Thatsache, welche die unzähligen Unionsversuche, welche schon unmittelbar nach erfolgtem Bruche begannen und seitdem eigentlich nie ganz aufgehört haben, mehr geeignet sind, zu bestätigen, als in Frage zu stellen. Werfen wir zunächst einen Blick auf den ganzen Verlauf dieser Bestrebungen, so stellt sich heraus, daß sie beim griechischen Volk nie Anklang fanden, ebensowenig beim niederen Klerus, im Allgemeinen auch bei der höheren Geistlichkeit nur in geringem Grade und Umfang. Sie gingen vielmehr fast immer nur von den Kaisern aus, und schon daraus läßt sich abnehmen, daß sie vorzugsweise politische Motive hatten. Daß es solchen Kaisern nie an Hoftheologen fehlte, welche bereit waren, die einmal befohlene Union theologisch und diplomatisch in's Werk zu setzen, versteht sich von selbst. Allein diese hatten im Allgemeinen weniger Glück, als ihre Gegner, die den entgegengesetzten Wünschen des Volkes Ausdruck gaben. Es existirte jedoch auch noch eine andere Klasse von Leuten, welche die fanatische Abneigung des griechischen Volkes gegen das „Latinisiren" nicht theilten. Von den Hoftheologen sind nämlich zu unterscheiden die Gelehrten, oder — wenn man so will — die Humanisten, unter denen sich allerdings je länger, je mehr, immer auch manche Latinisirende fanden, welche von der Unerheblichkeit der beiderseitigen Differenzen wirklich überzeugt waren und eine Beilegung des Zwistes nicht

nur für möglich, sondern auch für wünschenswerth hielten (so z. B. Nikolaus Blemmidas im 13. Jahrhundert). Die beiden epochemachenden Ereignisse, welche zeigen, daß die Kaiser trotz aller Opposition auf Seiten der eigenen Kirche doch hin und wieder einige Erfolge bei ihren Unionsverhandluugen erzielten, sind die betreffenden Schlüsse des allgemeinen Concils zu Lyon (1274) und des Concils zu Florenz (1439). Was vor dem ersteren in gleicher Tendenz unternommen wurde, blieb gänzlich wirkungslos, so die Einigungsversuche des Kaisers Basilius Macedo (867), denen alsbald die Streitigkeiten wegen der Bulgarei ein Ende machten, noch entschiedener die des Kaisers Constantinus Monomachus, dem zum Trotz der constantinopolitanische Patriarch Mich. Cärularius durch sein Schreiben an den Bischof von Trani in Apulien (1053) Angriffe gegen die römische Kirche geschleudert hatte, welche selbst die jenes Rundschreibens des Photius an Heftigkeit noch überboten. Zu den Ketzereien, welche den Lateinern schon früher von den Byzantinern vorgeworfen zu werden pflegten, fügte dieser Polemiker die des Gebrauches ungesäuerten Brodes beim Abendmahl („Azymiten" nannte er die Gegner) hinzu, und die Versuche des Kaisers, ihn zum Schweigen zu bringen, waren durchaus vergeblich. Auch die Abordnung des Petrus Chrysolanus von Mailand, welchen Paschalis II. (1116) an den Kaiser Alexius Comnenus sandte, die Verhandlungen des Anselmus von Havelberg mit Nicetas von Nicomedien, welche um 1146 stattfanden, und die durch eine römische Gesandtschaft veranlaßte Synode in Constantinopel unter dem Patriarchen Michael Anchialus (1166) trugen zur Ausfüllung der immer tiefer gewordenen Kluft nichts bei. Also auch im Zeitalter der Kreuzzüge, welche unter anderen Umständen ein heiliges und festes Band zwischen den Christen des Ostens und des Westens hätten knüpfen können, dauerte das Schisma fort. Schon am Anfang desselben ließen die Anathematismen, welche auf der Synode zu Bari in Apulien 1098 die Lateiner unter Führung des Anselm von Canterbury gegen die Griecheu schleuderten, dieß im Voraus ahnen, und jener vierte Kreuzzug, welcher die Errichtung des lateinischen Kaiserthums in Constantinopel (1204) zum einzigen Erfolg hatte, war das Gegentheil eines Unionsaktes. Freilich bemühten sich in Folge dieses Ereignisses die griechischen Kaiser, die Constantinopel wieder zu gewinnen bestrebt seyn mußten, um die Gunst der Päbste, und, als Michael Paläologus (1261) jenes Ziel erreicht hatte, glaubten sie derselben zu bedürfen, um ihre wieder erlangte Herrschaft zu behaupten. Doch kam erst im Jahre 1274 zu Lyon die Union wirklich zu Stande, indem die Griechen zwar die Fernhaltung des ausdrücklichen Zusatzes filioque und mehrere abweichende Ritualien sich vorbehielten, im Uebrigen aber das ihnen vorgelegte Glaubenssymbol der Lateiner unterzeichneten und — was das Wichtigste ist — den Primat des römischen Pabstes anerkannten. Aber freilich schon Andronicus I., der Nachfolger Michaels, gab die unpopuläre Sache wieder auf, und als im 14. Jahrhundert der Andrang der Türken die Paläologen von Neuem nöthigte, im Westen eine Stütze zu suchen, mußten sie das Einigungswerk wieder von vorn anfangen. Nicht nur trotz der Gesandtschaft, die Andronicus III. Paläol. 1339 nach Avignon schickte, sondern selbst trotz der enormen Zugeständnisse, die Joannes V. Paläolog. dem Pabst (1355) entgegentrug (sein Nachfolger Manuel II. freilich wieder zurücknahm), blieb es beim Alten, theils wegen des Fanatismus des griechischen Volkes, theils wegen der übertriebenen Ansprüche der Päbste. Endlich kam zu Florenz (s. den Artikel: Synode von Ferrara-Florenz IV, 365) eine Union zu Stande, welche selbst über die zu Lyon herbeigeführte hinausging. Schon 1431 hatte Eugen IV., der das zu bedenklicher Selbstständigkeit sich ermannende Concil von Basel schon deshalb fürchtete, weil es als ein außer-italienisches dem päbstlichen Einflusse sich entzog, als Hauptgrund für die Nothwendigkeit seiner Verlegung nach Italien den Umstand geltend gemacht, daß man den Griechen, mit denen wegen der Aufhebung der Kirchenspaltung verhandelt werden sollte, nicht zumuthen könne, nach Basel zu kommen. Dieß war zwar für ihn ein bloßer Vorwand, allein Eugen war in der That nicht abgeneigt, den Wünschen des Kaisers Joannes VII. Paläol. entgegenzukom-

men, zumal, da sich dieser in dem Streit zwischen dem Concil und dem Pabst auf die Seite des Letzteren stellte. So erschien denn auf der Synode zu Ferrara 1438, welche dem Baseler Concil die Spitze bieten sollte, eine große Anzahl griechischer Bischöfe, in ihrer Mitte sogar der Kaiser selbst, und nach langwierigen Disputationen unterschrieben dieselben zu Florenz, wohin die Synode im Februar 1439 verlegt worden war, die vom Pabste vorgelegte Unionsformel. Wir können in derselben drei Hauptbestandtheile unterscheiden; einen dogmatischen, einen rituellen und einen die Verfassung betreffenden. Was zunächst die dogmatischen Streitpunkte betrifft, so einigte man sich über gewisse, minder wesentliche Fragen völlig. Die Einigkeit, welche in der Lehre vom heiligen Geist erreicht wurde, war zwar keine so vollkommene; die theologische Ansicht und die Terminologie blieb eine verschiedene, und die Griechen verpflichteten sich auch jetzt nicht zur Aufnahme des filioque in das Symbol. Beide Seiten erkannten jedoch gegenseitig die Zulässigkeit der entgegengesetzten Anschauung an, beide machten Zugeständnisse und waren in wichtigen Negativen vollkommen einig, ja sie fanden in dem Ausdruck, daß der Geist aus dem Vater durch den Sohn hervorgehe, sogar eine positive Consensusformel. Wollten die Griechen vor allen Dingen die Annahme zweier Principien („πολυαρχία") oder letzter Ausgangspunkte alles Seyns innerhalb der Gottheit, folglich auch die Annahme, daß der Sohn es von ihm selber habe, daß der Geist von ihm ausgeht, und die Annahme zweier Spirationen fern halten: so erklärten sich die Lateiner rückhaltslos damit einverstanden. Wollten dagegen die Letzteren dem Scheine vorbeugen, als ob in keinem Sinne der Geist auch vom Sohne ausginge, so legten die Griechen deutlich genug an den Tag, daß dieß auch ihre Meinung nicht sey; ja sie räumten bereitwillig ein, daß der Geist sein Wesen und seine Subsistenz auf ewige Weise (aeternaliter) auch vom Sohne habe, daß er aus dem Vater und Sohn hervorgehe und daß der Zusatz filioque einmal eine Wahrheit enthalte und sodann dessen Einrückung in's Symbol durch momentane Zeitumstände, d. h. augenblicklich herrschende Mißverständnisse, vor Zeiten motivirt gewesen sey. Solchen Concessionen gegenüber erkannten die Lateiner ihrerseits ausdrücklich an, daß allein der Vater Quelle und Princip der ganzen Gottheit sey, daß des Sohnes Principseyn für den Geist darauf beruhe, daß Alles, was des Vaters sey, auch ihm zukomme (außer dem Vaterseyn), daß folglich Vater und Sohn als Ein Princip gedacht werden könnten. Die Differenz, welche übrig blieb, war aber diese, daß nach den Griechen der Sohn nicht im eigentlichen Sinne Princip, sondern nur gleichfalls Ursache der Subsistenz des Geistes seyn sollte, nach den Lateinern nicht nur Ursache, sondern zugleich Princip. Dieß war zunächst ein Unterschied der Terminologie: die Griechen verstanden unter *ἀρχή* oder principium den letzten (oder, was hier dasselbe, ersten) Ausgangspunkt, und diesen fanden sie allein im Vater, der ja eine logische, wenn gleich nicht zeitliche Priorität vor dem Sohne in Anspruch nehmen muß. Die Lateiner urgirten in beiden Ausdrücken lediglich den Begriff der Causalität und erklärten demnach auch den Sohn für principium des Geistes. Der Unterschied betraf aber nicht allein die Terminologie, sondern demselben lag auch ein verschiedenes theologisches Interesse zu Grunde. Die Griechen wollten den alten subordinatianischen Rest, welchen die drei cappadocischen Homousiasten stehen gelassen hatten, behufs Sicherung der Einheit in der Dreiheit conserviren und übersahen in ihrem abstrakt ontologischen Interesse die Winke, welche in diesem Dogma die Offenbarungsökonomie für die Ontologie gibt. Die Lateiner dagegen suchten vielmehr (nach dem Vorgang des Augustin) den Subordinatianismus, so weit dieß irgend möglich war, zu überwinden und zogen die Geschichte der Offenbarung zu Rathe, um sich zu vergegenwärtigen, wie sehr die Sendung des Sohnes Voraussetzung und Medium der Sendung des Geistes war, und von dieser historischen Thatsache Rückschlüsse auf die ewigen Verhältnisse innerhalb der dreieinigen Gottheit zu machen.

In demselben Grade, bis zu welchem man sich über das hauptsächlich streitige Dogma verglich, einigte man sich rücksichtlich der rituellen Abweichungen; unter der

Voraussetzung, daß der Priester, sey es in ungesäuertem oder gesäuertem Brode, wirklich Christum genieße, wurde die Wahl des Einen oder des Anderen theoretisch, d. h. dogmatisch für indifferent erklärt, praktisch, d. h. rituell von der Zugehörigkeit zur abendländischen oder morgenländischen Kirche abhängig gemacht.

Wichtiger als alle diese Zugeständnisse war aber die neue Anerkennung des Primates des römischen Bischofs von Seiten der Griechen, welche den Letzteren nicht nur als totius ecclesiae caput, sondern auch als omnium Christianorum pater et doctor betrachten zu wollen, sich verpflichteten. Doch sollte seine Regierung an den Schlüssen der ökumenischen Concilien und an den heiligen Canones ihre Norm haben (dieß der wahrscheinliche Sinn der richtigen Lesart „quemadmodum et in gestis“ etc.). (Ueber die Reunion der Maroniten und Armenier s. die betreffenden Artikel). Einen dauernden Erfolg hatte auch die in Florenz zu Stande gekommene Concordie nicht. Doch diente dieselbe bei späteren Einigungsversuchen als Grundlage, so bei den Verhandlungen des Jesuiten Possevinus (Nuntius Gregor's XIII.) mit dem Czaar Iwan IV. Wassiljewitsch (1581), welche übrigens (auch, nachdem sie Clemens VIII. und Paul V. fortgesetzt hatten) gleichfalls fruchtlos blieben, während das Unternehmen, die Griechen in (dem damals zu Polen gehörigen) Litthauen zur Vereinigung mit Rom zu bewegen, wenigstens einigen Erfolg hatte (1590—1596). Ueber das spätere Verhältniß Roms zur griechischen Kirche, namentlich in der Türkei, in Rußland und in Griechenland, s. den Art.: Griechische und griechisch-russische Kirche; über die Verhandlungen von Griechen mit Protestanten s. die Artikel: Jeremias II., Cyrillus Lucaris, Metrophanes Critopulus, griechische Kirche u. a. — Vergl. Pichler, Geschichte des Protestantismus in der oriental. Kirche im 17. Jahrh., oder d. Patriarch Cyrill. Lucaris und seine Zeit. München 1862.

III. Die römisch-katholische und die evangelische Kirche. — Ganz andere Gründe, als die Trennung des christlichen Orients und des christlichen Occidents hatte die im 16. Jahrhundert im Schooße des letzteren selbst zur Reife gediehene Kirchentrennung. Dort beruhte die Separation auf einer schon ursprünglich vorhandenen nationalen Verschiedenheit, welche bereits, während die Einheit äußerlich noch ungestört war, sich wirksam erwiesen hatte, zuletzt aber zu einem aktuellen Scheidungsprocesse führen mußte. Anders steht es mit der Kirchenspaltung, welche eine Folge der Reformation war. Es leuchtet zwar ein, daß die germanischen Nationen die Hauptträger des Protestantismus, die romanischen dagegen die des sogenannten Katholicismus sind. Da jedoch das Gepräge wenigstens der reformirten Kirche kein specifisch germanisches ist, da ferner doch auch ein gut Theil von Deutschland, also Germaniens im engeren Sinne, der päbstlichen Kirche treu geblieben ist, da andererseits der Protestantismus sich doch auch in romanische Länder tief hineinerstreckt: so wäre es nur halb wahr, wenn man behaupten wollte, der Protestantismus bedeute nichts Anderes, als teutonisches Christenthum gegenüber dem römischen Katholicismus als romanischem Christenthum, die Romanen seyen für die päbstliche, für die evangelische Kirche dagegen seyen allein die Germanen prädestinirt. Auch die Verschiedenheit der historisch-politischen Verhältnisse, welche einer der Haupthebel des Schisma's der Griechen wurde, enthält keinen Erklärungsgrund für das Schisma des 16. Jahrhunderts. Gerade die Deutschen, die seitdem in zwei Heerlager getheilt sind, gehörten ja vor und nach der Trennung demselben Reich an. Auch das endlich findet sich hier nicht wieder, daß der abgestoßene Theil überhaupt geistig erstorben und physisch abgelebt war, so daß er sich an der lebendigen Entwickelung des eigentlichen Körpers der Kirche nicht mehr betheiligen konnte, wie es die Griechen eigentlich schon seit der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts waren. So stand es ja im 16. Jahrhundert weder mit Frankreich noch mit Italien, noch mit der pyrenäischen Halbinsel, die doch alle katholisch blieben; und wollte man sich bei jenem Erklärungsgrunde beruhigen, so wäre es unerklärlich, daß noch jetzt — nach dreihundert Jahren — der Katholicismus eine religiöse Macht ist und daß wirklich

christlich-religiöses Leben in seinem Schooße auch jetzt noch gedeiht. Demnach wird diese Kirchenspaltung als der zum Ausbruch gekommene Kampf zweier Principien zu deuten seyn, von denen auch das mittelst der Reformation seiner verderblichen Alleinherrschaft beraubte nicht ohne alle Berechtigung seyn kann, und auch dadurch unterscheidet sich diese Separation von der der griechischen und römischen Kirche, welche letztere sich schwerlich auf einen eigentlich principiellen Gegensatz zurückführen läßt. Indem wir diese Ansicht aussprechen, treten wir freilich zwei sehr verbreiteten Meinungen entgegen, einmal nämlich der, als ob der Protestantismus erst im 16. Jahrhundert geboren wäre, sodann der, als ob der Katholicismus seit der Reformation etwas schlechterdings Antiquirtes und sein Princip schlechterdings aller Wahrheit baar wäre. Jenes ist so wenig wahr, daß man vielmehr sagen kann: der Protestantismus ist eben so alt, wie der Romanismus, und der heutige Katholicismus entstand erst durch das Trident. Concil; was bis dahin katholische Kirche hieß, darin latitirten eben so viele evangelische und protestantische Elemente, als papistische. Aber auch jene zweite Ansicht ist nicht durchzuführen. Wir wissen freilich, daß der Protestantismus der Gesetzlichkeit die evangelische Freiheit, dem Traditionalismus die urkundengemäße Reinheit, dem dualistischen Supranaturalismus eine universelle Humanität, dem Magischen das Ethische, dem Sinnlichen das Geistige, dem Romantischen das Kritische, der Uniformität das Recht der Individualität, endlich der Einheit die Wahrheit gegenüberstellt, und diese berechtigten Antithesen stellen den Protestantismus in ein glänzendes Licht, den Katholicismus in den Schatten. Allein man darf denjenigen Vorzug, den unsere letzte Antithese dem Romanismus (freilich um einen hohen Preis) einräumt, nicht unterschätzen. Freilich muß uns der Inhalt mehr als die Form, die Wahrheit mehr als die Einheit gelten, während Rom die letztere auf Kosten der ersteren pflegt. Der Fehler besteht jedoch nicht darin, daß die Wahrheit schlechthin unterdrückt ist, sondern darin, daß sie erst in zweiter Linie berücksichtigt wird, und gibt man zu, daß, wenn „die Päbste dem Evangelium Christi Raum gäben", die Einheit als Mittel der Durchführung der Wahrheit von unermeßlichem Werthe seyn würde: so muß man auch zugeben, daß die Form, in welcher die römische Kirche wesentlich existirt, an sich ein Gut ist, so lange noch Aussicht vorhanden ist, daß diese Form dereinst wieder einen geläuterten Inhalt in sich aufnehmen kann. Diese Hoffnung ist es, die schon im Reformationszeitalter, also noch ehe der Zwiespalt sich definitiv zur Trennung erweitert hatte, manche ächt evangelische Männer dazu anspornte, einem völligen Bruche vorbeugen zu helfen, und die nach eingetretenem Bruche hin und wieder Versuche aufkommen ließ, die auf Herstellung des Friedens gerichtet waren.

Gehen wir nun auf das Konkrete und Einzelne ein, so müssen wir zunächst wiederholen, daß das, was man heutzutage katholische Kirche nennt, erst durch die Tridentiner Synode entstanden und die Kirchentrennung erst durch diese eine definitive geworden ist, daß daher von den Friedensakten, welche zwischen 1517 und 1563 stattgefunden haben, kein einziger als ein eigentlicher Unionsversuch zwischen der protestantischen und katholischen Kirche angesehen werden kann. Unter den Irrlehren und Mißbräuchen, gegen welche die Reformatoren auftraten, waren zwar manche, welche durch frühere Concilienbeschlüsse und päbstliche Dekrete kirchliche Gültigkeit erlangt hatten, andere aber waren kirchlich nie sanktionirt worden, sondern beruhten lediglich auf einem gewissen Gewohnheitsrecht, an welches sich auch unter denjenigen, die nicht mit protestirten, nicht alle gebunden erachteten. Merkmale der römischen Kirche im Gegensatz zur evangelischen wurden dieselben gewissermaßen erst, als die Synode zu Trient sie sanktionirt hatte. Ferner leiteten auf Seiten der Gegner der Reformation im Allgemeinen nicht Organe der römischen Kirche die Friedensverhandlungen, weder ein Concil, noch (in der Regel) Bevollmächtigte des Pabstes, sondern Bevollmächtigte des Kaisers und der Reichsfürsten, und schon der Zusammenhang aller jener Verhandlungen mit den deutschen Reichstagen zeigt, daß dieselben zunächst und vorzugsweise nur politische Be-

deutung und zwar nur für das deutsche Reich haben konnten. Am allerwenigsten kann man den Abschied des Reichstages zu Speyer vom Jahre 1526, den Nürnberger Religionsfrieden von 1532, den Frieden von Cadan (1534), den Passauer Vertrag von 1552 und den Augsburger Religionsfrieden von 1555 hierher rechnen, obgleich das lauter Friedensschlüsse waren. Anders steht es nun freilich mit den Unterhandlungen, welche nach Ueberreichung der Augsburg. Confession und nach Genehmigung der Confutationsschrift von Seiten Karl's V. während des Augsburg. Reichstages im J. 1530 stattfanden, ferner mit den Religionsgesprächen zu Hagenau, zu Worms und zu Regensburg, endlich mit dem Augsburger und Leipziger Interim (1548). Denn obwohl auch diese Akte zunächst nur auf Wiederherstellung des Friedens im deutschen Reiche abzweckten, so hatten sie doch im Allgemeinen wenigstens zugleich eine theologische Seite, und es handelte sich im Allgemeinen dabei um Versuche, diejenigen Principien mit einander zu versöhnen, welche später eben die Kirchen trennten, diese Verhandlungen müssen daher wenigstens berührt werden, obwohl auch hier noch nicht zwei getrennte Kirchen sich gegenüberstehen. Erfolg aber hatten gerade sie gar nicht. Zwar waren während der seit 1540 sich häufenden Colloquien manche Umstände dem Frieden günstig. Ein Theil der katholischen Stände des deutschen Reiches wünschte diesen jetzt, noch mehr der Kaiser, der Hülfe wider die Türken brauchte und zugleich auf einen neuen Krieg mit Frankreich gefaßt seyn mußte, und — was mehr in's Gewicht fiel — in beiden theologischen Lagern hatten sich die der Versöhnung geneigten Parteien verstärkt. Melanchthon hatte den Schmalkaldischen Artikeln die bekannte Erklärung für Zulässigkeit der Superiorität des Pabstes (jure humano) für seine Person angehängt, mindestens eben so weitgehende Zugeständnisse waren im Jahre 1540 zu Schmalkalden von den Dresdener Theologen in einem Gutachten befürwortet worden, endlich waren unter den Katholiken Männer, wie Contarini und Polus sogar zu nicht unerheblichen dogmatischen Zugeständnissen aufrichtig bereit. Dennoch blieb man auch jetzt wieder auf dem alten Fleck. Mit dem im J. 1546 zu Regensburg abgehaltenen Religionsgespräch bezweckte sogar Karl V. überhaupt gar keine Vereinigung mehr. Eine Unterwerfung der Protestanten unter das im J. 1545 endlich zu Trient eröffnete Concil, welches sie in dem am 7. Januar 1546 in der zweiten feierlichen Sitzung verlesenen Dekret im Voraus mit dem Ketzernamen gebrandmarkt hatte, war längst nicht mehr zu erwarten, und der Plan des Kaisers, dieselben mit Waffengewalt zu unterdrücken, war nunmehr reif. Jenes Colloquium, dessen katholische Beisitzer (u. A. der Spanier Malvenda und Cochläus) G. Major eine „Grundsuppe von Sophisten" nennt und welches einige Aehnlichkeit mit der Räubersynode vom J. 449 hat, war daher kaiserlicher Seits eine bloße Comödie, welche den Zweck hatte, die Protestanten zum Abbrechen der Verhandlungen zu nöthigen und sie so als Hinderer des Friedens darzustellen. Noch viel weniger kann das berüchtigte Augsburger Interim (1548) als ein Unionsdokument gelten. Formell zwar war es wirklich ein solches, ja formell war es das einzige in allen diesen Zeiten zu Stande gekommene Unionsinstrument. Denn der Kaiser hatte es dem Reichstag proponirt, dieser hatte (als der Kaiser die Antwort des Kurfürsten von Mainz listiger Weise als den Ausdruck der Zustimmung aller anwesenden Stände hinnahm) nicht protestirt, und Pabst Paul III. hatte es (den 18. August 1549) nachträglich bestätigt. Materiell war es dagegen kaum etwas Anderes, als ein Surrogat für die Forderung einer blinden Unterwerfung unter das Tridentiner Concil, einer Forderung, welche Karl auf dem Reichstage zu Augsburg vom J. 1547 (eröffnet am 1. Septbr.) wirklich geltend gemacht und durch List und Drohung durchgesetzt hatte, nachher aber, als er sich mit dem Pabste überworfen hatte, fallen lassen mußte, wenn er sich nicht diesem und seinem Concil gegenüber etwas vergeben wollte. Der Protestantismus war durch die Schlacht bei Mühlberg soeben niedergeworfen. Dieser Moment war nicht dazu angethan, dem Kaiser neue Unionsversuche nahe zu legen. In der That ist in den 26 Artikeln des Augsburg. Interims außer der Priesterehe und dem Laienkelch (und

zwar „bis zu des Concilii Entscheidung") den Evangelischen kein einziges Zugeständniß gemacht, ein principielles Zugeständniß aber überhaupt gar nicht. Denn die Priesterehe wurde ausdrücklich nur deßhalb geduldet, „weil die Trennung der verehelichten Geistlichen von ihren Weibern ohne schwere Zerrüttung bei jetziger Zeit und Läuften nicht geschehen könne"; die Communion unter beiderlei Gestalt wurde nur als Ritus geduldet, daneben aber denen, welchen man sie gestattete, zugemuthet, das alte Sophisma, daß der ganze Christus unter einer jeglichen Gestalt beschlossen sey, festzuhalten. Im Uebrigen gebot das Interim alle und jede römischen Ceremonien und Gebräuche als nothwendig und enthielt alle und jede Lehren der römischen Kirche, wenn auch zum Theil in zweideutigen Ausdrücken. Auch in jenen beiden Concessionen lag also nicht im Entferntesten eine Anerkennung irgend eines protestantischen Princips, sondern nur das stillschweigende Bekenntniß, daß man wenigstens nicht alle Consequenzen, welche während dreier Jahrzehnte aus der Rückkehr zum Evangelium auf dem Gebiete des socialen und kirchlichen Lebens von den evangelischen Fürsten und dem evangelischen Volke gezogen worden waren, aufzuheben wagen könne. Das Leipziger Interim, so wenig wegen der Betheiligung an demselben Melanchthon und die anderen evangelischen Theologen Kursachsens zu rechtfertigen sind, wahrte doch wenigstens den Kern des reformatorischen Gedankens und ist keineswegs mit dem Augsburger auf Eine Linie zu stellen, hatte jedoch kaum für Kursachsen und nur auf kurze Zeit seine Folgen. Seitdem die römische Kirche aber mittelst des Tridentiner Concils sich in dem Sinne constituirt hat, in welchem man heutzutage von der römisch-katholischen Kirche redet, ist eine wirkliche Union beider Kirchen unmöglich, weil die Negation dessen, was von 1517 bis zur Eröffnung des Concils sich als specifisch evangelisch geltend gemacht hatte und seitdem als Merkmal der evangelischen Kirche gilt, mit zum Wesen dieser neukatholischen Kirche gehört. Diese Wahrheit ist jedoch eine von denjenigen, deren Anerkennung sich nur auf dem Wege der Erfahrung feststellen konnte, d. h. nicht eher, als bis sich mehrmals die großartigsten Anstrengungen, deren Erfolge sie thatsächlich widerlegen sollten, als fruchtlos erwiesen hatten. Unter den zahlreichen Versuchen einer Wiedervereinigung beider Kirchen sind für uns Deutsche die bedeutendsten diejenigen, welche sich an die Namen Cassander, G. Calixtus, Molanus und Leibnitz knüpfen, Versuche, deren Erfolglosigkeit ihnen keineswegs das kirchenhistorische Interesse raubt, und zwar deshalb nicht, weil sie trotz oder vielmehr vermöge ihres Fehlschlagens eine bedeutungsvolle allgemeine kirchenhistorische Thatsache in das hellste Licht gestellt haben.

Durch die Schlüsse der Tridentiner Synode, welche wo möglich noch entschiedener als die früheren, Alle, die sich ihren Dekreten nicht unterwerfen würden, für Häretiker und Schismatiker erklärt, war allen Vermittelungsvorschlägen der Erfolg abgeschnitten. Desto tragischer ist es, daß auch der letzte Reunionsversuch, der, wenngleich nach dem Schlusse der Synode, doch noch vor erfolgter Anerkennung derselben gemacht wurde, scheitern mußte. Kaiser Ferdinand nämlich und der aufrichtig katholische, dabei aber ächt irenisch gesinnte Theolog, der neben Georg Wizel der Hauptmittler für sein Friedenswerk werden sollte, G. Cassander (s. nachher und vgl. den betreffenden Artikel) — beide starben, ehe sie die entscheidenden Schritte zur Erreichung ihres Zieles thun konnten, jener im Juli 1564, dieser 1566 — und Maximilian II., den gleichgesinnten Sohn und Nachfolger Ferdinand's, hinderten die Zeitumstände an der Verwirklichung des Planes, den er selbst zuvor in seinem Vater wachgerufen hatte.

Allein die wahren Gründe des Fehlschlagens dieser Bestrebungen lagen tiefer, als in dem zu frühen Tode einiger irenisch gestimmten Kaiser und Theologen. Sie mußten schon deshalb fehlschlagen, weil auf beiden Seiten vorläufig im Allgemeinen gar keine Geneigtheit zu gegenseitiger Wiedervereinigung vorhanden war. Die deutschen Protestanten legten im 16. Jahrhundert, seitdem ihre Kirche durch den Augsburger Religionsfrieden politische Anerkennung und sie selbst Ruhe und Sicherheit erlangt hatten, eigentlich keinen Werth mehr darauf, vor den Häuptern und Anhängern der alten Kirche Gnade zu

finden, und es kommt ja in der Geschichte überhaupt nur selten vor, daß, nachdem soeben eine Trennung definitiv geworden ist, in der großen Masse der Anhänger beider getrennten Parteien sofort eine Neigung zur Aufhebung derselben sich geltend macht. Der großartigen Erregung, welche die erste Hälfte des Reformationsjahrhunderts kennzeichnet, folgte in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts und noch mehr im 17. Jahrhundert eine Erschlaffung. Aus der religiösen und sittlichen Fassung der Aufgabe im riesenhaften Stil wurde eine wenigstens verhältnißmäßig kleinliche theologische, scholastische, confessionelle, womit nicht gesagt ist, daß die theologische Codifikation und die genauere dogmatische Feststellung des lutherischen Glaubens vermeidlich war. Die reformatorischen Ideen gingen nicht unter, allein sie verloren ihre Flüssigkeit, ihre Frische, ihre Expansivkraft, sie wirkten nicht mehr, wie ein lebendiges und deshalb entwickelungsfähiges, ja entwickelungsbedürftiges Princip, sondern selbst ihre klassischen Zeichnungen (die Bekenntnißschriften, die von den Reformatoren selbst stammten) betrachtete man fortan in praxi nicht als mustergültige Glaubenszeugnisse, sondern als Glaubens *gesetze*, und stand ihnen eben so unfrei gegenüber, wie die Katholiken ihrem Tridentinum und *ihrer* Tradition.

Die Wortführer unter den Lutheranern repräsentirten jetzt eine bloße Partikularconfession, sie fühlten sich nicht mehr als das Salz der ganzen Kirche, bei ihrem Partikularismus war ihnen wohl, und der Schwerpunkt ihres religiösen Interesses ruhte nicht in den Fundamenten, sondern in den Spitzen ihres Sonderbekenntnisses. Da ihnen die Lutherkirche an die Stelle der allgemeinen Kirche, die Theologie an die Stelle des Evangeliums, die Dogmatik an die Stelle des Glaubens, die Kirchlichkeit an die Stelle der Humanität trat, hätte in ihrem engen Geiste der Gedanke einer Aussöhnung mit der katholischen Christenheit auch dann nicht Raum finden können, wenn letztere zu Concessionen geneigt gewesen wäre. Denn wie hätten sie es über sich gewinnen können, über dem gemeinsamen Religiösen oder Christlichen die confessionelle Formel, in welcher der Unterschied des Fundamentalen und Nichtfundamentalen verwischt war, über dem gemeinsamen Ursprung aus der altkatholischen Kirche der ersten Jahrhunderte ihr vermeintlich rein lutherisches Blut zu vergessen? Noch viel weniger als bei den Lutheranern des ersten Jahrhunderts nach dem Augsburger Religionsfrieden konnte man bei den Reformirten Neigung zur Union mit den Katholiken erwarten. Denn diese standen zwar ihrer eigenen Lehrtradition freier gegenüber, als die Lutheraner der ihrigen, sie verschanzten sich wenigstens nicht dermaßen hinter ihrer Schuldogmatik, wie diese. Indessen ihr biblischer Purismus und ihre übertriebene negative Haltung gegenüber allem nicht Urchristlichen, also auch dem, was innerhalb der ersten vierzehn Jahrhunderte der Kirche mehr als berechtigte Entwickelung, denn als Entstellung des Urchristlichen erscheint, hatte eine allzu tiefe Kluft zwischen ihnen und Rom befestigt. Die Katholiken ihrerseits endlich waren froh, das Schiff der Kirche aus den Stürmen, die es bedroht hatten, wieder einmal in den sicheren Hafen gerettet zu haben, und gerade weil sie seit dem Tridentiner Concil ganz genau wußten, was sie zu vertheidigen hatten (worüber sie zuvor nicht in dem Grade im Klaren gewesen waren), und außerdem das beruhigende Gefühl hatten, daß wirklich auch die päbstlich bleibende Kirche sich einigermaßen reformirt hatte, zeigten sie vielmehr Lust zur unbedingten Behauptung ihrer neugewonnenen Position, als zu neuen Verhandlungen mit den Abgefallenen, und der Jesuitenorden sorgte dafür, daß es dabei nicht einmal sein Bewenden hatte. Unter diesen Umständen ist es kaum befremdlich, daß am Ende des 16. und am Anfange des 17. Jahrhunderts anstatt der Unionsversuche sich die Schmäh- und Streitschriften in beiden Lagern vermehrten, und diese waren, während es allerdings auch eine würdigere und selbst wissenschaftlichere Art der Polemik damals gab, in einem so kleinlichen und zänkischen Tone gehalten, daß sie Gemäßigtere, an denen es freilich nie ganz fehlte, bereits zu satyrischen Zurechtweisungen veranlaßten. Eine solche enthält z. B. eine im Jahre 1627 erschienene Schrift unter dem Titel: „Lustig und lesenswürdige Historia, Fabula von

des Pabstes, Lutheri, auch Calvini Tod und was darauf erfolgt sey, durch Christianum von Jerusalem" (s. Hering, Geschichte der kirchlichen Unionsvers. I, 460 ff.). Dieselbe rührt offenbar von einem irenisch gesinnten Protestanten her, ist aber nicht minder gegen die zänkischen Lutheraner und Calvinisten, als gegen die Romanisten gerichtet.

Die Idee einer Union konnte fortan nur in solchen Männern lebendig werden, die, ohne einem wirklichen Indifferentismus verfallen zu seyn, weitherzig genug waren, um in der sittlichen Bildung und Humanität, welche jedes im Kern gesunde Christenthum als solches unter den verschiedensten Modifikationen zu erzeugen im Stande ist, die edelste und werthvollste Frucht und in den von allen christlichen Confessionen anerkannten Glaubenslehren die Substanz des Evangeliums zu erblicken. Solche Männer fanden sich aber vorläufig nur in den Reihen der Humanisten (mochten diese Theologen oder Staatsmänner seyn), dagegen nicht unter den eigentlichen Zunfttheologen, wie es denn keineswegs zufällig ist, daß im Reformationszeitalter selbst gerade der vom Humanismus so tief berührte Melanchthon zum Frieden mit den christlichen Gegnern zur Zeit und zur Unzeit geneigt gewesen war. Solche Humanisten waren die beiden großen Zeitgenossen Hugo Grotius und Georg Calixtus, welcher letztere sich auch in dem Punkte, um den es sich hier handelt, als einen ächten Jünger des praeceptor Germaniae bewährte. Schon G. Cassander hatte als den einzigen, aber möglicher Weise wirklich zum Ziele führenden Weg den bezeichnet (vgl. dessen Brief an den Kaiser Ferdinand vom 18. Juni 1564 bei Hering a. a. O. I, 423), daß „die Ansicht und das Urtheil der alten Kirche wieder aufgesucht würde, um nach ihrer Gestalt, so weit möglich, diese gegenwärtige Kirche, die von ihr herrührt, wieder herzustellen, und zwar nach der Form der Kirche, welche von der Zeit Constantin's an blühte, da in ihr alle Streitigkeiten über die Hauptstücke unserer Religion in jenen hochwichtigen Kirchenversammlungen sorgfältig behandelt und erläutert wurden, und die Leitung der Kirche, nach Wiederherstellung der wahren Freiheit, durch die besten und heilsamsten Regeln geordnet worden war" *). Die gemeinsame Grundlage sollte also in dem Consensus der anerkanntesten Kirchenlehrer der patristischen Zeit und in der ächten altkirchlichen Tradition gefunden werden, welche auch die Protestanten durch ihre Anerkennung der altkirchlichen Symbole thatsächlich als richtige Auslegung der heil. Schrift anerkannt hätten.

Diesen Gedanken Cassander's nahm Grotius wieder auf. Nachdem er bereits in einer nicht veröffentlichten theologischen Abhandlung im Jahre 1611, sodann in seiner Schrift „über die Wahrheit der christlichen Religion" (in welcher er nicht die Lehre irgend einer einzelnen christlichen Confession, sondern vielmehr die das Christenthum vom Heidenthum, Judenthum und Muhammedanismus unterscheidenden Grundlehren des Evangeliums vertheidigte), und in mehreren Traktaten, welche die ultraprotestantische Deutung der neutestamentlichen Stellen vom Antichrist auf den Pabst widerlegten — seine irenischen Gedanken kundgegeben hatte, veranstaltete er im J. 1641 eine neue Ausgabe der Consultation Cassander's und begleitete diese mit Anmerkungen. Er ging hier so weit, nicht nur das Episkopalsystem, sondern auch (im Wesentlichen im Sinne Melanchthon's) die Anerkennung des päbstlichen Primates unter gewissen Bedingungen zu empfehlen. Sehr karakteristisch ist die in den zum 27. Artikel der Schrift Cassander's hinzugefügten Annotationen enthaltene Bemerkung: „Sind die Sitten verbessert, so wird man leicht über die Lehren und Gebräuche sich vereinigen."

Zufällig in demselben Monat (August 1645), in dem Grotius starb (in Rostock, nachdem er, von Stockholm zurückkehrend, ein paar Tage vorher unweit Danzig ge-

*) „Hier kann so deutlich erkannt werden", fährt Cassander fort, „nicht nur was in den einzelnen Artikeln zu glauben, sondern auch in den äußeren Gebräuchen zu beobachten ist. Das Ansehen jener Kirche ist auch so anerkannt, daß Niemand ihr den Titel der Kirche zu entziehen wagt, und die Sache ist dahin gekommen, daß beide Theile, durch die steten Zänkereien ermüdet, auch die Partei, welche auf die heil. Schrift allein sich zu berufen pflegt, an das Urtheil und den Richterspruch dieser Kirche appelliren."

landet war), wurde zu Thorn (s. den Artikel) jenes Religionsgespräch eröffnet, durch welches Wladislaus IV. von Polen die protestantischen Dissidenten seines Landes untereinander und mit den Katholiken versöhnen wollte. Dasselbe hatte bekanntlich keinen Erfolg, ja — zu einer eigentlichen Disputation kam es dort nicht einmal. Während desselben war nun auch G. Calixt in Thorn anwesend, es war ihm aber (aus Gründen, die hier nicht auseinandergesetzt werden können, s. besonders Henke: G. Calixtus und seine Zeit. Bd. II. 2te Abth. S. 71 f.) nicht vergönnt, an den officiellen Sitzungen Theil zu nehmen und sich durch unmittelbare Einwirkung auf die Verhandlungen dafür zu entschädigen, daß die Unionspläne, welche er privatim auf theologischem und literarischem Wege lange Zeit hindurch mit bewunderungswürdigem Eifer verfolgt hatte, fruchtlos geblieben waren. Wir können die letzteren gleichwohl hier nicht ganz übergehen. Sie waren zum Theil eingegeben von der Sehnsucht nach Wiederherstellung der Einheit der deutschen Nation und von einem leider zu großen Vertrauen auf die Ehrlichkeit und Wahrheitsliebe der katholischen Theologen Deutschlands; im Uebrigen erinnern auch sie an die Ideen Cassander's, waren aber andererseits sowohl von diesen als von denen des Grotius, der sie gebilligt hat, ohne sie richtig zu verstehen (s. Henke a. a. O. I, 481), sehr verschieden. Denn Jener stand trotz seiner Friedensliebe fest auf dem Boden des katholischen Dogma's; zwar drang er auf Abstellung der gröbsten Mißbräuche der römischen Kirche, mißbilligte die Entziehung des Kelches und den obligatorischen Cölibat und wollte auch die meisten Dogmen, an denen die Protestanten Anstoß nahmen, nach Maßgabe der patristischen Autoritäten gereinigt wissen, verlangte aber auf Grund dieser Zugeständnisse eine völlige Rückkehr der Protestanten in den Schooß der römischen Kirche und Unterwerfung unter den Pabst. Grotius dagegen, dessen Arminianismus nur aus Negationen bestand, dessen Vertheidigung des Pabstthums andererseits sich nur gegen maßlose Angriffe der Protestanten richtete, war, was dem Calixt ohne Grund vorgeworfen wurde, wirklich Neutralist*). Einen völlig anderen Standpunkt nahm der berühmte Helmstädter Theologe ein. Er hielt für seine Person fest an der unveränderten Augsburg. Confession und fand darin, daß Alle einerseits an ihrem Sonderbekenntniß festhielten, kein Hinderniß, daß sie andererseits auf dem gemeinsamen Grunde der Fundamentallehren des Evangeliums sich die Hand als Brüder reichten. Dieß war die eine Art der Vereinigung — Union kann man sie kaum nennen —, die er schon vorläufig für möglich hielt, indem er Kirche und Schule, Christenthum und Theologie streng sonderte. In den Sonderbekenntnissen aller christlichen Partikularkirchen unterschied er ein theologisch auslegendes und nach Maßgabe der besonderen Confession deklaratorisches Element von dem Kern der Lehrsubstanz. Nur das wirkliche aufrichtige Fürwahrhalten des letzteren, eines einfachsten Minimums, welches er namentlich in dem apostolischen Symbolum in den richtigen Gränzen dargestellt fand, sey zur Seligkeit erforderlich; wo dieß aber gemeinsam festgehalten werde, sey ein Band der brüderlichen Einigkeit für alle Christen vorhanden, welches freilich zur Wiederherstellung der äußeren Kirchengemeinschaft nicht hinreiche; solche fordere allerdings ein größeres Maß von Uebereinstimmung und ein höheres Maß von Erkenntniß, als zum Heil an sich nothwendig sey; eines noch größeren Maßes von Erkenntniß bedürften die Diener am Wort, des größten die Lehrer der Theologie. Weil er aber nicht nur von den Lehrern der Theologie überhaupt das größte Maß der Erkenntniß verlangte, sondern den damaligen Vertretern der deutschen Theologie auch ein höheres Maß von Einsicht zutraute, gründete er seine Hoffnung auf Verwirklichung einer über die bloße Aufhebung des Bruderhasses weit hinausgehenden wirklichen Union der Protestanten sogar mit den Katholiken auf theologische Transaktionen, für welche eine feste, einigende historische

*) Er war es dermaßen, daß er sich mehrere Jahre lang außer Stande sah, das heil. Abendmahl zu genießen, „weil jede kirchliche Partei die Feier des Abendmahls für eine öffentliche feierliche Erklärung ansah, daß man ihrer Ansicht huldige und andere verwerfe". (An semper communicandum per Symbola. Hug. Grot. opp. omn. III, 510 sq. Hering a. a. O. I, 492).

Grundlage nach seiner Ueberzeugung längst vorhanden war, nämlich in dem Consensus der anerkanntesten Kirchenschriftsteller und Concilien der ersten fünf Jahrhunderte als einem sekundären Beweise für die Wahrheit der Glaubenslehren. In der Hinweisung auf diese Grundlage einer möglichen Verständigung hat man vielfach eine übermäßige Annäherung an die katholische Lehre finden wollen. Dieses Mißverständniß muß aber, nachdem es von Henke (in seiner trefflichen Monographie Bd. I, 441 f.) als ein solches aufgedeckt ist, endlich schwinden. Da die Katholiken neben der Tradition doch auch die heil. Schrift als Erkenntnißquelle des Glaubens anerkennen, so konnte Calixt auch, wo es sich darum handelte, dieselben von der Richtigkeit der von ihnen bekämpften protestantischen Lehren zu überzeugen, in dieser seinen Standpunkt nehmen. Wenn sie sich nun aber darauf stützten, daß eine Stelle der Schrift nicht deutlich sey, so suchte er in der gemeinsamen Zustimmung derjenigen Väter, welche die katholische Kirche als Träger der ächten Tradition anerkennt, zu der von ihm im protestantischen Sinne geforderten Auslegung ein Bestätigungsmittel derselben und wies auf solche Weise der Tradition eine Stellung an, in welcher sie der heil. Schrift nicht verdunkelnd, sondern erklärend und bestätigend zur Seite trat und in der sie geeignet war, auch die Katholiken zur Gründung ihres Glaubens allein auf die heil. Schrift als letztes Fundament zurückzuleiten. Auf diese Weise getraute er sich die Richtigkeit aller wesentlichen Lehren der Reformatoren, die nach seiner Ueberzeugung keine Neuerer, sondern lediglich Wiederhersteller des ächten, ursprünglichen Christenthums waren, aus einer auch von den Gegnern anerkannten Quelle ohne Verläugnung des protestantischen Schriftprincipes zu erweisen, während er andererseits rücksichtlich der abweichenden römischen Dogmen entweder Ableitung derselben nicht nur aus der Tradition, sondern auch aus der heil. Schrift, oder aber Verzichtleistung auf dieselben fordern zu dürfen glaubte (vergl. über die betreffenden Schriften den Art. „G. Calixtus"). — Diese Ideen fanden im Allgemeinen weder bei den katholischen noch bei den evangelischen Theologen Anklang; die Lutheraner antworteten mit dem Vorwurf des Synkretismus; man kann jedoch nicht sagen, daß sie wirkungslos blieben. Manche Humanisten und Staatsmänner waren bereits geneigt, die leidenschaftliche theologische Polemik zwischen den Vertretern beider Kirchen als scholastisches Gezänk zu betrachten, und es gab — z. B. in Oesterreich und Frankreich — politische Interessen, welche entweder eine Resorption der Protestanten in die katholische Kirche oder eine Versöhnung beider Confessionen wünschenswerth machten. Wenn nun Fürsten und Staatsmänner das Werk in die Hand nahmen, so mußte es auch zu Versuchen einer praktischen Durchführung der Union kommen, und in der That begegnen uns am Ende des 17. Jahrhunderts Unternehmungen in dieser Richtung, welche, da sie sich nicht lediglich auf dem theoretischen und literarischen Gebiete bewegten und nicht nur von Privatpersonen geleitet wurden, einige Hoffnung auf Erfolg erwecken konnten. Ein großer Mann, der in fast alle Verhandlungen, welche sie hervorriefen, irgendwie mit hineingezogen wurde, kann insofern als der gemeinsame persönliche Mittelpunkt, wenn auch nicht gerade als die Seele derselben, betrachtet werden. Dieser Mann war Leibnitz. Niemand vor ihm und nach ihm war, wie er, geeignet, dem Werke der Kirchenvereinigung entweder zur Ausführung zu verhelfen oder aber dessen Unausführbarkeit für Jahrhunderte in's Licht zu stellen. Denn in ihm war — so zu sagen — das velle, scire und posse in einer fast beispiellosen Weise vereinigt. In dem Staatsmanne Grotius hatte sich der humanistische und politische Gesichtspunkt, in dem Theologen Calixtus der humanistische und deutsch-nationale Gesichtspunkt mit dem religiösen verbunden. Leibnitz vereinigte nicht nur alle diese Interessen in Einer Person, sondern sie hatten ein verknüpfendes Band und einen festen Halt an seinem philosophischen System. Denn wenigstens sein Naturrecht beruhte auf der Idee der Theokratie; die Idee, in welcher bei ihm die Principien des bürgerlichen Rechts, der Politik und der Moral zu einer Einheit verknüpft sind, ist die der „Stadt Gottes" oder der „Kirche Gottes", die, in ihrer Verwirklichung gedacht, die Gemeinschaft der

Frommen und Heiligen ist. Diese Gemeinschaft der Heiligen ist aber „katholisch oder allgemein und verbindet das ganze menschliche Geschlecht zusammen“ (vgl. besonders Guhrauer: G. W. Freih. v. Leibnitz. Breslau 1842. I, 226 f.). Bedenkt man, daß dieß ein aufrichtiger Protestant sagt (daß Leibnitz ein solcher war, zeigt u. A. Pertz in einer akademischen Abhandlung, gelesen am 18. Mai und 1. Juli 1846), so wird man nicht vermuthen, daß er in der empirischen, sichtbaren römisch-katholischen Kirche jene Idee verwirklicht sah; er sah sie in der That in dieser oder vielmehr in der Hierarchie der mittelalterlichen Kirche nur symbolisch repräsentirt; allein um so eher begreift man, daß, wenn in seinem Zeitalter henotische Pläne auftauchten, deren Ausführung eine bessere Verwirklichung seiner Idee verhieß, er auf diese einzugehen geneigt seyn mußte. Wenn er mehrfach deutlich zu erkennen gab, daß er in der „inneren Communion“ der katholischen Kirche sich zu befinden sich bewußt sey, so meinte er freilich nur die ideale unsichtbare Kirche. Allein z. B. in einem Briefe an den Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels (Neujahr 1684; s. Guhrauer a. a. O. I, 344) sagt er ausdrücklich, daß derjenige, welcher ein Mitglied der Kirche durch diese innere Communion seyn wolle, alle möglichen Anstrengungen machen müsse, um auch in der äußeren Communion der sichtbaren, an der fortwährenden Succession ihrer Hierarchie erkennbaren, katholischen Kirche zu seyn, was ihm diejenige Kirche zu seyn scheine, welche man die römische nenne*). Nur in der nach seiner Ansicht durch die Sorge für das Fortbestehen selbst der sichtbaren katholischen Kirche keineswegs gebotenen Forderung dieser Kirche, daß ihre Glieder nicht nur in gewissen zur Seligkeit nothwendigen Artikeln mit ihrem herkömmlichen Dogma übereinstimmen, sondern auch im Uebrigen ihre abweichenden Ueberzeugungen entweder aufgeben oder doch verschweigen müßten, nur in dieser unberechtigten Forderung fand er ein Hinderniß, auch in die äußere Gemeinschaft der katholischen Kirche zu treten, ein Hinderniß, für welches er mit Recht diese Kirche selbst verantwortlich macht.

Bedenkt man Alles dieß, erwägt man ferner, daß Leibnitz einestheils mit vielen geistvollen oder einflußreichen Katholiken und zwar meist solchen, deren Romanismus durch irgend ein Gegengewicht temperirt war (der freilich bekehrungssüchtige Arnaud war Jansenist, Boineburg und der Herzog Johann Friedrich — frühere Lutheraner, beide aber ohne die gewöhnlichen Unarten der Renegaten), anderntheils mit protestantischen Theologen der irenischen Helmstädter Richtung verkehrte, nimmt man endlich hinzu, wie groß der Einfluß war, den er durch Wort und Schrift, als Staatsmann, Diplomat und Gelehrter irgendwie fast überall in Europa wenigstens ausüben konnte: so wird man obiges Urtheil gerechtfertigt finden. Gehen wir nunmehr zu dem Einzelnen über.

Schon dem allerdings fruchtlosen Unternehmen des Ministers Johann Philipp's von Schönborn, des berühmten Kurfürsten von Mainz, Baron Joh. Christ. v. Boineburg, eine Vereinigung der lutherischen und der römischen Kirche in Deutschland anzubahnen, stand Leibnitz, der mit Boineburg befreundet war, nicht fern. Um so mehr mußten später, als er sich in der Umgebung des Herzogs Johann Friedrich von Braunschweig-Hannover befand, die henotischen Reisen Spinola's (s. d. Art.) seine Aufmerksamkeit auf sich ziehen, und es ist vielleicht zum Theil seinem Einfluß zuzuschreiben, daß dieser vom Kaiser Leopold I. autorisirte geistliche Diplomat, nachdem er bei den übrigen deutschen Höfen fast nichts ausgerichtet hatte, in Hannover bei dem genannten Fürsten, der selbst eifriger Katholik, aber Regent eines protestantischen Landes und einer der Patrone der irenisch gestimmten Universität Helmstädt war, gute Aufnahme fand. Doch blieben die bei seinem ersten Aufenthalt (1679) daselbst gepflogenen Unterhandlungen

*) „Ich sage noch mehr“, fährt er fort, „nämlich, daß diese Hierarchie, welche man dort sieht, nämlich — die Auszeichnung des Pabstes, zum gemeinen göttlichen Rechte gehört, weil es einen Leiter der Bischöfe nnd Priester geben muß. Ich setze sogar hinzu, daß die sichtbare katholische Kirche in allen den Glaubensartikeln, welche zur Seligkeit nothwendig sind, durch einen besonderen, ihr verheißenen Beistand des heil. Geistes untrüglich ist.“

resultatlos. Als er dagegen im Jahre 1683 wieder nach Hannover kam, fand er sich für seine Bemühungen, denen er selbst wenigstens bona fide sich unterzogen hatte, besser belohnt, als zuvor. Denn Ernst August, der 1679 seinem Bruder gefolgt war, Lutheraner, aber mild, im Geiste des Calixtus, in Hoffnung auf den Kurhut geneigt, sich dem Kaiser gefällig zu zeigen, glaubte die Zugeständnisse, zu denen (allerdings wohl zum Theil ohne förmliche Ermächtigung) er sich herbeiließ, nicht unbenutzt lassen zu dürfen. Dieselben gingen so weit, daß sogar eine einstweilige Aufhebung der Dekrete des Tridentinums in Aussicht gestellt wurde — in Hoffnung auf ein dereinstiges allgemeines Concil, auf dem die von dem Ketzernamen durch eine päbstliche Bulle freigesprochenen Protestanten nicht als Angeklagte erscheinen, sondern den Katholiken ebenbürtig an die Seite treten sollten, falls sie bereit wären, den Pabst nicht mehr als den Antichrist, sondern als den jure humano berechtigten obersten Patriarchen der Christenheit zu betrachten.

Eine vom Herzog ernannte Commission, deren Seele G. W. Molanus (s. d. Art.), ein Theologe im Geiste des Calixtus, seit 1677 Abt im Kloster Loccum, war, trat dem Projekt des Spinola am 30. März 1683 in einer Denkschrift (methodus reducendae unionis ecclesiasticae inter Romanenses et Protestantes) im Wesentlichen bei. Da jedoch der jüngere Calixtus, eins der Mitglieder jener Commission, diese Denkschrift zu unterzeichnen Bedenken trug, wurde sie umgearbeitet. Das Unionsinstrument, welches schließlich aus diesen Verhandlungen noch im Jahre 1683 hervorging (aber erst 1691 veröffentlicht wurde) und, weil es den späteren Unterhandlungen theils in Ungarn, theils in Frankreich zum Grunde gelegt wurde, von besonderer Bedeutung ist, trägt den Titel: Regulae circa Christianorum omnium ecclesiasticam unionem. Der Weg, welchen es vorschlägt, war nicht der, daß mit einer Lehrunion der Anfang gemacht werden sollte; die Herbeiführung dieser erwartete man vielmehr erst von dem in Aussicht genommenen Concil. Bis dahin sollten beide Seiten rücksichtlich der Lehre gegenseitig Toleranz üben; doch hatte man sich auf dem Wege der Explikation schon jetzt, mit Ausnahme des Dogma's von der Transsubstantiation, über die controversen Hauptlehren vorläufig geeinigt. Der Schwerpunkt der vorgeschlagenen Methode ruhte aber in der den Protestanten eingeräumten Aufnahme in die Hierarchie (die protestantischen Superintendenten sollten an dem allgemeinen Concil als Bischöfe Theil nehmen). Dieses Dokument fand beim Pabst Innocenz XI. gute Aufnahme, mit päbstlicher Vollmacht versehen, kehrte Spinola am Ende des Jahres 1684 von Rom nach Wien zurück und verhandelte von da aus mit den an dem Unternehmen betheiligten Personen in Hannover. Inzwischen hatten sich sowohl unter Katholiken als unter Protestanten, die um dasselbe wußten, Zweifel — theils an der Aufrichtigkeit der maßgebenden Personen, theils an der Ersprießlichkeit des Planes selbst — geregt. Unter den Zweifelnden scheint auch Leibnitz gewesen zu seyn. Dieser schrieb wenigstens im April 1684 an Seckendorf in Jena, „weder die jetzigen Zeiten, noch die Persönlichkeit des Bischofs (Leibnitz hielt den Spinola — gewiß mit Recht — für unselbstständig und beschränkt) erweckten ihm Hoffnung, und wider das beabsichtigte Concil erhöben sich so viele Hindernisse, daß sie beide es wohl nie erleben würden.“ Ferner würde er nicht seinerseits schon im März 1684 jenen von dem Projekt des Spinola und Molanus sehr abweichenden Plan in's Auge gefaßt haben, zu dessen Ausführung der in seinem handschriftlichen Nachlaß aufgefundene und erst neuerdings richtig gedeutete Entwurf des sogen. (nicht von ihm selbst so betitelten) systema theologicum führen sollte, wenn er jenes Projekt gebilligt und für zweckdienlich gehalten hätte. In mehreren Briefen (s. Pertz a. a. O.), die Leibnitz während dieser Zeit geschrieben hat, deutet er nämlich an, das geeignetste Mittel zur Wiedervereinigung der Kirchen würde die Ausarbeitung einer Schrift seyn, in welcher ein „meditativer, von der Vereinigung nicht weit entfernter Mann“ (er meint einen Protestanten) etwas mehr in's Einzelne gehend, als Bossuet (in seiner exposition de la foi de l'église catholique, zuerst 1671) sich so genau und so auf-

richtig als möglich über die streitigen Artikel der Lehre ausspräche. „Diese Darlegung müßte er, so fährt L. fort, einigen der gemäßigtesten gelehrten Bischöfe der römischen Kirche vorlegen, jedoch mit Verheimlichung seines Namens und seiner Kirche; und um ein günstigeres Urtheil zu erhalten, müßte er nicht fragen: ob sie seiner Meinung sind, sondern allein, ob sie seine Meinung für zulässig in ihrer Kirche halten.“ Leibnitz selbst hat Schritte zur Ausführung dieses Planes gethan, indem er eine solche Schrift entwarf, freilich nicht vollendete und nicht absandte. Es ist dieß eben jenes sogenannte systema theologicum (zuletzt edirt von P. P. Lacroix. Lutet. Par. 1845), welches also nicht, wie man katholischer Seits behauptet hat, des Verfassers religiöses Testament ist, sondern eine nicht einmal zur Ausführung gelangte wohlgemeinte Mystifikation, bei welcher sich Leibnitz in die Rolle eines Katholiken versetzte. Combinirt man nun mit jenen Zweifeln an dem Zustandekommen des Concils die Thatsache, daß dieser hier allerdings auf eine Verständigung über die controversen Dogmen ausgeht, womit nach dem Plane des Spinola und des Molanus gerade nicht der Anfang gemacht werden sollte: so stellt sich die Ansicht Pertz's, der zufolge Leibnitz mit dieser Schrift auf die in den Spinola'schen Unterhandlungen einem zukünftigen allgemeinen Concil anheimgestellte Glaubensvereinigung vorbereiten wollte, als minder wahrscheinlich heraus, als die Guhrauer's, der zufolge Leibnitz hier seinen eigenen Weg ging und sich an der Verwirklichung jenes Planes fortan lediglich aus Gehorsam gegen den Herzog Ernst August und nur äußerlich betheiligte. Spinola selbst erhielt am 20. März 1691 vom Kaiser eine neue Vollmacht und machte neue Anstrengungen, das Unionswerk zu fördern — bis zu seinem Tode (1695); von seinem Nachfolger in Neustadt, dem Bischof Grafen von Buchheim, der 1698 nach Hannover kam, um fernerhin mit Molanus und Leibnitz zu verhandeln, wurde dasselbe fortgesetzt; später (1700) wurde Wien, wohin sich auch Leibnitz begab, der Hauptsitz der Verhandlungen, die jedoch zuletzt ohne Resultat blieben. Schon zur Zeit des Herzogs Johann Friedrich war nun auch Bossuet in dieselben hineingezogen worden. Durch Vermittelung der Herzogin Sophie war diesem sodann eine Abschrift jener „regulae circa unionem“ vom J. 1683 zugekommen, und er ging in Folge dessen im Allgemeinen zwar auf die Idee einer Union ein, aber keineswegs auf den dort vorgeschlagenen Plan, den er sofort als unausführbar erkannte. Die katholische Kirche, erklärte er später (29. Septbr. 1691) in einem Briefe an Frau von Brinon (s. Guhrauer a. a. O. II, 52) könne bei den gleichgültigen Artikeln über die Disciplin Veränderungen vornehmen; aber von der Tridentinischen Lehre könne sie nicht abgehen, auch in Frankreich (wo das Trident. Concil nicht anerkannt war), sey dieß nie geschehen. Man könne den Lutheranern Einiges bewilligen, z. B. das Abendmahl unter beiderlei Gestalt, auch über gewisse Explikationen der katholischen Kirche könne man sich mit ihnen verständigen, aber an der Grundlage der festgestellten geoffenbarten Lehre könne nicht gerüttelt werden. Denselben Standpunkt nimmt er ein in seinen réflexions sur l'écrit de M. Molanus, die sich auf die „cogitationes privatae“ des letzteren beziehen, eine Umarbeitung der regulae circa unionem, welche Leibnitz ihm zugeschickt hatte. Man könne — dieß ist seine Ueberzeugung — nicht mit der Vereinigung selbst anfangen, um dann erst sich über die streitigen Punkte zu vereinigen. Zwar könne die katholische Kirche sogar auf die Autorität des Trident. Concils verzichten, ferner könne man die Gewohnheiten des kirchlichen Lebens der Protestanten schonen, und rücksichtlich des Dogma's brauche man von den Lutheranern keine Retraktationen zu verlangen, es bedürfe nur gewisser Deklarationen, aber nimmermehr könne die katholische Kirche auf die von dem Trident. Concil festgestellte Lehre verzichten. Obgleich nun Molanus in seiner explicatio ulterior methodi unionis ecclesiasticae auf die völlige Beseitigung des Tridentinums bestanden hatte, so hatten sich der Abt und der Bischof doch über mehrere wichtige Punkte, namentlich die Autorität des Urtextes und der Vulgata, die Tradition, die Untrüglichkeit der Kirche und der Concilien und den Primat des Pabstes verglichen, als der erstere plötzlich zum Bedauern (!) des letzteren zurücktrat

und den Philosophen allein auf der Bühne zurückließ. Leibnitz nun dachte im Grunde eben so über die Nothwendigkeit, von der Lehrunion auszugehen, wie B., mußte aber jetzt den entgegengesetzten Standpunkt des Herzogs (d. h. die Methode des Spinola) vertreten und gerieth so in eine schiefe Stellung: er mußte das Tridentinum bekämpfen, dessen Unanfechtbarkeit jener gerade betonte, indem er erklärte, ihr Princip könne doch die katholische Kirche nicht aufgeben, und gerade die den Protestanten anstößigen Lehren von der Transsubstantiation, dem Meßopfer, der Oberhoheit des Pabstes (jure divino), die das Trident. Concil vertrete, seyen ja überdieß schon von den vorhergehenden Concilien festgestellt. Zuletzt (1694) brach Bossuet den Briefwechsel, den er für unfruchtbar hielt, plötzlich ab. Fünf Jahre später nahm zwar Leibnitz denselben auf den Wunsch des Herzogs Anton Ulrich seinerseits wieder auf, brach ihn aber, nachdem Bossuet am 17. Aug. 1701 seinen Briefen eine Abhandlung entgegengesetzt hatte, in welcher er zweiundsechszig angeblich unwiderlegliche Gründe für das Dekret des Concils über den Canon zusammenstellte, selbst für immer ab. Auch das Haus Hannover, in dessen Namen er sich vielleicht tiefer, als ihm selbst lieb war, auf den Plan Spinola's eingelassen hatte, verlor das Interesse für diese ganze Angelegenheit, als sich am Anfange des 18. Jahrhunderts die Hoffnung auf den englischen Thron zu erfüllen begann, auf welchen sich ihm seit 1688 eine Aussicht eröffnet hatte.

Diese Darstellung, die sich im Wesentlichen an die Guhrauer's anschließt, ergibt, daß auch dieser großartig angelegte Unionsversuch scheiterte. Die Gründe, warum dieß unvermeidlich war, Gründe, die auch für den Erfolg späterer ähnlicher Projekte einzelner Fürsten und Privatpersonen verhängnißvoll waren, brauchen wir nach der Mittheilung der Ansicht Bossuet's nicht zu wiederholen.

Vergl. Oeuvres de Leibnitz, publiées pour la première fois d'après les manuscrits originaux avec notes et introductions par A. Foucher de Careil. Paris bei Didot, 1859 f. (die beiden ersten Bände umfassen gerade die hier in Betracht kommenden Briefe und Denkschriften). Ferner die Abhandl. von Jul. Schmidt in den Grenzboten IV. S. 161 f. u. 201 f. und das cit. Werk von Guhrauer. — Ueber die Verhandlungen mit den Griechen s. die Quellen bei Gieseler; über sämmtliche Unionsverhandlungen seit der Reformation: Hering, Geschichte der kirchl. Unionsvers. seit der Reformation bis auf unsere Zeit. 2 Bde. Leipz. 1836. 38; ferner die betreff. Artikel dieser Encyklopädie (Hontheim u. a.). — Lic. Fr. Nitzsch.

IV. Die lutherische und die reformirte Kirche. — Wenn gleich die ächt evangelische Reformation überall wesentlich nur aus dem Heilsbedürfnisse hervorgehen konnte, so war es nicht minder in der Verschiedenheit der Nationalitäten und der geschichtlichen Verhältnisse überhaupt, sowie in der Vielseitigkeit der reformatorischen Aufgabe selbst begründet, daß manche der Männer, die nach Luther als Reformatoren auftraten, wenn gleich sie im Allgemeinen in dessen Fußtapfen traten und dieselben wesentlichen Wahrheiten des Evangeliums festhielten, daher überall zuerst Lutheraner genannt wurden, in einzelnen, minder wesentlichen Punkten von ihm abwichen. Indem nun lutherischerseits auf diese untergeordneten Punkte ein überwiegendes Gewicht gelegt wurde, entstand gleich in den ersten Jahren der Reformation die große, bis auf den heutigen Tag nicht ausgeglichene Spaltung. Allein von Anfang an wurde an der Aufhebung derselben gearbeitet, und zwar gingen diese Bestrebungen mehr von der reformirten, als von der lutherischen Seite aus. Reformirterseits dachte man nicht daran, die eigenthümlich reformirten Lehrpunkte, sowie sonstige Eigenthümlichkeiten in der Verfassung und im Cultus der lutherischen Kirche aufzudringen, sondern man wollte zunächst nur den Coincidenzpunkt der streitigen Lehren feststellen und die gegenseitige Anerkennung der christlichen Gemeinschaft, gegenüber dem gemeinsamen Feinde, sanktioniren. Dawider sträubte sich die lutherische Kirche durch das ganze 16. Jahrhundert hindurch. Auf dem Religionsgespräche zu Marburg 1529 (s. den Art.) verweigerte Luther dem Zwingli die Bruderhand; der durch die Wittenberger Concordie (s. den Art.) geschlossene Friede

konnte von keiner Dauer seyn. Je mehr die ubiquistische Form der Christologie sich ausbildete, je mehr die Melanchthonische Richtung verdrängt wurde, desto weniger war an irgend welche Annäherung zu denken. Calvin mit seiner Lehrfassung schien den Lutheranern die Sache nur mit mehr List anzugreifen, als die früheren reformirten Theologen es gethan. Daher denn zu derselben Zeit, wo die lutherische Kirche in der formula concordiae alle Zugänge verstopfte, wodurch das reformirte Dogma hätte Eingang finden können, man sich in Unionsversuche mit der griechischen Kirche einließ, die mit großem Aufwande von griechischer Gelehrsamkeit eingeleitet, wie jeder Urtheilsfähige von vorn herein erwarten konnte, am Ende mit Schimpf zurückgewiesen wurden (s. den Art. Jeremias II., Patriarch von Constantinopel): ein eigenthümlicher Beweis der Verblendung, daß man die Reformirten abstieß, während man den Wahn hegte und pflegte, von den Griechen Anerkennung zu erhalten! Wie Vieles diese unseligen Zänkereien zum Ausbruche des 30jährigen Krieges beigetragen, lehrt die Geschichte jener Zeit (s. den Art. Hoe v. Hoenegg). Als dieser Krieg bereits seit mehr als einem Decennium im Gange war, als ein Theil von Deutschland verwüstet, die protestantische Sache dem völligen Untergange nahe gebracht war, da erwachte, angeregt durch reformirte Fürsten, im Kurfürsten von Sachsen der Gedanke, daß man denn doch einander nicht so ferne stehen möchte, als einige allzu eifrige Lutheraner vorgaben; aus dieser Stimmung ging das Leipziger Gespräch vom J. 1631 hervor, das im Ganzen sehr gut ablief, aber freilich bald wieder neuen Streit veranlaßte (s. den Art.). Auf dem Thorner Religionsgespräche vom J. 1645 (s. den Art.) kam durch Schuld der Lutheraner der Zwiespalt der beiden Confessionen zu neuem Ausbruche, und man konnte bei diesem Anlasse, sowie auch bei manchen früheren und späteren Vorfällen, die Verblendung bewundern, womit einige Vertreter der lutherischen Kirche, in Gegenwart der Katholiken, die darüber theils Freude, theils Ekel empfanden, durch ärgerlichen Streit mit den Reformirten die gemeinsame protestantische Sache compromittirten; hingegen schien auf dem Casseler Religionsgespräche vom Jahre 1661 der Anfang zu einer Union geglückt zu seyn (s. den Art.). Allein mit dem im Jahre 1663 erfolgten Tode des Landgrafen Wilhelm's VI., der das Gespräch veranlaßt hatte, gingen alle Unionsprojekte auf lange Zeit zu Grunde. Vom Jahre 1630 — 1680 widmete der Schotte Duräus (s. den Artikel) derselben Angelegenheit seine Kräfte, ohne sie gefördert zu sehen. Der Pietismus war Anfangs der Annäherung der beiden Confessionen zu einander keineswegs günstig; erst der spätere Pietismus zeigte sich für die symbolischen Bestimmungen mehr oder weniger gleichgiltig (s. den Art. Pietismus, Spener). Im 18. Jahrhundert nahm mehr und mehr eine Geistesrichtung überhand, welche den symbolisch-fixirten Lehrbegriff beider Kirchen als antiquirt ansah. Die Unionsbestrebungen des 19. Jahrhunderts gingen aber durchaus nicht blos von dieser Richtung aus, sondern auch von dem neu erwachten evangelischen Geiste, der die Geistesgenossen in den beiden protestantischen Schwesterkirchen, sogar die in der katholischen Kirche, aufsuchte und zusammenführte.

Wir betrachten nun insbesondere Preußen, sodann Bayern und die übrigen deutschen Länder.

Herzog.

Die **Union der beiden evangelischen Parteien in Preußen** im weiteren Sinne des Worts datirt schon von dem Uebertritte des Kurfürsten von Brandenburg, Johann Sigismund, zur reformirten Kirche im Jahre 1614. Kann man insofern das Unionsbestreben der brandenburgisch-preußischen Regenten ein dynastisches nennen: so ist dieß doch nur in dem reinen Sinne richtig, in welchem es christlicher Fürsten würdig ist, als vornehme Glieder der Kirche auf deren Förderung, Belebung und Einigung hinzuwirken. Dieses allgemeine Gepräge des Verhaltens der genannten Regenten in dieser Kirchensache wird auch keineswegs dadurch alterirt, daß das Bewußtseyn von dem fürstlichen Rechte zur Kirchenleitung zuweilen gar sehr ausdrücklich seitens der brandenburgisch-preußischen Herrscher hervortrat, wiewohl nicht stärker, als es durch die Rich-

tung der deutschen, namentlich der deutsch-lutherischen Reformation ganz allgemein herbeigeführt war.

Kurfürst Sigismund legte in dem von ihm ausgegangenen Glaubensbekenntnisse *) in freimüthiger, frommer und klarer Weise seine Zustimmung zu den Grundlehren der Reformation und zu der Augsburgischen Confession dar, die er jedoch in der von Melanchthon selbst ausgegangenen revidirten Gestalt vom Jahre 1540, in welcher sie bekanntermaßen auch von dem Fürstenconvent zu Naumburg im J. 1561 neben der unveränderten anerkannt worden war, annahm. In Bezug auf den Inhalt des zehnten Artikels bekannte er sich zur symbolisch-reformirten Vorstellung, nach welcher die Gläubigen im heiligen Abendmahl einer mystisch-realen Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi theilhaftig werden. In Bezug auf die Lehre von der Erwählung lehnt das Bekenntniß die Dortrechtischen Vorstellungen ab, erklärt sich im Wesentlichen universalistisch und schneidet dadurch für Alle, welche sich an dieß Bekenntniß anschließen, diesen Theil der Lehrdifferenz zwischen der reformirten und der lutherischen Kirche ab. Für die deutsch-reformirten Gemeinden im Brandenburgischen sind dann später als die drei ihre Lehrer verpflichtenden Symbole anerkannt worden: das Bekenntniß Sigismund's, das Leipziger Religionsgespräch vom J. 1631, und die Thorner Deklaration vom J. 1645. Der Kurfürst scheint anfangs die Hoffnung gehabt zu haben, sämmtliche evangelische Gemeinden seines Landes würden, auf ruhige und freie Weise, sich die sogenannte veränderte Augsburgische Confession, oder die Augsburgische Confession schlechthin, gefallen lassen, und die Verpflichtung auf die Concordienformel aufgeben. Da er aber durch mehrfache Remonstration zu der Einsicht gelangte, daß dieß nicht geschehen werde und könne, gab er schon im J. 1615 einen Revers an die Stände, durch welchen die Beibehaltung der umgeänderten Augsburgischen Confession und der Concordienformel den lutherisch bleibenden Gemeinden des Landes, also der weit überwiegenden Mehrzahl, zugesichert wurde. Der Kurfürst Georg Wilhelm verfuhr im Sinne seines Vaters und entsandte den Hofprediger Bergius zum Leipziger Gespräch im Jahre 1631, über dessen anfangs glücklichen Erfolg er seine Freude bezeugte.

Der große Kurfürst Friedrich Wilhelm (reg. von 1640 bis 1688), ein warmer Anhänger des christlichen Protestantismus, auch seiner eigenen Confession, zugleich aber mit christlich-politischem Blicke die Zerwürfnisse zwischen den beiden evangelischen Parteien, die zu seiner Zeit einen hohen Grad des Widerwärtigen erreicht hatten, beklagend, sann auf Verträglichkeit und Annäherung beider Kirchen. Er gab den brandenburgischen reformirten Theilnehmern an dem Thorner Convent im J. 1645 den ausdrücklichen Auftrag, zu versuchen, ob die beiden evangelischen Kirchenparteien wohl zu einer Vereinigung zu bewegen seyn möchten. Er bestätigte 1653 das in dem Revers von 1615 der lutherischen Kirche Gewährleistete, machte aber dennoch (allerdings nicht ganz im Einklange damit) im J. 1656 einen Versuch, die Verpflichtung der Candidaten auf die heilige Schrift, die uralten Symbole der Kirche und die Augsburgische Confession zu beschränken, ein Bestreben, welches scheitern mußte. — In Folge des Religionsgesprächs, welches im J. 1661 zwischen lutherischen Theologen in Rinteln und reformirten aus Marburg in Kassel gehalten wurde und über Erwartung günstig ausfiel, nachher aber von den meisten lutherischen Theologen als nicht annehmbar zurückgewiesen wurde, sah sich der Kurfürst veranlaßt, im J. 1662 in Berlin ein Religionsgespräch zu veranstalten, nicht zum Zwecke einer Union, sondern nur einer solchen gegenseitigen Anerkennung in denjenigen Lehren, die festzuhalten zur Seligkeit nothwendig wäre, wodurch dem gegenseitigen Verlästern und Verketzern auf den Kanzeln vertragsmäßig ein Ende gemacht werden sollte. Das Religionsgespräch ward vom 8. September 1662 bis zum 29. Mai 1663 in siebzehn verschiedenen Sitzungen gehalten. Auf lutherischer Seite standen die Ministerien der Nikolaikirche im eigentlichen Berlin und der Petrikirche in

*) Vgl. Niemeyer, collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum. Lips. 1840. p. 642 sq. — Nitzsch, Urkundenbuch der evangel. Union. Bonn 1853. S. 80 f.

Köln an der Spree, auf reformirter Seite zwei Hofprediger und der Rektor des Joachimsthalischen Gymnasiums, Vorstius. Die Kölner waren milder und entgegenkommend, die Berliner aber voll Weigerungen und Zögerungen, indem sie sich den sogenannten elenchum nominalem, d. h. die namentliche Bezeichnung derjenigen reformirten Theologen, die ihnen Irrlehrer zu seyn schienen, auf der Kanzel nicht nehmen lassen wollten, ja in wiederholten ausführlichen Aufsätzen erklärten, daß die Annahme gewisser reformirter Sätze, auch die schließliche Verwerfung „des mündlichen, jedoch übernatürlichen Essens" im heil. Abendmahle, wenn man gehörig unterrichtet sey, das Heil der Seele ausschließend sey. Das Gespräch, welches mehr und mehr dogmatisch und scholastisch geworden war, endigte, wie zu erwarten war, mit dem Mangel alles heilsamen Ergebnisses *), — Der Kurfürst mußte sich begnügen, im J. 1664 ein früheres Edikt gegen das Schmähen und Lästern, namentlich gegen das gegenseitige Verunglimpfen mit Ketzernamen auf der Kanzel, zu erneuern.

Die Zeit der Regierung des Kurfürsten Friedrich des Dritten, nachmaligen Königs in Preußen, 1688—1713, war schon eine andere geworden. Der Kurfürst mußte ein Edikt gegen das Eifern, nicht gegen die Reformirten, sondern gegen die sogenannten Pietisten erlassen, 1690, und die Universität Halle, namentlich die theologische Fakultät, wurde zwar als eine lutherische, aber in milderer Auffassung, gestiftet. Im Jahre 1703 wurde wiederum ein Religionsgespräch in einem sogenannten collegium charitativum zur Anbahnung einer Union oder doch Annäherung der beiden Parteien in Berlin veranstaltet, an welchem unter dem Vorsitze des Bischofs Ursinus, die Lutheraner Lütkens, Probst zu Köln an der Spree, und Winkler, Domprediger zu Magdeburg, und auf reformirter Seite der Hofprediger Daniel Ernst Jablonski (zugleich Bischof der böhmischen Unitätsgemeinden) und der Professor der Theologie Strimesius Theil nahmen. Mit Bezug darauf fand zwischen Leibnitz und Jablonski ein Briefwechsel Statt. Alles von diesem Unternehmen etwa zu Hoffende wurde aber durch eine Schrift, welche Winkler herausgab (arcanum regium betitelt), vereitelt, da in derselben cäsareopapistische Grundsätze mit einer einseitigen Tendenz auf praktische Religiosität in einer Weise hervortraten, die das Vertrauen von Kirchenparteien, welche sich einer bestimmten Erkenntnißgrundlage erfreuten, allerdings nicht gewinnen konnten.

Ein sehr anziehendes Beispiel von einem freien und würdevollen Austausche der Ansichten und Wünsche über die Kirchenvereinigung innerhalb der reformirten Kirchen liefert das Schreiben der Geistlichkeit von Genf an den König vom 22. April 1707 und die Antwort des Königs vom 28. Mai desselben Jahres. Die Genfer, an deren Spitze damals Alphons Turretin stand, sprachen (siebenundzwanzig Pastoren, mit Einschluß mehrerer Professoren, sind unterschrieben) ihren innigen Wunsch nach voller Kirchengemeinschaft mit der lutherischen Kirche gründlich und in schönem Vertrauen auf die Unterstützung des Königs in dieser Sache aus, und der König antwortete erfreut und beistimmend **).

Die Aufnahme der nach Widerruf des Edikts von Nantes verfolgten französischen Reformirten durch den großen Kurfürsten im Jahre 1685 in den brandenburgischen Landen und die Ertheilung aller Rechte der übrigen Landeskirchen an dieselben durch seinen Nachfolger im J. 1709, steht nicht in unmittelbarer Verbindung mit den Unionsanfängen; aber insofern in einer mittelbaren, als die Fürsten ihre Theilnahme für die auswärtigen Anhänger der reformirten Confession bewiesen, und das Bewußtseyn der eingeborenen Reformirten durch die ihnen zur Seite stehenden sehr achtungswerthen französischen Gemeinden gehoben, auch den lutherischen Gemeinden sprechende Beispiele von einem wohlgeordneten kirchlichen Leben vor Augen gestellt wurden.

---

*) Vgl. Dan. Heinr. Hering, Neue Beiträge zur Geschichte der evangelisch-reformirten Kirche in den preußisch-brandenb. Ländern. Zweiter Theil. Berlin 1787. S. 116—160.

**) Beide Schreiben sind abgedruckt in Dr. Fr. Sam. Gottfried Sack, „über die Vereinigung der beiden protestantischen Kirchenparteien in der preußischen Monarchie." Berlin 1812.

Der Bau der sogenannten Simultankirchen, d. h. solcher, in denen abwechselnd lutherischer und reformirter Gottesdienst gehalten wurde, war einerseits ein Mittel zur leichteren Befriedigung der Erbauungsbedürfnisse von Gliedern beider Parteien, andererseits bewirkten diese Stiftungen auf eine einfache und ganz rechtmäßige Weise allmählich eine Annäherung und Befreundung der beiderseitigen Geistlichen und Gemeinden.

Der strenge, aber im Grunde seines Gemüths aufrichtig christlich gesinnte König Friedrich Wilhelm I. (1713—1740) that in positiver Weise keinen Schritt zur Herbeiführung der Union, obwohl er sie ohne Zweifel gern gesehen haben würde, schon deshalb, weil er keinen Werth auf die Unterscheidungslehren legte, und dieß oft in derber Weise aussprach. Er wohnte sehr gern auch dem lutherischen Gottesdienste bei, und erwies sich gewissermaßen dadurch als einen unirten Evangelischen. Die Abstellung älterer lutherischer Gebräuche hatte wahrscheinlich seinerseits die Herstellung größerer Gleichförmigkeit in den beiderlei Cultusformen zum Zweck, wiewohl sie ohne Zweifel weder weise noch berechtigt war; weßhalb diese Formen auch von seinem Nachfolger mit richtigem Takte wieder freigegeben wurden.

Dieser, König Friedrich der Zweite, groß in Politik, Kriegführung und Fürsorge für das Wohl des Landes, hatte, nach seinen deistischen Grundsätzen, kein Interesse für die innere Entwicklung der evangelischen Kirche und macht hierin eine Ausnahme von den späteren hohenzollerischen Regenten. Dagegen übte er eine weise Unparteilichkeit in der politischen Behandlung aller christlichen Kirchenparteien in seinen Landen. Unter seiner Regierung zeigen sich aber die Folgen der in der Richtung des Zeitalters liegenden unchristlichen Popularphilosophie und Neologie in erschreckender, die christliche Kirche bedrohender Weise.

Der König Friedrich Wilhelm II. (1786—1797) hielt es für sein Recht und seine Pflicht, dem Strom der falschen Aufklärung durch das Religionsedikt von 1788 entgegenzutreten. Unglücklicherweise wurde er aber von einem Minister berathen, welcher es für erlaubt und möglich hielt, die Beibehaltung der symbolischen Orthodoxie durch königliche Befehle zu bewirken: ein Verfahren, welches nothwendig scheitern mußte, auch die freie, von innen ausgehende Neubelebung einer evangelischen Denkweise nur aufhielt*). Die Union war in dem Religionsedikt nicht in's Auge gefaßt, aber es wurde ihr auch nicht entgegengetreten, indem die Herstellung des positiven Christenthums nach seiner symbolischen Feststellung als der Hauptzweck aufgestellt und das Unterscheidende beider Lehrbegriffe wenig oder gar nicht hervorgehoben wurde.

Unter der Regierung Friedrich Wilhelm's III. (1797—1840) traten im Anfange des 19. Jahrhunderts einige Schriften über die anzubahnende Kirchenvereinigung hervor, welche den Beweis lieferten, daß gelehrte und für die Sache der Kirche erwärmte Theologen es wünschenswerth fanden, die damalige, ziemlich weit verbreitete kirchliche Lethargie durch den Gedanken einer gemeinsamen Neugestaltung des kirchlichen Lebens zu verbannen. Die Schrift des ehrwürdigen Göttingischen Theologen Planck**) hatte mehr einen kirchenhistorischen Werth, und zwar einen nicht geringen. Mit besonderer Beziehung auf den preußischen Staat war eine Abhandlung von Schleiermacher geschrieben***).

---

*) Vgl. Urkundliche Verhandlungen, betreffend die Einführung des preußischen Religionsedikts vom J. 1788. Mitgetheilt von D. K. H. Sack; in Niedner's Zeitschrift für die historische Theologie. Jahrg. 1859. 1. Heft.

**) Ueber die Trennung und Wiedervereinigung der getrennten christlichen Hauptparteien, mit einer historischen Darstellung der Umstände, welche die Trennung der lutherischen und reformirten Partei veranlaßten, und der Versuche, die zu ihrer Wiedervereinigung gemacht wurden. Tübingen 1803.

***) Zwei unvorgreifliche Gutachten in Sachen des protestantischen Kirchenwesens zunächst in Beziehung auf den preußischen Staat. Berlin 1804. I. Ueber die bisherige Trennung der beiden protestantischen Kirchen. S. 1—82. II. Ueber die Mittel, dem Verfall der Religion vorzubeugen. S. 85—191. — Die Gutachten erschienen anonym, sind sodann in Schleiermacher's sämmtliche Werke (erste Abth. zur Theologie. Fünfter Band, 1846) aufgenommen.

In derselben wurden die moralisch=religiösen und die administrativen Nachtheile der fortdauernden Trennung mit feinem Geiste und praktischem Blicke, vorzugsweise in die preußischen Zustände, in's Licht gestellt. In der Angabe der Mittel, die Union herbeizuführen, wandte sich jedoch der Verfasser von dem Gesichtspunkte einer bleibenden symbolisch=objektiven Haltung der protestantischen Kirche ohne Zweifel zu weit ab, wiewohl dieß mit dem Bestreben Hand in Hand ging, keine der beiden Meinungen zu unterdrücken. Das Hauptmittel, welches vorgeschlagen wurde, nämlich die vom Staate ausgehende Erklärung, daß die Communion der Individuen und Familien in einer Gemeinde der anderen Partei, so wie die Anstellung von Geistlichen der einen Confession bei Gemeinden der anderen, nicht sollte als ein Confessionswechsel angesehen werden, konnte nicht als dem Zwecke genügend angesehen werden, und ließ auch als ein bloßes Erlaubnißgesetz vielfache Widersprüche vom Standpunkte der Kirche erwarten.

Einen anderen Weg schlug acht Jahre später der erste Hofprediger (nachherige Bischof) Sack in der schon oben angeführten Schrift ein, nachdem unter den seitdem erfolgten Drangsalen des preußischen Volkes und Staates der Sinn für Wiederbelebung des Glaubens und der christlichen Gemeinschaft schon in weiteren Kreisen geweckt worden war. Diese kleine Schrift, welcher christliche Wärme und große Mäßigung und Erfahrung nicht wird abgesprochen werden können, bezeichnet das von dem Verfasser der „Unvorgreiflichen Gutachten" vorgeschlagene Mittel (bei aller Achtung für diese Schrift) als ungenügend und zu staatlich, und verlangt eine Stimmenabgebung aller Geistlichen beider Parteien und die Entscheidung durch eine große Majorität. Dieser Verfasser schlägt als die beiden Symbole der zu vereinigenden Kirche das apostolische und die Augsburgische Confession vor, natürlich (da er ein Reformirter war) unter der stillschweigenden Voraussetzung, daß der Unterschied der unveränderten und der veränderten nicht mehr Geltung behalten werde. Ein Vorschlag zu einer Erklärung über etwas gemeinschaftlich Anzuerkennendes in Betreff der Unterscheidungslehren wurde in dieser Schrift nicht gemacht, aus der (vielleicht zu großen) Besorgniß, daß daraus eine künstliche, unwahre Formel werden würde.

Eine praktische Folge erhielten diese und ähnliche Entwürfe erst, nachdem im preußischen Volke, wie schon bemerkt, der niemals ganz erstorbene Sinn für Religion, Christenthum und kirchliches Leben durch die siebenjährigen unerhörten Prüfungen und Leiden (deren Gleiches die anderen deutschen Länder nicht erfuhren) aus dem Schlafe geweckt worden war und als, unterstützt von dem Dankgefühl gegen Gott, der den Sieg gegeben hatte, und von dem Gefühle, daß die geistige Cultur ohne religiöse Grundlage haltungslos einem ungenügenden Ziele zustrebe, in einem rein sittlichen Sinne eine neue Aera begann. Und zum Repräsentanten, zum Dolmetscher einer solchen Richtung erschien Friedrich Wilhelm III. deshalb vorzüglich geeignet, weil dieser König mit einem tief religiösen Ernste große Besonnenheit und Nüchternheit und mit der Erbschaft des Sinnes seiner Vorfahren für Einigung der Parteien eine in der Schule der Leiden gewonnene gründliche Erfahrung von der Kraft der christlichen Heilslehre verband. Der König, wie es scheint, durch die Schrift von Sack näher auf die Unionsgedanken geleitet, äußerte schon im J. 1813, vor dem Beginne des Krieges, seine desfallsigen Wünsche gegen mehrere angesehene Geistliche und trat dann, als die Zeit der Ruhe eingetreten war, kurz vor der Feier des 300jährigen Jubiläums des Beginns der Reformation, mit dem bekannten Aufrufe vom 27. Sept. 1817 an die Consistorien, Synoden und Superintendenturen zur Vereinigung der beiden evangelischen Kirchenparteien hervor *).

---

*) Vgl. v. Kamptz, Annalen der preuß. inneren Staatsverwaltung. Bd. 1. H. 2. S. 64. — Haupt, Handbuch über die Religions=Kirchen, geistlichen und Unterrichts=Angelegenheiten im Königreiche Preußen. 3. Band. 1823. S. 816. — Eylert, Charakterzüge und historische Fragmente aus dem Leben des Königs von Preußen, Friedrich Wilhelm III. Dritter Theil. 1846. Zweite Abtheilung. S. 44. Wir bemerken, daß dieses Buch, welches viele anziehende, sich auf die Kirchensachen beziehende Züge der Sinnesart des Königs enthält, als Geschichtsquelle über die Union

Dieser Aufruf ist in einem frommen und würdigen Sinne und Stile gehalten. Der König erklärt, sich anschließend an das Bestreben seiner Vorfahren, seinen Wunsch einer solchen Vereinigung, „in welcher die reformirte Kirche nicht zur lutherischen und diese nicht zu jener übergeht, sondern beide Eine neu belebte evangelisch-christliche Kirche im Geiste ihres heiligen Stifters werden.“ Er sey aber weit entfernt, „sie aufdringen und in dieser Angelegenheit etwas verhängen und bestimmen zu wollen“, da „diese Union nur dann einen wahren Werth habe, wenn weder Ueberredung noch Indifferentismus an ihr Antheil haben.“ Das Nähere solle den Consistorien, Geistlichen und Synoden überlassen werden. Der Aufruf schließt mit den Worten: „Möchte der verheißene Zeitpunkt nicht mehr fern seyn, wo unter Einem gemeinschaftlichen Hirten Alles in Einem Glauben, in Einer Liebe und in Einer Hoffnung sich zu Einer Heerde bilden wird.“

Ein Aufruf von diesem eben so einfachen als großartigen Inhalt konnte nicht verfehlen, Anklang bei Allen zu finden, welche für das Wesentliche dieser Ideen und Grundsätze schon länger vorbereitet waren. Die unter dem Vorsitze von Schleiermacher versammelte Synode der Berliner Geistlichen gab in einer Erklärung vom 29. Okt. 1817 ihren Beitritt zur Union zu erkennen. Man wollte eine Gemeinschaft im Gottesdienste und in der Feier der Sakramente errichten, beim heil. Abendmahle sollte der allgemeine Gebrauch des Brotbrechens und der Einsetzungsworte des Herrn bei der Distribution das Einigende seyn*). Auch sollte die Wahl von Candidaten beider Confessionen zu einer so sich unirenden Gemeinde zuläſſig seyn. In diesem Sinne erklärten sich nach und nach viele Geistliche und Gemeinden bereit zur Union, man darf sagen: ohne allen Zwang. In der Rheinprovinz schlossen sich fast sämmtliche Gemeinden und Geistliche mit Wärme der Union an; die Nachfolge in anderen deutschen Ländern hier nicht zu erwähnen.

Selbst die Gegenschriften von Seiten nicht-preußischer Schriftsteller, namentlich die von Ammon, Tittmann und Harms, vermochten nicht, im Wesentlichen die entgegenkommende Stimmung der preußischen Geistlichen und Gemeinden, die der Union günstig waren, herabzudrücken, um so weniger, als bei allen dreien ein zu geringes Verständniß des geistigen Zustandes und der gegenseitigen Verhältnisse beider Klassen von Gemeinden im Preußischen hervortrat; wie denn auch das Hauptverdienst von Claus Harms in seinen Thesen auf einem anderen Gebiete lag.

Es waren vielmehr zwei andere wichtige Umstände, welche die anfängliche Freudigkeit zur Ausführung der Union in einem nicht unbedeutenden Grade dämpften: der eine ein negativer, das Fallenlassen presbyterial-synodalischer Einrichtungen, die schon begonnen hatten, der andere ein positiver, die landesherrlich angeordnete Agende. Von beiden, doch nur in ihrer Beziehung zur Union, muß hier in Kurzem die Rede seyn.

Im Jahre 1814 hatte der König eine Commission zu Vorschlägen über die Erneuerung des gesammten Kirchenwesens ernannt, bestehend aus den Geistlichen Sack, Ribbeck, Hanstein, Offelsmeier und Eylert, welche gewöhnlich, jedoch zu enge, die liturgische Commission genannt wird**). Diese hatte, neben Anderem, auch synodalische Ein-

---

nicht zu gebrauchen ist, da es fast ohne alle Chronologie ist. Auch enthält es mehrere Unrichtigkeiten. So wird S. 80 der angeführten Abtheilung von einer Verhandlung im Hause des Bischofs Sack nach dem 26. Oktober 1817 gesprochen, da doch Sack schon am 4. September desselben Jahres erkrankte und am 2. Oktober d. J. starb.

*) Eben diese beiden Bestimmungen, und nicht allein die erste, wurden festgehalten in der Verordnung des Consistoriums der Provinz Brandenburg vom 16. Okt. 1817, dem Ministerialreskript vom 7. Dezember 1819, dem Cirkular des Consistoriums der Provinz Sachsen vom 18. Januar 1820.

**) Ueber diese vergl. von Mühler, Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung in der Mark Brandenburg. Weimar 1846. S. 306—317. Das Ganze der Vorschläge dieser Commission, die ihre Arbeiten im Jahre 1815 vollendet hatte, ist, unseres Wissens, niemals veröffentlicht worden, was in historischer Hinsicht noch jetzt sehr wünschenswerth wäre.

richtungen in Vorschlag gebracht. In Folge davon verfügte eine königliche Ordre vom 27. Mai 1816 die Bildung von Presbyterien und Synoden, und der Inhalt dieser Anordnung wurde im Januar 1817 veröffentlicht. In dem Jahre 1817 wurden vorbereitende Kreissynoden gehalten und 1818 zum zweiten Male; 1819 Provinzialsynoden. Schon im Jahre 1818 erschien aber eine Schrift des Oberpräsidenten der Provinz Sachsen, von Bülow*), in welcher vom politischen Standpunkte Besorgnisse wegen Auftauchens einer hierarchischen Tendenz in der Geistlichkeit geäußert wurden. Befürchtungen dieser Art, von manchen Regierungsbeamten getheilt und mehr oder weniger übertrieben, theils auch unterstützt durch zu weit gehende Wünsche von Geistlichen in Druckschriften, vielleicht auch in den nicht publicirten Beschlüssen der Provinzialsynoden, veranlaßten das Kirchenregiment, die Synodal-Angelegenheit wieder fallen zu lassen. Zwar wurde noch im April 1822 eine Generalsynode verheißen, welche aber nicht in's Leben trat. Dieses Zurücktreten war in Bezug auf die Union sehr zu beklagen. Denn da die rituellen Festsetzungen für dieselbe ohne Zweifel noch nicht das Ganze der Sache seyn durften, so wären synodalische Berathungen über die weitere Entwickelung der Union um so wünschenswerther gewesen, als es auf diesen vielleicht auch zu einer solchen Erklärung über das schon vorhandene und ferner festzustellende Gemeinschaftliche in den Differenzpunkten gekommen wäre, wodurch die später auftauchende Klage über Unbestimmtheit in der Lehre wäre abgeschnitten worden.

Das Andere, ein Positives, welches der Union gleichsam den Rang ablief in der Fürsorge seitens des Königs und der Behörden, war die Liturgie und Agende. Die Idee einer gemeinschaftlichen Agende, „der bleibenden Verschiedenheiten ungeachtet", war schon in einer Kabinetsordre vom Jahre 1798 als etwas Wünschenswerthes bezeichnet worden (vgl. Mühler a. a. O. S. 284 f.). Die Unternehmung wurde durch die späteren politischen Ereignisse rückgängig, und tauchte erst nach den Vorschlägen der liturgischen Commission wieder auf. Der König erfaßte diese Idee gemäß seiner auf würdig geordnete objektive Gottesdienstlichkeit gerichteten Sinnesart, und er hatte ganz Recht, daß das Entwickeltere und der Willkür Entnommene der liturgisch-agendarischen Ordnungen ein dringendes Bedürfniß der Kirche war, und nicht in geringerem Grade das der lutherischen Gemeinden, in deren Cultus manches Veraltete geblieben und manches Ungleichmäßige hervorgetreten war. Der König, dem diese Angelegenheit Herzenssache war, hoffte, dadurch der Union, die er für mehr durchgeführt hielt, als sie war, einen würdigen Abschluß zu geben. Es wurde aber dabei nicht erwogen, daß sie, bei ihrer nahen Beziehung zur Union, nur in Vereinigung mit dieser, und nur von eigentlich kirchlichen Organen, hinreichend erwogen werden konnte. Da nun die Errichtung von solchen Versammlungen durch das Fallenlassen des Synodalwesens abgebrochen war, und da der König die Idee und brandenburgisch-preußische Tradition festhielt, daß die Ausübung des liturgischen Rechts bei dem Landesherrn stehe: so nahm er nach und nach die liturgische Sache ganz in seine Hand, und der Gedanke machte sich geltend, die Union zwar könne nicht befohlen werden, die Agende aber wohl. Dieser Gesichtspunkt war es, der, gegen die reinen Absichten und Wünsche des edlen Monarchen, und unter einer nur zu geschäftigen und geschäftsmäßigen Ausführung von Seiten eines Theils der Verwaltungsbehörden, eine Reihe von Verwickelungen und Kämpfen hervorbrachte, denen bei einem mehr kirchlichen Vorschreiten der Angelegenheit hätte vorgebeugt werden können.

Schon im Jahre 1816 war eine Liturgie (die Agende immer mit dazu gehörig) für die Hof- und Garnisonkirche in Potsdam und für die Garnisonkirche in Berlin verordnet worden. Am Ende des Jahres 1821 erschien diese Liturgie in einer revidirten Gestalt als Kirchenagende für die königl. preuß. Armee und wurde darauf als Kirchenagende für die Hof- und Domkirche zu Berlin eingeführt. Im Anfange des Jahres 1822 wurde der Minister der geistlichen Angelegenheiten beauftragt, Abdrücke

*) Ueber die gegenwärtigen Verhältnisse des christlich-evangelischen Kirchenwesens in Deutschland. Magdeb. 1818.

dieser Liturgie in den Provinzen zu verbreiten, unter dem Bemerken, daß der König die Annahme derselben Seitens der Geistlichen mit Wohlgefallen ansehen würde. Die erste Umfrage ergab ein sehr ungünstiges Resultat; die zweite, nachdem auf mehrere Bedenken war Rücksicht genommen worden, ein günstiges, indem über zwei Drittheile der Geistlichen sich für die Agende erklärten. In den Provinzen Pommern und Sachsen wurde sie fast allgemein angenommen. Sehr zweckmäßig war es, daß im J. 1829 die Agende mit Aufnahme provinzieller Eigenthümlichkeiten, je für die verschiedenen Provinzen, bereichert herausgegeben wurde. Sie war versehen mit einem königlichen Patent und mit einer von den Räthen des geistlichen Ministeriums und der Consistorien unterzeichneten Vorrede, in welcher die Schriftmäßigkeit und Uebereinstimmung mit dem Lehrbegriffe der evangelischen Kirche, den Ueberzeugungen dieser kirchlichen Aufseher gemäß, bezeugt wurde.

Die Liturgie und Agende (auf deren Urheber es uns hier nicht ankommt) war durchaus von christlichen, schriftmäßigen und evangelischen Grundsätzen ausgehend und der Inhalt im Ganzen erbaulich und untadelhaft. Dennoch enthielt sie manches Neue, wenn auch nur ungewohntes Altes, und war eine so bedeutende Umgestaltung des Gottesdienstes, daß auch Solche, die mit dem positiv-evangelischen Inhalte ganz einverstanden waren, in reiner Absicht, vorzüglich vor dem Erscheinen der provinziellen Eigenthümlichkeiten, Bedenken tragen konnten, für deren Annahme zu stimmen. Auch machten die, Mehreren der sich für die Annahme erklärenden höheren Geistlichen zu Theil werdenden Auszeichnungen einen nicht günstigen Eindruck. Vorzüglich aber behielt das Verhältniß, in welches die Agende, den Umständen gemäß, zur Union trat, etwas theils Unklares, theils Bedenkliches. Sie sollte für alle Gemeinden gelten, also gewiß auch für die große Zahl der unirten, und sie enthielt auch wirklich Unionselemente; aber eben deshalb konnte sie denjenigen Gemeinden, welche die Union abgelehnt hatten, nicht genügen, ja bedenklich erscheinen, da sie ihren Typus umging. Aber auch der Union zugeneigte Geistliche und Gemeinden bemerkten, daß in einzelnen Punkten der Typus der einen und in anderen der der anderen Confession in einer Weise hervortrat, mit welchen sie sich nicht befreunden konnten. Ueber die Distributionsformel zwar konnten die unirten Geistlichen sich nicht beschweren, wohl aber die nicht unirten, da sie der Meinung waren, die ältere lutherische Formel, in welcher nicht der Herr redend eingeführt wird, drucke die lutherische Lehrvorstellung besser aus. Aber auch den unirten Geistlichen konnte Manches als zu wenig oder zu stark betont erscheinen. Den Reformirten konnte es unmöglich gleichgültig seyn, daß die zehn Gebote nach augustinisch-lutherischer Zählung aufgeführt waren. Die zahlreichen Responsorien in der Sonntags-Liturgie waren den reformirten Gemeinden etwas Fremdes und Neues, auch schwer Herzustellendes, so daß schon hieraus die dringenden Bitten auch solcher reformirten Presbyterien, die der Union redlich zugethan waren, die Agende nicht annehmen zu dürfen, sehr erklärlich waren. Aus diesen Angaben geht hervor, daß die Agende, so vortrefflich die Idee derselben war, doch im Verhältnisse zu der noch nicht vollendeten Union theils zu früh kam, theils zu allgemein geltend gemacht wurde; ganz kirchlich, auch für die unirte Kirche, hätte sie nur werden können, wenn sie aus kirchlich-synodalischen Verhandlungen hervorgegangen oder durch sie hindurchgegangen wäre. Dieß konnte in damaliger Zeit nur in der rheinisch-westphälischen Kirche geschehen, wo dann eben auf diesem Wege das Werk die Kräfte, welche es wirklich in sich hatte, um so reiner und wirksamer entfalten konnte.

Die Beförderung der Union nahm zwar mit dem Jubiläum der Augsburgischen Confession im Jahre 1830 einen neuen Fortgang, aber zu derselben Zeit trat auch die im Stillen genährte Abneigung bei einem Theile streng confessionell gesinnter Glieder der lutherischen Kirche mit besonderer Schärfe und Eifer hervor. Der Prediger und Professor Scheibel in Breslau verlangte die Berechtigung, nicht die Agende zu gebrauchen, sondern den alt-lutherischen Ritus beizubehalten. An ihn schlossen sich die Pro-

fessoren Steffens und Huschke an. Gleiche Gesinnungen traten in Pommern und in der Neumark hervor. Diese Remonstranten gingen davon aus, daß die Agende die Union in sich schließe, und da sie die Union ihrer gewissenhaften Treue gegen das lutherische Bekenntniß wegen nicht annehmen könnten, so müßten sie sich auch des Gebrauchs der Agende vollständig enthalten, und erklärten die Concession, sich des lutherischen Abendmahlsritus zu bedienen, für ungenügend; ja sie gingen so weit, diejenigen lutherischen Geistlichen, die Union und Agende annähmen, für abgefallen von dem lutherischen Bekenntniß zu erklären, mit denen sie die Kirchengemeinschaft nicht fortsetzen könnten. Hätte man den so gesinnten Geistlichen und Gemeinden bei Zeiten die Beibehaltung des ganzen lutherischen Ritus, welcher ihnen Gewissenssache war, gestattet, so würde wahrscheinlich die separatistische Bewegung nicht eine so große Ausdehnung erhalten haben, als sie länger als ein Jahrzehend hindurch zunehmend erlangte, und die unirten Gemeinden hätten sich daneben ruhiger fortbilden können. Aber der Minister der geistlichen Angelegenheiten, von Altenstein, welcher die Uniformität des Gottesdienstes als ein königliches Gesetz aufrecht halten wollte und, gewiß irriger Weise, politische Tendenzen und politisch-schädliche Erfolge von der streng-lutherischen Opposition fürchtete, beförderte leider strenge Maßregeln, indem durch seine Berichte die Bewegung dem Könige unter einem höchst bedenklichen Lichte vorgestellt wurde. Nicht nur wurden die Bitten der als Sektirer Bezeichneten durchaus zurückgewiesen, nicht nur wurde nun erst der Gesichtspunkt streng festgehalten, daß zwar die Union frei, aber die Agende Gesetz sey, sondern es erfolgten, nach einer königl. Ordre vom August 1831, Absetzungen solcher Geistlichen, die die Agende nicht gebrauchen wollten. Wie zu erwarten war, wurden die Agende-Weigerer durch diese scharfen Maßregeln zu um so größerem, oftmals allerdings fanatischem Eifer gereizt. Es bildeten sich Conventikel, eigene separirte Parochien wurden errichtet, und im Jahre 1834 trat in Breslau eine sogenannte Generalsynode der sich Separirenden zusammen. Laien verrichteten geistliche Amtshandlungen und verwalteten die Sakramente. Viele von diesen wurden verhaftet oder mit Geldstrafen belegt. Zahlreiche Gesuche um Auswanderung wurden abgeschlagen, ungeachtet eines Gesetzes vom J. 1818, das sie erlaubt, indem man die Nachsuchenden als Verführte betrachtete, die man zur Verhütung ihres eigenen Schadens nicht ziehen lassen dürfe. Erst im Jahre 1837 trat einige Milderung dieser strengen Maßregeln ein; der König untersagte die weitere Verhaftung der Separatistenführer, und gegen Ende dieses Jahres wurde die Auswanderung gestattet. Um diese Zeit wurden noch andere Minister beauftragt, eine umfassende Berathung über die Beilegung der Separatisten-Angelegenheit anzustellen. Der Justizminister von Mühler war für Freigebung des gesondert lutherischen Cultus. Die Berathungen der Minister gelangten erst im März 1840 zum Schlusse und befürworteten doch nur weitere Concessionen. Im Anfange dieses Jahres starb der Minister von Altenstein und am 7. Juni der so treu das Gute wollende König Friedrich Wilhelm III. — Die milden Gesichtspunkte König Friedrich Wilhelm IV., die derselbe schon als Kronprinz in den letzten Jahren zu erkennen gegeben hatte, gaben der ganzen Angelegenheit eine heilsame Wendung, und im Jahre 1845 ist dann eine umfassende Generalconcession für die separirten Lutheraner zu Stande gekommen, welche nun erst in ganz gerechter und beruhigender Weise ihnen das Fürsichbestehen als anerkannter Religionsgemeinschaft, unter einem von den kirchlichen Staatsbehörden unabhängigen Collegium, gewährten*).

Hatte nun dieser langjährige Kampf zwischen dem staatlich-kirchlichen Regiment und denen, die beides, Union und Agende, schlechthin verwarfen, natürlicherweise theils aufregend, theils schmerzend, auch auf diejenigen kirchlichen Kreise wirken müssen, die sich für den Werth von beiden Unternehmungen nicht verschließen mochten, wenn sie auch

*) Vergl. über diesen Zeitraum die aus Akten geschöpfte Darstellung in Dr. Eilers' „Meine Wanderung durch's Leben." Vierter Theil. 1858. S. 192—304.

zum Theil ein anderes Verhältniß von beiden zu einander wünschten: so geschah es, daß einer von denjenigen königlichen Erlassen, durch welche, nach der Absicht des Ministeriums Altenstein, die Opposition beschwichtigt werden sollte, Ursache wurde, daß innerhalb der unirten Kirche ein Gegensatz der Standpunkte hervorgerufen wurde, welcher unausbleiblich wider die Absicht des Königs und wohl auch des Ministers die Entwickelung der Union hemmen mußte.

Es war dieß die Cabinetsordre vom 28. Februar 1834, in welcher gesagt wird: „Die Union bezweckt und bedeutet kein Aufgeben des bisherigen Glaubensbekenntnisses, auch ist die Autorität, welche die Bekenntnißschriften der beiden evangelischen Confessionen bisher gehabt, durch sie nicht aufgehoben worden. Durch den Beitritt zu ihr wird nur der Geist der Mäßigung und Milde ausgedrückt, welcher die Verschiedenheit einzelner Lehrpunkte der anderen Confession nicht mehr als den Grund gelten läßt, ihr die äußerliche kirchliche Gemeinschaft zu versagen. Der Beitritt zur Union ist Sache des freien Entschlusses, und es ist daher eine irrige Meinung, daß an die Einführung der erneuerten Agende nothwendig auch der Beitritt zur Union geknüpft sey oder indirekt durch sie bewirkt werde. Jene beruht auf den von Mir erlassenen Anordnungen, diese geht nach Obigem aus der freien Entschließung eines Jeden hervor" (vgl. v. Mühler a. a. O. S. 347).

Es ist unmöglich, zu verkennen, daß der Inhalt dieses Erlasses, buchstäblich, ja auch nur wörtlich verstanden, nicht in hinreichendem Einklange steht mit dem Inhalte des Aufrufs vom 27. September 1817. In diesem war die Rede von einer Vereinigung „der beiden getrennten protestantischen Kirchen zu einer evangelisch-christlichen, in welcher Vereinigung (wie es in einem anderen Satze lautet) beide Eine neu belebte evangelisch-christliche Kirche im Geiste ihres heiligen Stifters werden." Dieß ist ohne Zweifel mehr und etwas Anderes, als „Geist der Mäßigung und Milde und Gewährung der äußerlich-kirchlichen Gemeinschaft." Dieser Geist der Mäßigung und Milde war lange vorher wirksam und gewährte auch schon Abendmahlsgemeinschaft, aber er ward nicht zu einer That der Kirchenvereinigung, welche wesentlich mehr in sich schließen muß, als eine Nichtversagung der äußerlichen kirchlichen Gemeinschaft" *). Diejenigen also (und die Zahl derselben war und ist ansehnlich), welche, in freudiger Anschließung an den Aufruf von 1817, eine wirkliche Kirchenvereinigung wollten und hofften, konnten in dem Erlasse von 1834 eine solche nicht wieder erkennen, und insofern die Gemeinden jene früher ausgesprochene Idee schon mehr oder minder zu ihrem Eigenthum gemacht und in's Leben gerufen hatten, konnten sie nicht glauben, daß der Erlaß des Königs die Absicht habe, sie von ihrer Stufe zurückzubringen. Auch konnten sie nicht anerkennen, daß die Autorität der Bekenntnißschriften in vollem Umfange dieselbe geblieben sey, welche sie vor dem Beginne der Union war, nämlich nicht in Bezug auf die kirchliche Festhaltung der Differenzpunkte. — Auf der anderen Seite beriefen sich diejenigen in der Landeskirche gebliebenen Geistlichen, welche eigentlich ein gesondertes Fortbestehen zweier Confessionen in Bekenntniß und Ritus, also keine wirkliche Union, wünschten, nunmehr auf den königlichen Erlaß von 1834, indem sie behaupteten, hier sey die eigentliche Erklärung des Karakters der Union von ihrem Urheber selbst, und es sey Recht und Pflicht, sich lediglich nach dieser, nicht nach der von 1817, zu richten, also die Sonderung des Bekenntnisses festzuhalten, und da der Ritus sich nach dem Bekenntnisse richten müsse, auch den Ritus wieder gesondert zu gestalten. Der so sich gestaltende Gegensatz unter den Geistlichen (denn die Gemeinden nahmen anfangs keinen Antheil an demselben) wurde eine Quelle schwer zu beseitigender Mißverständnisse und ungleichartiger Maßnahmen zum Theil selbst in den Behörden der östlichen Provinzen,

*) Es ist daher wohl nicht möglich, der Aeußerung des so eben angeführten Schriftstellers beizustimmen, welcher in Bezug auf den Erlaß von 1834 S. 348 sagt: „Diese Erklärung entspricht vollkommen der Auffassung, in welcher der König von Anfang an das Werk begonnen hatte." Denn der Anfang war hier 1817, nicht die angeführte Ordre von 1798.

und ist bis auf den heutigen Tag nicht vollständig ausgeglichen. Dieses Verhältniß erklärt vieles Nachfolgende, welches deshalb weniger speciell in's Auge zu fassen ist.

Noch lange nach dem Erlasse vom 28. Februar 1834 blieben zwei bedeutungsvolle Merkmale der unirten Kirche übrig: 1) die Verpflichtung der Geistlichen auf die Bekenntnißschriften in ihrer Uebereinstimmung; 2) der Gebrauch der Einsetzungsworte bei der Distribution der Elemente im heil. Abendmahle. Das erste Merkmal wurde kirchenregimentlich aufgehoben; die Beseitigung des zweiten wurde, mit Beschränkung, kirchenregimentlich erlaubt. Hierüber ist dieses das Nähere.

Die Zusammenberufung einer Generalsynode im Jahre 1846 nach Berlin unter dem Ministerium Eichhorn war eine außerordentliche Maßregel, hervorgegangen aus dem lebendigen Wunsche des Königs Friedrich Wilhelm IV., die kirchlichen Fragen zu einem reineren Abschlusse zu bringen, da der König und seine Minister wohl erkannten, daß ein solcher durch den Erlaß von 1834 nicht gegeben sey. Die nähere Geschichte dieser Synode, welche keine Repräsentation der Kirche im presbyterianisch-synodalischen Sinne war, sondern eine Versammlung von geistlichen und weltlichen Notabeln, welchen Interesse für und Einsicht in die kirchlichen Angelegenheiten zugetraut werden konnte und aus fünfundsiebenzig Mitgliedern bestand, gehört nicht zu unserem Zwecke*). Zu den wichtigsten Verhandlungen gehörte die Verpflichtungsfrage, da die bisherige Formel „auf die Bekenntnißschriften in ihrer Uebereinstimmung" nicht allein der strengeren confessionellen Fraktion in der Kirche (nicht ohne Grund) ungenügend erschien zur Begründung einer objektiven Bekenntnißform. Es wurde der sehr beachtenswerthe Vorschlag gemacht, in einem öffentlich anzuwendenden Ordinationsformular das Wesentliche und Gemeinschaftliche des reformatorisch-evangelischen Bekenntnisses zusammenzufassen, zugleich mit angemessener Beziehung auf die Bekenntnißschriften in ihrer Gesammtheit, so daß durch das Formular das Unbestimmte der bisherigen Formel vermieden würde. Der Versuch, dem Gelingen ziemlich nahe gebracht, mißlang, da dem einen Theile zu viel, dem anderen zu wenig festgestellt wurde. Die viel erfolgreicheren Verhandlungen über die Kirchenverfassung wurden in das Schicksal des Ordinationsformulars mit hineingezogen, indem auch ihnen vom Könige die Bestätigung nicht ertheilt wurde.

Es folgte das unheilvolle Jahr 1848, in Folge dessen sowohl die seitdem entstandenen sogenannten freien antievangelischen Gemeinden, als auch die der Union abgeneigten strengeren Lutheraner, jene den Fall der evangelischen Kirche, diese den Untergang der Union deutlich zu erkennen glaubten. Beide täuschten sich in diesen Erwartungen, und noch immer blieb auch in den sechs östlichen Provinzen eine nicht geringe Zahl von Geistlichen und Gemeinden, und keineswegs lax-gesinnter (wie wohl vorgestellt wurde), dem ursprünglichen Principe der Union getreu; wenn auch das nicht in Abrede gestellt werden kann, daß in einzelnen Gemeinden die Idee der Union in einer von rationalistischen Ansichten und manchen Verirrungen nicht freien Unbestimmtheit aufgefaßt wurde. Die Aufgabe des bald darauf errichteten Oberkirchenraths, der, in alleiniger Abhängigkeit vom Könige, nicht mehr unter dem Cultusministerium stand, wiewohl in Wechselwirkung mit demselben, war unter diesen Umständen eine schwierige, doch wurde derselbe von der warmen Liebe des Königs zur ganzen evangelischen Kirche und zur Union unterstützt und angeregt. Dem zwiefachen Bestreben, einerseits den Wünschen der strengconfessionell gesinnten Lutheraner innerhalb der Landeskirche gerecht zu werden, andererseits die Union aufrecht zu erhalten, verdanken die beiden königlichen Erlasse vom 6. März 1852 und vom 12. Juli 1853 ihre Entstehung. Der erstere erkennt die Zusammen-

*) Vgl. Verhandlungen der evangelischen Generalsynode zu Berlin vom 2. Juni bis zum 29. August 1846. Amtlicher Abdruck. Berlin 1846. Fol. S. 608. Commissionsgutachten und vorbereitende Denkschriften S. 134. — Dr. Julius Müller, die erste Generalsynode der evangelischen Landeskirche Preußens und die kirchlichen Bekenntnisse. Breslau 1847. — Dr. A. L. Richter, die Verhandlungen der preußischen Generalsynode. Leipz. 1847.

setzung des Oberkirchenraths und der Consistorien aus lutherischen und reformirten Mitgliedern als das Gesetzmäßige an, und erst nachträglich wurde erklärt, daß auch solche Räthe in diesen Collegien seyn könnten, welche sich ausdrücklich nur zu dem Consensus der beiden Confessionen, d. h. also zur Union vom Jahre 1817, bekennen. Auch wurde angeordnet, daß bei Angelegenheiten, deren Entscheidung nur aus einem der beiden Bekenntnisse geschöpft werden könne, die Entscheidung bei der Majorität nicht des ganzen Collegiums, sondern des betreffenden confessionellen Theils, stehen solle. Nur dürfe eine solche itio in partes nicht in Ansehung derjenigen Gemeinden, die kirchenordnungsmäßig auf dem Consensus gegründet oder vereinigt seyen, stattfinden. Diese Bestimmungen erschienen allerdings als eine Bestätigung des Erlasses von 1834 und wurden demgemäß auch von den sogenannten Confessionellen mit Freude, von den Anhängern der Union mit Schmerz, so gut als ein Fallenlassen der Union betrachtet. Die Praxis beschränkte aber bald sowohl jene Freude als diesen Schmerz. Die itio in partes zeigte sich wenig oder gar nicht als ein Bedürfniß, obwohl sie als ein Recht stehen blieb. Der König sah sich veranlaßt, den Folgerungen für Herabdrückung oder Auflösung der Union, welche vielfach aus der Cabinetsordre vom März 1852 waren gezogen worden, durch den Erlaß vom 12. Juli 1853 entgegenzutreten, welcher der Union wieder günstiger war, indem er die Eigenmacht der Geistlichen in Aufhebung des Unionsritus und der Bezeichnung ihrer Gemeinden als evangelischer schlechthin hemmte. Es wurde darin festgesetzt, daß Abweichungen vom agendarischen Ritus, namentlich die Rückkehr zu dem altlutherischen Ritus beim heil. Abendmahle, nur auf den übereinstimmenden Antrag des Geistlichen und der Gemeinde sollten gestattet werden.

Im Jahre 1854 erfolgte durch den Oberkirchenrath nunmehr eine Aenderung der bisherigen Verpflichtung der Geistlichen in der Art, daß die bei geschichtlich lutherischen Gemeinden anzustellenden auf die Bekenntnißschriften der evangelischen Kirche, „vorzugsweise auf die Augsburgische Confession, wie sie Kaiser Karl dem Fünften auf dem Reichstage im J. 1530 übergeben worden", verpflichtet wurden; die bei geschichtlich reformirten Gemeinden auf „die Augsburgische Confession in ihrer Uebereinstimmung mit dem Bekenntnisse des Kurfürsten Sigismund vom J. 1614". (Nur bei den aus zwei confessionell verschiedenen Gemeinden zusammengeschmolzenen oder bei ihrer Entstehung schon unirten blieb es bei der alten Verpflichtung.) Dieß war ohne Zweifel historisch-diplomatisch das Correkte, aber Niemand kann sich verbergen, daß es der Idee einer wirklichen Union im Sinne von 1817 nicht gemäß war. Die Confession, „wie sie Kaiser Karl V. im Jahre 1530 übergeben worden", ist eben die sogenannte unveränderte Augsburgische Confession, und diese ist bekanntlich der Scheidungsgrund zwischen Lutherischen und Reformirten iu kirchlich-diplomatischer Beziehung. Solche reformirte Geistliche oder Candidaten, welche ihre Kirche nicht gegen die lutherische vertauschen wollen, verlieren dadurch das Recht, bei geschichtlich lutherischen Gemeinden angestellt zu werden. Die reformirten Gemeinden selbst sind überdieß durch den Umstand, daß es keine eigenthümliche Bildungs- und Vorbereitungsanstalten für ihre künftigen Geistlichen mehr gibt, nachdem es nicht nur reformirte theologische Fakultäten und Gymnasien nicht mehr gibt, sondern auch das Domcandidaten-Institut ein gemeinsames geworden ist, in die üble Lage gekommen, oftmals solche lutherische oder unirte Candidaten zu Geistlichen zu erhalten, die von dem reformirten Lehrbegriff und Ritus gar zu wenig unterrichtet sind. Es ist erklärlich, daß seit der Agendeneinführung die Freude der reformirten Gemeinden an der Union abgenommen hat, indem sie darauf bedacht seyn mußten, gegenüber dem confessionellen Eifer auf lutherischer Seite, der zum Theil das reformirte Princip lebhaft bekämpfte, sich möglichst würdig und eigenthümlich zu erhalten und zusammenzufassen. Nur wenige, durch ihre Verhältnisse besonders begünstigte reformirte Gemeinden konnten sich zu einer positiv unirten evangelischen Gestalt entwickeln.

Im Jahre 1856 fand zu Berlin eine auf königlichen Befehl berufene Conferenz

(ein Nachbild der Generalsynode von 1846 in kleinerem Umfange) Statt, in welcher die sogenannte confessionelle Partei, unterstützt von mehreren General-Superintendenten, darauf antrug, den Gebrauch der herkömmlichen beiderseitigen alten Formeln bei Spendung der Sakramente, auch ohne besondere Einwilligung der Gemeinden, wieder einzuführen und durch die Kirchenbehörden allmählich, doch ohne Nöthigung der Gemeinden, darauf hinzuwirken." Dieser Antrag wurde indessen durch eine nicht unbedeutende Majorität abgelehnt*). Später wurden, bei dem zunehmenden Verlangen vieler Geistlichen, namentlich jüngerer, nach dem Gebrauche der lutherischen Formulare bei der Verwaltung der heiligen Sakramente und bei der Beichtvorbereitung (ohne deren Gebrauch sie ihre Gewissen für verletzt erklärten) die sogenannten Parallelformulare von dem Oberkirchenrath, unterm 7. Juli 1857, freigegeben; mit der Maaßnahme, daß die Vertauschung der agendarischen Spendeformel mit der älteren confessionellen nur unter Genehmigung des Consistoriums geschehen dürfe, welches zu prüfen habe, ob „die Veränderung ohne Störung des Friedens in der Gemeinde vor sich gehen könne", und nur dann zu genehmigen, wenn es sich überzeuge, „daß die Veränderung zur Beförderung des kirchlichen Lebens der Gemeinde diene". Auch wurde festgesetzt, daß durch eine solche Genehmigung in der Zugehörigkeit der (lutherischen oder reformirten) Gemeinde zur Union nichts geändert werde". Auch solle bezeugt werden, „daß die Union nicht bloß die Gemeinschaft des Kirchenregiments, sondern die Gemeinschaft der Lutheraner und der Reformirten im Genusse des heil. Abendmahls bedeute." Dieser Inhalt einer solchen Genehmigungsurkunde soll dem Kirchenvorstande bekannt gemacht und die Urkunde in das Pfarrarchiv niedergelegt werden. — Der Grundsatz einer Anzahl von Geistlichen, daß die Gewährung der Abendmahlsgemeinschaft lediglich von der jedesmaligen Beurtheilung des einzelnen Geistlichen abhängen müsse, wurde demnach von dem Oberkirchenrathe nicht anerkannt.

In den beiden westlichen Provinzen, denen durch die Kirchenordnung von 1835 ihre Synodalverfassung war bestätigt worden, wozu im J. 1853 Ergänzungen kamen, nahm die Angelegenheit der Union und Unirung von Anfang an einen vergleichungsweise ruhigeren und übereinstimmenderen Gang. Die achte rheinische Provinzialsynode vom Jahre 1853 hatte sich über den Bekenntnißstand der rheinischen evangelischen Kirche in drei Paragraphen geeinigt, welche durch einen Erlaß des Königs an den evangelischen Kirchenrath vom 25. November 1855 anerkannt wurden. Im zweiten Paragraph heißt es: „Die unirten Gemeinden bekennen sich theils zu dem Gemeinsamen der beiderseitigen Bekenntnisse, theils folgen sie für sich dem lutherischen oder reformirten Bekenntnisse, sehen aber in den Unterscheidungslehren kein Hinderniß der vollständigen Gemeinschaft am Gottesdienste, an den heil. Sakramenten und den kirchlichen Gemeinderechten." In §. 3. wird gesagt: „Unbeschadet dieses verschiedenen Bekenntnißstandes pflegen sämmtliche evangelische Gemeinden, als Glieder einer evangelischen Kirche, Gemeinschaft in Verkündigung des göttlichen Wortes und in der Feier der Sakramente, und stehen mit gleicher Berechtigung in einem Kreis- und Provinzial-Synodalverbande und unter derselben höheren kirchlichen Verwaltung." Die westphälische Provinzialsynode hat ebenfalls diese Aufstellungen angenommen. Allerdings findet sich in den beiden ersten Sätzen des zweiten Paragraphs noch eine gewisse Dehnbarkeit, allein der überwiegende Geist in beiden Provinzen scheint die wachsende Geltung des ersten Satzes zu begünstigen.

In der vorstehenden historischen Darstellung ist den Lesern hinreichender Stoff dargeboten, um sich selbst ein Urtheil zu bilden über die Anfänge, die Fortgänge und die Entgegenstrebungen in der preußischen Unionssache. Die preußische Union ist nicht das Ganze der Union in der deutsch-evangelischen Kirche. Sie wirkt auf die übrigen mehr

*) Vgl. Verhandlungen der auf Allerhöchsten Befehl vom 2. November bis 5. Dezember 1856 in Berlin abgehaltenen kirchlichen Conferenz. Berlin 1857. S. 270. 300. 301.

oder weniger unirten Landeskirchen und empfängt von ihnen Rückwirkungen, wie unmerkbar und geistig auch beides der Fall sey. Gegenwärtig ist die kirchliche Oberbehörde in Preußen für die Aufrichtung von Presbyterien und Kreissynoden, denen ohne Zweifel auch Provinzialsynoden folgen sollen, thätig. Die nächsten Jahre werden die Frage entscheiden, ob die Union in den östlichen Provinzen noch weiter zurückgehen oder ob das synodalische Leben hinreichende Einsicht und Kraft entwickeln werde, um den Mängeln der Union, vielleicht durch die positive Aussprechung des schon bestehenden Gemeinsamen in der Lehre, bei Gerechtigkeit und Billigkeit in Ansehung ritueller Mannichfaltigkeit, abzuhelfen. *)

D. K. H. Sack.

Union in der bayrischen Rheinpfalz und im diesseitigen Bayern. Die protestantische Bevölkerung der Pfalz bestand zu der Zeit, als dieses Land zum Königreiche Bayern geschlagen wurde, zu zwei Dritttheilen aus Reformirten, zu einem Dritttheil aus Lutheranern. So wie aber der Cultus der Lutheraner sich vom reformirten kaum unterschied, wie das überhaupt der Fall ist im südwestlichen Deutschland, so waren namentlich auch die dogmatischen Differenzen aus dem Bewußtseyn des Volkes und selbst der Geistlichen verschwunden. Daher fand das von Preußen gegebene Beispiel in jenem Lande sehr baldige und eifrige Nachahmung. Schon im Jahre 1818 wurde auf der Synode von Kaiserslautern die Union vollzogen und namentlich die beiderseitigen symbolischen Bücher aberkannt. Auf Einwirkung des Oberconsistoriums in München, welchem die pfälzische Kirche untergestellt war, und worin laut der Verfassungsurkunde des Königreiches vom Jahre 1818 ein reformirter Geistlicher saß, wurde im Jahre 1822 in die Unionsurkunde die Bestimmung aufgenommen, daß diese Kirche „nur die heilige Schrift als Glaubensgrund und Lehrnorm" anerkenne, „jedoch unter gebührender Achtung gegen die Bekenntnißschriften der getrennten protestantischen Parteien." Auf der folgenden Generalsynode des Jahres 1823 wurde ein neuer Katechismus und ein neues Gesangbuch angenommen. Alle diese Neuschöpfungen waren unter dem Einflusse des damals herrschenden Rationalismus zu Stande gekommen und trugen in Allem sein Gepräge. Als eine mehr positive Richtung sich Bahn brach, war damit keineswegs das Bestreben erwacht, die Union umzustoßen, sondern man ging nur darauf aus, derselben eine positivere Grundlage zu geben, im Anschlusse an jene Erklärung, daß den beiderseitigen Bekenntnißschriften die gebührende Achtung zu Theil werden sollte. Daher wurde auf der Generalsynode des J. 1853 die Augsburgische Confession vom J. 1540, die sogen. variata, als historischer Ausdruck des Consensus beider Confessionen anerkannt, indem die Synode sich darauf gründete, daß diese zweite Ausgabe der Augsburgischen Confession von alten Zeiten her auch von den deutschen Reformirten als gültig anerkannt worden sey. Auf dieser und der folgenden Generalsynode wurde ein neuer Katechismus und ein neues Gesangbuch eingeführt, 1857, welchem letzteren die bedeutendsten Hymnologen Deutschlands vor vielen anderen trefflichen Gesangbüchern der neuesten Zeit den Preis zuerkannten. Auf das Nähere des darüber entbrannten Streites, der mit der Abschaffung des neuen Gesangbuches in den meisten Gemeinden, die dasselbe angenommen, sowie mit dem Austritte einiger Mitglieder des Consistoriums zu Speyer endete, ist hier nicht der Ort einzugehen, da dieser Streit mit der Unionsfrage nicht zusammenhängt. Beide Theile wollten die Union festhalten, nur jeder auf andere Weise, die Gegner des neuen

---

*) Unter den Schriften über die Geschichte der Union in Preußen sind, außer dem betreffenden Abschnitt im zweiten Theile von C. W. Hering's Geschichte der kirchlichen Unionsversuche seit der Reformation bis auf unsere Zeit (Leipz. 1836, 38): J. Chr. B. Petersen, Agende und Union. Berlin 1837; Scheibel's aktenmäßige Geschichte der neuesten Unternehmung einer Union, Leipz. 1834, und Mittheilungen über die neueste Geschichte der lutherischen Kirche. Altona 1835, 36; Wangemann, sieben Bücher preußischer Kirchengeschichte. Berl. 1859, 60. zu bemerken. — Ueber die Union selbst D. J. Müller, die evangelische Union, ihr Wesen und göttliches Recht, Berl. 1854, und F. J. Stahl, die lutherische Kirche und die Union, Berl. 1859; auch die Gegenschrift von K. H. Sack: die evangelische Kirche und die Union. Berlin 1861.

Gesangbuches wollten die Union auf den Stand von 1818 zurückführen, während das Consistorium und die ihm anhängenden Geistlichen die Union auf der neuen Grundlage, welche ihr durch die Augsburgische Confession und den Katechismus von 1853 gegeben worden, aufrecht zu halten sich bestrebten. — Noch muß angeführt werden, daß die pfälzische Kirche, nachdem sie bis 1849 unter dem Oberconsistorium in München gestanden, seit dieser Zeit eine mehr selbstständige Stellung erhielt, indem 1850 ein eigener, in München residirender Ministerialrath ernannt wurde, welcher die Angelegenheiten dieser Kirche in dem Ministerium des Cultus vertreten sollte. Dieß steht im Zusammenhange damit, daß seit dem J. 1848 die Bestimmung der Verfassung des Königreiches, wonach im Oberconsistorium ein reformirter Geistlicher Sitz und Stimme hat, nicht mehr beachtet wird.

Was das diesseitige Bayern betrifft, so mag mancher Leser sich wundern, dieses Land unter die Rubrik Union gebracht zu sehen. Denn wo gibt es ein Land, in welchem lutherischerseits gegen die Union und gegen Alles, was daran erinnert, schärfer protestirt wird? Gerade um deswillen ist es nöthig, bei diesem Lande etwas länger zu verweilen. Es wohnen im diesseitigen Bayern, hauptsächlich aber nicht ausschließlich in den ehemaligen Fürstenthümern Bayreuth und Anspach, ungefähr 3000 Reformirte, theils in eigenen Gemeinden, theils ohne Gemeindeverband. Es sind Abkömmlinge von Franzosen und Pfälzern, die seit der Aufhebung des Edikts von Nantes und der gleichzeitigen Verwüstung der Pfalz durch die Franzosen eingewandert sind. Nach der Verfassung des Königreiches gehören sie zu den vom Staate anerkannten Kirchengemeinschaften, so daß also staatsrechtlich kein Grund obwaltet, aus welchem ihnen keine selbstständige Existenz, gleich derjenigen, deren sich die diesseitige lutherische Kirche und die unirte Kirche der Pfalz erfreuen, gewährt werden sollte. Eine bedeutende Bürgschaft für die Wahrnehmung ihrer Interessen war darin gegeben, daß ein reformirter Geistlicher im Oberconsistorium zu München, dem sie untergestellt sind, saß. Damit war eigentlich eine kirchenregimentliche Union eingeführt und dieselbe wurde noch in anderer Beziehung durchgeführt. Es war zwar durch die Verfassung des Königreiches nicht festgestellt, daß auch in den Unterconsistorien Anspach und Bayreuth je ein reformirter Geistlicher Sitz und Stimme haben sollte; allein dieser Fall war auch nicht ausgeschlossen, und so wie er in der Zeit der preußischen Herrschaft eingetreten war, so trat er auch zu Anfang in der bayrischen Zeit ein. Eben so hatten die reformirten Geistlichen Sitz und Stimme in den Capiteln und Diöcesansynoden, und wurden bisweilen zu Dekanen erwählt. Demnach verstand es sich von selbst, daß die reformirten Gemeinden und Geistlichen von den lutherischen Dekanen gerade so wie die lutherischen Gemeinden und Geistlichen beaufsichtigt und auch visitirt wurden; die Geistlichen wurden durch die lutherischen Dekane in ihr Amt eingesetzt. Die Reformirten bildeten einen integrirenden Theil „der protestantischen Gesammtgemeinde des Königreiches“ — ein Ausdruck, den die Verfassungsurkunde des Königreiches gebraucht und damit sanktionirt. Diese kirchenregimentliche Union verhinderte nicht, daß beide Kirchen ihren eigenthümlichen Cultus und sonstige Einrichtungen beibehielten. Dabei fand Abendmahlsgemeinschaft Statt, in der Art, daß die zerstreuten Reformirten an den Orten, wo sie keinen Geistlichen ihrer Confession haben konnten, am lutherischen Abendmahle Theil nahmen. Durch die Verfassung des Königreiches war dafür gesorgt worden. Nach §. 84—87. derselben ist den Mitgliedern einer der anerkannten Kirchengemeinschaften freigestellt, von dem Pfarrer oder Prediger einer anderen Confession an ihrem Wohnorte jene Dienste und Amtsfunktionen nachzusuchen, welche sie mit ihren eigenen Religionsgrundsätzen vereinbarlich glauben und jene nach ihren Religionsgrundsätzen leisten können. Da nun in damaliger Zeit es kaum Einen lutherischen Geistlichen gab, dessen Religionsgrundsätzen es zuwider gewesen wäre, einem Reformirten das Abendmahl zu reichen, so gab es keine Conflikte und keinen Anlaß zu Conflikten. Außerdem geschah es öfter, daß lutherische Geistliche die reformirte Kanzel und reformirte die lutherische Kanzel betraten.

Diese in manchen Beziehungen erfreulichen Verhältnisse beider protestantischen Confessionen zu einander litten aber an einem wesentlichen Uebelstande. Es wurde nämlich dabei völlig Umgang genommen von der Lehre und von den Lehrverschiedenheiten der beiden Kirchen, wie sie in ihren beiderseitigen Symbolen niedergelegt waren, die faktisch überhaupt alle Autorität verloren hatten. Die bestehenden Verhältnisse ermangelten aller Grundlage, so lange man sich darüber nicht verständigt, nicht auseinandergesetzt, nicht irgend eine positive Vereinbarung getroffen hatte. So lange die Theologie und das kirchliche Leben in demjenigen Stadium verharrten, in welchem wir sie bis in die dreißiger Jahre finden, mochte Alles gut gehen und jener Mangel kaum gefühlt werden. Anders aber gestaltete sich die Sache, als mit dem Aufblühen einer gläubigen Theologie und der Wiederbelebung des kirchlichen Lebens auch die Lehrdifferenzen zwischen beiden Kirchen wieder hervorgezogen wurden. Es ist bekannt, daß der reformirte Pfarrer Dr. Krafft in Erlangen, zugleich Professor der Theologie an der dortigen Universität, einen wesentlichen Antheil an dem Aufbau einer gläubigen Theologie und an der christlichen Erweckung in der bayrischen Kirche hatte (s. den Artikel). Es erfolgte nun, könnte man sagen, nach einem psychologischen Gesetze ein Wiederaufleben und Geltendmachen des lutherischen Lehrtropus. Je mehr der reformirte Faktor ursprünglich der Impuls gebende gewesen war, desto mehr suchte der lutherische Geist in seiner strengsten Form, in seinem exclusiven Wesen sich hervorzudrängen und zu behaupten. So wie die angehenden Theologen einmal zu den Grundprincipien der Reformation, zum Glauben der Reformatoren zurückgeführt worden waren, so vertieften sie sich auch wieder in die eigenthümlich lutherischen Anschauungen, versteiften sich darin und stellten sich bald in den aus der Geschichte sattsam bekannten, schroffen Gegensatz gegen Alles, was reformirt heißt. Wo diese Richtung überhand nahm, da konnte natürlich von einer noch so beschränkten Abendmahlsgemeinschaft und Austausch der Kanzeln durchaus keine Rede mehr seyn.

Dieser confessionell-lutherischen Richtung kam es zu gute, daß in Folge der Abtrennung der Pfälzer Kirche vom Oberconsistorium die Stelle eines reformirten Rathes im letzteren seit dem Jahre 1849 nicht wieder besetzt wurde. Nun kam es so weit, daß die reformirten Geistlichen in den Capiteln und Diöcesansynoden nicht mehr Sitz und Stimme erhielten, daß die Ernennung eines reformirten Geistlichen in die Consistorien von Anspach und Bayreuth eine Unmöglichkeit wurde. Dieß Alles verstand sich übrigens von selbst, sobald die Kirche wieder eine rein lutherische seyn wollte, und es kann insofern durchaus kein Einwand dagegen erhoben werden, dieß um so weniger, als, bald nach Abschaffung der reformirten Stelle im Oberconsistorium und gleichsam als Compensation dafür, den reformirten Gemeinden, auf ihr Begehren, eine Synodalverfassung bewilligt wurde.

Folgerichtigerweise hätte nun aber aller weitere Verband mit der lutherischen Kirche, die ja nun nicht mehr die protestantische Gesammtgemeinde des Königreiches vorstellte, aufgelöst werden müssen. Sollte die kirchenregimentliche Union völlig beseitigt werden, so durften die reformirten Gemeinden mit der lutherischen Kirche amtlich durchaus nichts mehr zu schaffen haben, nicht mehr unter dem lutherischen Kirchenregimente stehen. Allein auffallenderweise wurde dies Verhältniß der Unterordnung beibehalten. Wohl mag also die reformirte Synode alle Jahre auf Staatskosten sich versammeln und Beschlüsse fassen, aber diese Beschlüsse müssen dem lutherischen Kirchenregimente unterbreitet werden, das sie, nach Belieben, ohne Gründe anzugeben, annulliren kann; sie sind an sich bloße Gutachten; sie bedürfen nicht nur des staatlichen Placet, sondern auch noch der kirchlichen Sanktion — durch das lutherische Oberconsistorium. Ferner, es ist den reformirten Gemeinden, resp. der reformirten Synode, nicht gestattet, von sich aus Kirchenvisitationen vorzunehmen, sondern allein der lutherische Dekan, dem die Reformirten, die im Bereiche seines Capitels wohnen, untergestellt sind, ist befugt, eine Kirchenvisitation der reformirten Gemeinden vorzunehmen und die reformirte Synode darf

dabei blos durch einen Assistenten vertreten werden. Ebenso unterliegen die reformirten Pfarrwahlen, die durch das Presbyterium der betreffenden Gemeinde, mit oder ohne Beitretung der letzteren vorgenommen werden, der Sanktion des lutherischen Kirchenregimentes. Die reformirten Pfarrer werden durch den lutherischen Dekan, assistirt von zwei lutherischen Geistlichen in ihr Amt eingesetzt, eingesegnet und erhalten dabei aus dem Munde des Dekans Ermahnungen, die eine innige Gemeinschaft zwischen beiden Kirchen voraussetzen. Mit einem Worte, es besteht im diesseitigen Bayern noch immer kirchenregimentliche Union, aber in der Art, daß die lutherische Kirche die Herrschaft führt über die ihr in allen Stücken untergeordnete reformirte Kirche. Dahin ist der durch die Landesverfassung sanktionirte Begriff „der protestantischen Gesammtgemeinde" im Verlaufe der letzten Decennien modificirt worden.

Es ist dieß ein Zustand, der, offen geredet, keinem der beiden Theile zusagen kann. Die Reformirten können sich nicht verhehlen, noch es vergessen, daß sie in ihren Rechten verkürzt sind. Was aber von größerem Belange ist, als der Mangel an Freiheit, das ist der Umstand, daß in Folge der neuen Ordnung der Dinge die Kirchenvisitationen innerhalb der reformirten Gemeinden gänzlich unterblieben sind. Seit der confessionellen Spannung haben die lutherischen Dekane, denen allein diese Befugniß zusteht, durch ein gewisses Schicklichkeitsgefühl geleitet, keine Kirchenvisitationen bei den Reformirten mehr vorgenommen. Aus demselben Grunde führen sie auch über die reformirten Geistlichen nicht dieselbe Aufsicht wie über die zu ihrem Capitel gehörigen lutherischen Geistlichen. Auf der anderen Seite ist das reformirte Moderamen, d. h. der Präsident und Schriftführer der reformirten Synode, auch nicht befugt, gegenüber den durch die Synodalverfassung umschlossenen Gemeinden, Dekanatsstelle zu vertreten. So kommt es, daß die reformirten Geistlichen und Gemeinden vielfach der wohlthätigen Zucht und Aufsicht entbehren, welche das Kirchenregiment auszuüben bestimmt ist. Auf lutherischer Seite, obwohl das Herrschen dem Menschen leichter ankommt, als das Gehorchen, kann man sich durch die neue Ordnung der Dinge auch nicht befriedigt fühlen. Die vernünftigen, billig denkenden Geistlichen und Laien der lutherischen Kirche, solche, in welchen der Confessionalismus das Gefühl für Recht und Gerechtigkeit nicht abgestumpft hat, — deren Zahl wahrlich weit größer ist, als man sich oft vorstellt, — sie können sich nicht verhehlen, daß ihre Kirche über die reformirte eine Herrschaft ausübt, wofür sie im Grunde keine gültigen Rechtstitel aufzuweisen vermag, — nicht zu reden von den exclusiven Lutheranern, welche nicht deswegen gegen diese Herrschaft sind, sondern weil sie es als eine Art von Verunreinigung ansehen, wenn lutherische Geistliche zu Reformirten als solchen in irgend eine amtliche Beziehung treten. Ueberhaupt ist diese kirchenregimentliche Union, wie bereits angedeutet, mit einem inneren Widerspruche behaftet, der sie für beide Theile auf gleiche Weise peinlich machen muß. Wir wollen dieses sagen, daß die lutherische Kirche, obgleich das Regiment über die reformirte führend, doch alle Kirchengemeinschaft mit ihr im Principe auf das Entschiedenste verwirft, so daß sie die Abweichungen davon in gewissen außerordentlichen Nothfällen nur als unvermeidliches Uebel hingehen läßt, während eine große Zahl von Geistlichen, selbst in diesen Nothfällen, keine Aufhebung der Excommunikation der Reformirten gestattet. So kann es geschehen, daß derselbe Dekan, der schlechterdings sich weigert, eine reformirte Kanzel zu betreten und Reformirten das Abendmahl zu reichen, reformirte Geistliche einsetzt und einsegnet.

Es läßt sich von vorn herein erwarten, daß die Abendmahlsgemeinschaft seit dem Eintreten der confessionellen Spannung eine wahrhaft brennende Frage geworden und oftmals wieder aufgetaucht ist. In den Jahren 1851 und 1852 beschäftigten sich, auf Antrieb der strengsten Partei der Lutheraner, mehrere Pastoralconferenzen, verschiedene Blätter, darauf Dr. Delitzsch (die bayer. Abendmahlsgemeinschaftsfrage, Erlangen 1852), selbst das Oberconsistorium damit, versteht sich, um eine verneinende Antwort zu geben. Reformirterseits bestrebte sich Pfarrer Göbel dagegen, die lutherische Kirche auf andere Gedanken zu bringen. Er ging darauf aus, die Differenz zwischen beiden Kirchen

auszugleichen, indem er das reformirte Bekenntniß in einem der lutherischen Kirche möglichst entsprechenden Sinne deutete. Er lehrte sogar, nach Art. 35 des niederländischen Glaubensbekenntnisses, daß das, was wir im Abendmahle bekommen, der ganz eigentlich natürliche Leib Christi sey und das, was getrunken wird, sein wahres Blut. (S. Göbel, das Abendmahl eine Speisung, Predigt über Ev. Joh. 6, 54. 55. Erlangen 1851.) Mit dem Allem wurde aber, wie natürlich, gar nichts ausgerichtet. Man freute sich lutherischerseits „der Bewegung nach der lutherischen Kirche hin", die in solchen Aeußerungen sich kund gab, man freute sich, „daß die reformirte Kirche ihre Fahne ein wenig gesenkt habe, um die lutherische Kirche mit dem Wunsche des Friedens zu begrüßen." Aber man verlangte als Bedingung der Abendmahlsgemeinschaft eigentliches Aufgeben der reformirten Lehre, bestimmter gesagt, des Heidelberger Katechismus, des jetzigen Symbols der reformirten Gemeinden im diesseitigen Bayern (Delitzsch a. a. O. S. 2. 9).

In der That können Diejenigen, die Luther's Lehre in ihrer Totalität annehmen und an den lutherischen Bekenntnissen, namentlich an der Concordienformel unverbrüchlich festhalten, nicht anders reden*). Besteht das Wesen des Abendmahls in der leiblichen Gegenwart des Herrn, wie jene Formel ausdrücklich lehrt, so daß also der Leib Christi, derselbe, der am Kreuze gehangen und gen Himmel gefahren, mit dem Munde empfangen wird und da eingeht, wo das Brod eingeht, so stehen die Reformirten, sofern sie dieses vermeintliche Wesen des Abendmahls läugnen, demselben so ferne wie nur irgend Nichtchristen, Juden und Heiden ihm ferne stehen können; ja sie stehen noch tiefer, als Juden und Heiden, sofern sie als Sakramentsschänder erscheinen, für welche sie Luther (s. Erl. Ausg. Bd. 18. S. 221) ohne Scheu erklärt. Wie ist es möglich, solchen das Abendmahl zu reichen, es sey denn, daß sie, wie mehrere ältere Consistorialverordnungen lauten, bestimmte Annäherung an die lutherische Lehre kund geben oder geradezu lutherischen Unterricht annehmen? (S. Delitzsch a. a. O. S. 36). Der Irrthum liegt nicht in der Praxis sondern in der Lehre, die solche Praxis hervorruft und als nöthig erscheinen läßt. Wundern mag man sich, daß dieselben, die im Artikel vom Abendmahl so streng an den lutherischen Bekenntnissen festhalten, in anderen Stücken ohne alle Scheu davon abweichen; noch mehr Grund hat man, sich zu wundern, daß man gegen einzelne Reformirte, die im Falle sind, das lutherische Abendmahl zu begehren, auch wenn sie ein ernstes Heilsverlangen haben, sich so spröde stellt, — um einen milden Ausdruck zu gebrauchen, — „während eine Menge Gewohnheitsgäste zugelassen werden, die schwerlich einen Begriff vom lutherischen Abendmahlsdogma und keine andere Berechtigung haben, als daß ihre Namen im lutherischen Taufbuche verzeichnet stehen." Die dargestellte Sachlage ist durch die Verhandlungen der letzten bayerischen Generalsynode im Dezember 1861 nicht verändert worden. Pfarrer Löhe und die Seinen hat man zwar abgewiesen mit ihrem Vorschlage, keinem Reformirten ohne förmlichen Uebertritt das Abendmahl zu reichen, was immerhin eine erfreuliche Kundgebung ist; daß aber Reformirten als solchen das Abendmahl gereicht werde, — was, wie bevorwortet, in der Verfassung des Königreiches vorgesehen ist, — wurde zwar nicht verboten, aber als ein Nothstand, als eine Entwerthung des Bekenntnisses beklagt. Gegenüber solchen Aeußerungen lag es den reformirten Lehrern ob, nicht in vergeblichen Unionsversuchen die Lehre ihrer Kirche der lutherischen mundrecht zu machen, sondern ihre Confessionsgenossen zu belehren, in welchem Sinne sie ohne Gewissensverletzung, ohne Verläugnung ihrer Ueberzeugung, das lutherische Abendmahl begehren dürfen. Das ist denn auch geschehen durch Pfarrer Thelemann in der von ihm redigirten evangelisch-reformirten Kirchenzeitung 1862, Nr. 7 und 8, worin er zugleich die Verhandlungen der letzten bayerischen General-

*) Es wurde sogar die Behauptung aufgestellt: wer dafür halte, daß die lutherische Kirche nicht recht handle, indem sie die Hand der Gemeinschaft, welche die reformirte Kirche ihr bietet, zurückweise, der mache „einen Strich der Verwerfung durch das ganze Werk der deutschen Reformation" (Delitzsch a. a. O. S. 7).

synode bespricht. Es war aber auch zeitgemäß, die Confessionsgenossen zugleich in faßlicher Weise zu belehren, was das Wesen des Abendmahls sey, worin der Unterschied der Lehre beider Kirchen darüber bestehe, damit sie nicht durch die immer sich erneuernden Einwürfe von lutherischer Seite am Dogma ihrer Kirche irre würden. Das ist versucht worden durch den Verfasser dieses Artikels in derselben Zeitung, 1862, Nr. 16—20, unter dem Titel: „Noch ein Wort über Abendmahlsgemeinschaft." In den gegebenen Verhältnissen wäre es offenbar das beste, wenn die Reformirten niemals in die Nothwendigkeit versetzt würden, das lutherische Abendmahl zu begehren, und es verdient hervorgehoben zu werden, daß Pfarrer Löhe und die Seinen so billig waren, bei jener Synode darauf anzutragen, daß dafür Sorge getragen werde. Es ist das nicht möglich; diese Unmöglichkeit kann aber beiden Theilen zum Segen gereichen, wenn sie in des Herrn Sinn eingehen. Uebrigens ist, was wir soeben von den gegebenen Verhältnissen gesagt haben, nur zum Theil richtig. Denn in den Gemeinden hat jenes allzu streng sich abschließende Lutherthum nur geringe Wurzeln geschlagen. Alle Versuche, dasselbe den Gemeinden wieder einzupflanzen, können nur Aergerniß anrichten und der Sache des Evangeliums zum Schaden gereichen.

Ueber die Union in den übrigen deutschen Ländern ist Folgendes zu bemerken: Noch vor Preußen vollzog Nassau die Union auf der Generalsynode zu Idstein im August 1817 (s. den Art. Nassau). Vom Jahre 1818—1823 wurde die Union in den verschiedenen Hessischen Gebieten eingeführt, 1818 im Fürstenthum Hanau und Großherzogthum Fulda; im Jahre 1822 in Rheinhessen. Im Jahre 1823 wurden in ganz Hessen die Schulen und Consistorien beider Religionstheile vereinigt und namentlich auch die Universität Marburg für eine unirte erklärt, obgleich die Gemeinden in ihrer äußerlichen Trennung unverändert blieben. Ferner wurde die Union vollzogen 1820 im Herzogthum Anhalt-Bernburg, 1821 im Fürstenthume Waldeck und Pyrmont und im Großherzogthum Baden auf der Generalsynode desselben Jahres in Karlsruhe. Im Jahre 1827 trat auch Anhalt-Dessau der Union bei. S. Gieseler, Kirchengeschichte der neuesten Zeit S. 215.

Herzog.

Universalismus, s. Vorherbestimmung.

Universitäten. 1. Griechische Universitäten. Der Name universitas bezeichnet ursprünglich nicht, wie man später gemeint hat, eine universitas literarum — nicht einmal die alterthümliche Benennung studium generale hat diese Bedeutung — vielmehr ist es der Name für Corporation entweder magistrorum, wie überwiegend in Paris, oder scholarium, wie in Bologna.— Der Anfang der Universitäten datirt aus der Kaiserzeit. Die erste ist die unter Hadrian und Antonin in Athen auf Staatskosten unterhaltene, eines Collegiums von Sophisten (Rhetoren), Philosophen und Professoren der politischen Beredtsamkeit. Auch am Athenäum in Rom (ein rhetorisches Odeum) werden nach Hadrian Professoren angestellt, unter Severus ein Astrologe. Im Jahre 425 ward die Hochschule in Constantinopel begründet mit 28 besoldeten Lehrern für griechische und römische Sprache und Literatur, einer für Philosophie und zwei für Rechtswissenschaft (s. Bernhardy, Grundriß der griechischen Literatur, 2. Auflage, I, 545). Rechtsschulen in der Kaiserzeit in Rom und Berytus. Nur über die athenische Anstalt sind uns genauere Mittheilungen erhalten, nach welchen bei Lehrern und Studirenden ähnliche Einrichtungen und Sitten, wie die der späteren Zeit (Immunitäten, Honorare, Katheder, Fiskale der Professoren, Landsmannschaften der Studirenden mit Senioren, „das Keilen", „das Kneipen"). (S. Schlosser und Bercht, Archiv für Geschichte I, 225. 233, in dem Aufsatze „über griechische Universitäten zu Julian's und Theodosius' Zeit." Ueber den Depositionsritus in Athen Schade im Weimarschen Jahrbuch 1857, Heft 2.)

2. Universitäten des Mittelalters. Wie in den Kaiserzeiten einzelne Rhetoren und Sophisten an beliebigen Orten ihre Hörsäle öffneten und einen Conkurs

von Schülern um sich sammelten, so im Mittelalter ein Wilhelm von Champeaux, ein Abälard u. A. Seit dem 12. Jahrhundert schafft aber der korporative Geist des Mittelalters auch für den wissenschaftlichen Unterricht korporative Institutionen. Zunächst für Fachwissenschaften: 1150 die medizinische Schule in Salerno, um 1158 die juristische in Bologna, um 1213 die theologische in Paris. Bald schließen sich an dieses Fachstudium andere Fakultäten an, in Bologna: die Artisten (ars logica), die Mediziner und in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts die Theologen; in Paris: die Artisten, die Dekretisten (Lehrer des kanonischen Rechts), die Mediziner. Diese Fakultäten führen den Namen Collegien, später Fakultäten, von facultas, „ein wissenschaftliches Fach", daher Name für die Lehrer desselben (s. Savigny, römisches Recht im Mittelalter III, 232). Ob diesen Lehranstalten klerikaler Karakter zuzuschreiben oder nicht, ist bis in die neueste Zeit eine controverse Frage. Im Wesentlichen kann diese nur bejahend beantwortet werden. Wie aller Unterricht des Mittelalters von der Kirche ausgeht, daher auch scholares und clerici gleichbedeutende Begriffe, so suchen und erhalten die Universitätskorporationen ihre Bestätigung von den Päbsten, finden in denselben ihre Schutzherren, erhalten von ihnen Dotationen durch Präbenden. In ihren Einrichtungen entnehmen sie manches von den kirchlichen Institutionen. Die theologische Fakultät in Paris entsteht aus der Kathedralschule, der Name Rektor ist von den Geistlichen der Parochialkirchen entlehnt (rector ecclesiae), die Fakultäten hatten ihre Einrichtungen und den Namen Dechant von den Domstiftern entnommen. Das Siegel der vorzugsweise papalen Universität Köln trug auf seiner Kehrseite das Bild des Pabstes. Die Lehrer aller Fakultäten in Italien, Frankreich und Deutschland waren, mit wenigen Ausnahmen, dem Cölibat unterworfen. Sie trugen wie die Studirenden — und jetzt noch in England — geistliche Kleidung. Die Ausnahmen vom Cölibat, welche nachweislich in Italien, Deutschland und Frankreich vorkommen, finden sich vielleicht nur bei solchen Lehrern, welche keine geistlichen Pfründen genossen, daher auch nicht zu geistlichen Funktionen verpflichtet waren; verehelichten Magistern wurde in Heidelberg der volle Genuß ihrer Privilegien streitig gemacht (vgl. Tholuck, akademisches Leben I, 12).

In Paris, welches die Hauptschule für Theologie und Philosophie, wie Bologna für kanonisches und Civilrecht, waren seit Abälard neben der theologischen Kathedralschule eine große Anzahl Artistenschulen entstanden, welche seit der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts durch den Kanzler von Notre-Dame die licentia docendi zu erbitten hatten. Durch die Bullen von Innocenz III. von 1209 und 1213 erhielten diese Schulen gewisse korporative Rechte, durch welche die Befugnisse des Kanzlers in Betreff der licentia beschränkt wurden; von diesem Datum an läßt sich die Universität als selbstständige Korporation betrachten.

Daß unter den lehrenden Magistern die Landsleute näher zusammenhielten, ergab sich von selbst, und so finden sich seit der Mitte des Jahrhunderts vier Nationen fixirt, denen andere benachbarte oder stammverwandte sich anschloßen: Franzosen, Normannen, Pikarden und Engländer. Während bei der demokratischen Organisation von Bologna es die Scholaren sind, welche dieses Nationen-Collegium bilden, sind es nach der aristokratischen Constitution von Paris nur die Magister. Allmählich erlangten auch die vier Fakultäten eigene, korporative Rechte — die Theologen, da sie, den Kathedralschulen zugehörig, unter unmittelbarer Aufsicht des Bischofs standen, am spätesten (um 1300). Als die oberen drei Fakultäten galten Theologen, Dekretisten und Mediziner, als die untere die der Artisten, insofern der Unterricht derselben nur zur Vorbereitung auf die eigentlichen Fachstudien diente. — Nationen sowohl, als Fakultäten, bildeten kleinere Korporationen unter sich mit eigenem Siegel, Lade, Kasse, disciplinarischen Institutionen. Wo es sich um allgemeinere Interessen wie die Privilegien der Universität handelte, traten diese kleineren Körper zum Generalconcil zusammen. Der Universität überhaupt stand der Anfangs vierteljährlich gewählte Rektor vor, den Nationen ein monatsweise gewählter Prokurator. Die Wahl des Rektors erfolgte in Paris nur

aus den Artisten von Delegirten der artistischen Magister der vier Nationen, in Bologna wurden zwei Rektoren, einer der Juristen, einer der Artisten, von den Scholaren der Nationen gewählt. — Groß waren die Privilegien, welche die neu entstandenen Lehranstalten vom Pabst und von den Königen erhielten: eigene Gerichtsbarkeit, Immunitäten (als klerikale corpora), Unantastbarkeit ihres Eigenthums u. s. w. Nicht weniger als 181 Privilegien der Studenten führt Rebuffus de privilegiis universitatum auf.

Eines der wichtigsten unter den Universitätsprivilegien war die Ertheilung akademischer Grade als Ausweis der erlangten Befugnisse zum Lehramt. Der erste das Baccalareat (in den Urkunden baccalareus geschrieben = dem englischen bachelor), d. i. die Vorbereitungszeit zum Magisterium, bei den Theologen Anfangs 8, seit dem Anfange des 14. Jahrhunderts 14 Jahre, dann nach vorhergegangenem Examen durch den Kanzler von Notre-Dame die Licenciatur, d. i. die licentia, öffentlich zu lehren und zu predigen, schon damals mit obligatem Festschmaus verbunden, endlich noch in demselben Jahre das theologische Magisterium.

Was den Unterricht betrifft, so waren die Mittel desselben die Vorlesungen, und in gleicher Ausdehnung die Disputationen. Nachdem der zukünftige Student in den Elementarschulen Lesen und Schreiben gelernt, so begab er sich — in Paris mit 8 — 14 Jahren — nach der Universität, um zunächst in der Artistenfakultät die logisch-grammatische Vorbildung zu erhalten. Das Thema dieser lectiones ordinariae war Grammatik nach Priscian, Logik nach Aristoteles und Boethius, die Vortragsmethode: expositio und quaestiones. Außer den für diese lectiones ordinariae bestimmten Stunden wurden extraordinariae gehalten über Metaphysik, aristotelische Moral, Rhetorik, Astronomie und Sprachen. In der Theologie, in welcher seit dem 14. Jahrh. die Magister sich auf Predigen und das Präsidium bei den Disputationen beschränkten, das Vorlesen aber den Baccalaren überließen — war das Thema dieser Vorlesungen das doppelte: einmal der Schrifttext des Alten und Neuen Testaments mit Hülfe der Glossen tropologisch, analogisch und allegorisch ausgelegt, sodann die Sentenzen des Lombardus.

Was die Studirenden betrifft, so schließen sich die dem Alter nach sehr jugendlichen Artisten einzelnen Magistern an und treten in schülermäßige Abhängigkeit von ihnen. Ihre Armuth nöthigt sie zu niedrigen Dienstleistungen: Abschreiben von Büchern, Reinigung von Kleidern und Schuhen, öfter treten sie bei einem Collegium in Dienst, bei reicheren Studenten oder bei Professoren. Besonders vor Gründung der Collèges überlassen sie sich großer Licenz. Es kommen, wie berichtet wird, unter ihnen Straßenräubereien und Einbruch in fremdes Eigenthum vor, vielfache Schlägereien, Ausschweifungen in Trunk und Unzucht; 1276 werden solche ergriffen, die auf den Altären der Kirche Würfel gespielt. Die geistliche Gerichtsbarkeit, der sie übergeben werden, handhabt das Recht nur mit Laxheit, zuweilen greift — den Privilegien entgegen — der bürgerliche prévôt ein. Im 13. Jahrhundert entstehen theologische Convikte oder Collegien, im 15. Jahrhundert für die Artisten, so daß am Ende dieses Jahrhunderts der größte Theil der Studirenden unter Aufsicht und im Umgange mit seinen Lehrern steht, und so bis zu einem gewissen Grade von den früheren Ausschreitungen bewahrt bleibt, wiewohl Gerson zu seiner Zeit über die laxe Disciplin der Pädagogen, ihre Unwissenheit und Unsittlichkeit herbe Klage zu führen hat. Dasjenige theologische Collegium, welches bald alle anderen an Glanz überragte und vielfach mit der Pariser theologischen Fakultät selbst identifizirt worden ist, ist das der Sorbonne — eine Verwechselung, welche dadurch veranlaßt wurde, daß mehrere Mitglieder der Fakultät in jenem Collegium ihre Wohnung aufgeschlagen hatten, die Sitzungen der Fakultät und ihre Doktor-Promotionen darin gehalten zu werden pflegten, auch Dr. en théologie und en Sorbonne in Folge dessen identisch gebraucht wurde. *)

*) Vgl. den Artikel Sorbonne von Matter in Herzog's Encyklopädie und über die Pariser Universität überhaupt Crevier, histoire de l'université de Paris 1761, 7 Theile; Thurot de l'organisation et de l'enseignement dans l'université de Paris au moyen-âge, 1850.

Den Statuten der Pariser Universität entsprechen die später entstandenen, deutschen Universitäten: Prag 1348, Wien 1365, Heidelberg 1386, Köln 1388, Erfurt 1393, Leipzig 1409, Rostock 1419, Greifswalde 1456, Freiburg 1457, Basel 1460, Ingolstadt 1472, Mainz und Tübingen 1477, Wittenberg 1502, Frankfurt a. O. 1506. — Was die Förderung der Wissenschaft durch diese neuen Institute betrifft, so bestand dieselbe indeß bis zur Reformation hin mehr in der allgemeineren Verbreitung des schon beim Ursprunge derselben vorhandenen Lehrbestandes, als in dessen Vertiefung; mehr im Fortschritt der ursprünglich vorgezeichneten Bahnen, als in der Eröffnung neuer. Bis zur Reformation hin stehen sie im Allgemeinen unter der Herrschaft des Stabilitätsprincips der Tradition.

Beziehungsweise bildet Paris eine Ausnahme. Eine Gesetzgeberin für die ganze Christenheit stand die Pariser Universität da, so lange sie die höchste theologische Autorität der Kirche bildete, eine Autorität, welche, wie schon 1387 im Streite der Universität gegen die Dominikaner über die immaculata conceptio auch dem Pabst gegenüber das Recht behauptete, theologische Fragen zu entscheiden. Ihre schönste Periode ist die, wo nacheinander die Zierden der katholischen Kirche, ein d'Ailly, ein Gerson, ein Clémanges an ihr lehrten. In dieser Periode erweist sich die Pariser Fakultät als Vertreterin kirchlicher Freiheit gegen die Anmaßungen der Päbste, als Patronin einer praktischen, auf die Schrift und klassische Bildung gestützten Theologie gegenüber einer abstrakten Scholastik und als Beförderin eines praktisch-frommen Lebens in der Kirche. Auch später tritt sie erfolgreich bei mehreren Gelegenheiten für die Würde der Wissenschaft und die Freiheit der Kirche auf: seit 1458 gegen die Anmaßungen der ungelehrten Bettelmönche, 1554 gibt sie ihr berühmtes Gutachten gegen den Jesuitenorden ab und erhebt sich zur Vertheidigung der Freiheiten der gallikanischen Kirche und zum Protest gegen die Bulle Unigenitus. Aber auch berechtigten Neuerungen setzt sie sowohl, als die deutschen Universitäten, ihren Protest entgegen. Der Humanismus, ob er wohl auf allen Universitäten sich begeisterte Anhänger zu verschaffen wußte, wurde doch nur durch die jüngeren Männer, meist noch ohne bestimmte Anstellung, vertreten.

Zwar hatte Paris seit Faber Stapulensis (um das Jahr 1514) Professoren des Griechischen, aber das Urtheil, welches der neueste Forscher über die griechischen Studien in Frankreich fällt, zeigt, wie wenig an dem Aufschwunge derselben die Universität betheiligt gewesen: „mais de 1500 à 1530, ou même à 1540, c'est dans l'université moins que partout ailleurs, qu'il faut chercher une impulsion donnée aux études grecques" (s. Rebitté, Guillaume Bude, 1846). Auch von den deutschen Universitäten gilt, daß die Hauptfächer: Theologie, Jurisprudenz, Medizin, mit wenig Ausnahmen von Anhängern des Scholasticismus besetzt waren und in der Theologie namentlich sich dieselbe Lehrmethode erhielt, welche bei Gründung der Universität Paris in Uebung gekommen war. Als selbst die rheinischen Kurfürsten 1425 der Kölner Artisten-Fakultät eine einfachere, weniger scholastische Methode zur Pflicht machen wollen, wird von dieser eine solche Neuerung abgelehnt (s. Hagen, Deutschlands literarische und religiöse Verhältnisse I, 366. — Bianco, die Universität Köln I, 238). Heidelberg vertreibt 1406 Hieronymus als realistischen Neuerer (s. Häußer, Geschichte der Pfalz I, 303). Prag bekämpft Wiklef und Huß (s. Palacky, Geschichte von Böhmen III, 196), Paris spricht 1521 sein Verdammungsurtheil über die ketzerische Lehre Luther's aus, 1545 ergeht die scharfe Censur der Bibelausgaben von R. Stephanus, welche diesen von Paris vertreibt, in Luther's Nähe erhebt sich die gesammte Leipziger Universität mit kaum etlichen Ausnahmen im Kampfe gegen ihn (s. Seidemann, die Reformationszeit in Sachsen S. 25 ff.), noch leidenschaftlicher das papistische Frankfurt. Die Vorkämpferin im Kampfe für das papale Interesse vor allen andern ist Köln. Zeitbilder der herrschenden Partei geben die epist. obscurorum virorum (1515—19).

3. Die protestantischen Universitäten seit der Reformation (vgl. Tholuck, akademisches Leben des 17. Jahrhunderts, 1. und 2. Theil). Unter dem

Einflusse des Humanismus einerseits, andererseits der Rückkehr zum einfachen Schriftwort, erleidet durch die Reformation der theologische Unterricht eine wesentliche Veränderung, in allen andern Hinsichten läßt sich jedoch sagen, daß die alten Institutionen fast unverändert in die neue Zeit übergingen. Ja, überhaupt gibt es kaum eine andere Corporation, welche den Einflüssen des wechselnden Zeitgeistes einen solchen zähen Widerstand zu setzen gewußt haben, als die Universitäten. Fast unverändert hat Oxford und Cambridge, demnächst auch die schwedischen Universitäten, ihren mittelalterlichen Karakter aufrecht erhalten, und selbst die deutschen lassen in ihren Einrichtungen fast überall noch die Gestalt ihres mittelalterlichen Ursprungs hindurch erkennen. Und nichtsdestoweniger läßt sich behaupten, daß seit der Reformation die Universitäten unter einen wesentlich neuen Gesichtspunkt der Betrachtung treten, welcher jedoch erst seit dem 18. Jahrhundert, besonders bei Gründung der Universität Göttingen, deutlich in's Bewußtseyn tritt: bei den ursprünglich kirchlichen Instituten conkurrirt zuerst das staatliche mit dem kirchlichen Interesse, bis dieses am Ende jenem untergeordnet wurde. Die Freibriefe zur Stiftung einer Universität werden seit dem 16. Jahrhundert Reservatrecht des Kaisers (s. Zöpfl, deutsche Rechtsgeschichte S. 362).

Bis zum Ende des 17. Jahrhunderts werden auch die protestantischen Universitäten in allen ihren Fakultäten als Anstalten angesehen, welche dem kirchlichen Interesse zu dienen bestimmt sind. Wie die Baseler Statuten von 1459 an's Herz legen, daß auch die juristische und medizinische Fakultät, die Ehre Gottes zu befördern, zu ihrer höchsten Aufgabe zu machen habe, so heißt es auch in den leges acad. Witeberg. 1595: cum etiam philosophicus coetus pars esse debeat ecclesiae Dei. Auch von vielen Juristen werden die corpora academica als ecclesiastica angesehen und noch 1682 will Kniechen opus politicum S. 1023, wo die Theologen die Mehrzahl bilden, sich nicht entschieden dagegen erklären. Die nächste Aufsicht über das Universitätswesen, wie auch die bis zum Ende des 18. Jahrh. gehaltenen Visitationen derselben, gehört in Sachsen zu dem Ressort des Ober-Consistoriums, in Schweden des Bischofs, in den Niederlanden stand neben dem weltlichen Curator der Universitäten der geistliche. Disputationen werden bis auf Thomasius herab, Promotionen in allen Fakultäten bis in dieses Jahrhundert, in den Kirchen gehalten. Die Tübinger Stiftler legen „die schwarze Kutte" erst 1750 ab und noch 1801 wird auf die schwarzen Mäntel und die geistlichen Ueberschläge gedrungen. Bis an's Ende des 17. Jahrhunderts werden in Sachsen die promovendi in allen Fakultäten, beziehungsweise auch die sogenannten Exercitienmeister, wie Fecht- und Tanzmeister, durch Unterschrift des Concordienbuches verpflichtet. Als in Kursachsen um 1720 der Religionseid nur unregelmäßig abgelegt wurde, wird derselbe 1727 auf's Neue für alle öffentlichen Lehrer eingeschärft. Ja, selbst noch in diesem Jahrhundert wird die Erneuerung desselben 1811 von der Kirchenbehörde verlangt und nur auf ergangenen Protest 1812 auf die theologische Fakultät beschränkt (siehe Weber, sächsisches Kirchenrecht I, 216).

Das Haupt der Universität ist auch in den protestantischen Universitäten der Rektor, mit fürstlichen Ehren und dem Scepter als insigne der Gerichtsgewalt bekleidet, bis auf die Gegenwart behält er das seit dem Ende des 15. Jahrhunderts ihm beigelegte Prädikat „Magnifizenz", noch 1715 erwirkte Mencke, daß der Leipziger Stadtsoldat vor dem Rektor das Gewehr präsentirte. Zunächst steht auf den protestantischen Universitäten, wie in Paris, der Kanzler, dem, wo nicht die Beaufsichtigung des Unterrichts überhaupt, doch die der Promotionen zukommt. In Preußen, wie noch jetzt in Schweden, ist es der Bischof, bis zur helvetischen Republik war es in Basel der katholische Bischof, welcher die protestantischen Professoren promovirte. Wie vor Alters in Paris, wurde in Leipzig noch bis 1830 die Rektorwahl durch die Magister der vier Nationen vollzogen und noch bis in dieses Jahrhundert werden hier von dem Rektor als Pfalzgrafen poetae laureati gekrönt. Die alte Rangordnung der Fakultäten, nach welcher die Artisten (nach neuerem Sprachgebrauche die Philosophen) die unterste Stelle einnehmen, besteht bis in die Gegenwart.

Auch die Vorrechte der akademischen Körper übertragen sich von den alten Anstalten auf die neueren. Die civile, über alle Universitätsverwandte sich erstreckende Gerichtsbarkeit, welche nach dem Vorgange der Pariser, alle Universitäten besaßen, besteht bis jetzt in Rostock, die criminelle erhielt sich bis an das Ende des 17. Jahrhunderts in Königsberg, Greifswalde, Altdorf, Leipzig, Heidelberg; unter gewissen Beschränkungen erhält sie Halle noch 1694, Göttingen noch 1734. Auch die Jurisdiktion in Ehesachen behielt Altdorf bis 1756. In denjenigen Universitäten, welche, wie Tübingen, Marburg, Leipzig, Wittenberg, Jena, Frankfurt, Prälaturen besaßen, sind die Professoren Landstände und sitzen mit den Prälaten vor dem Herrenstande. — Bis in den Anfang dieses Jahrhunderts besitzen die Universitätsgenossen die Immunität von Landessteuer, Einquartierung u. s. w.; bei den neu begründeten Universitäten, Halle, Göttingen, tritt eine Entschädigung durch ein Abkommen ein — desgleichen gewisse Gewerbeprivilegien, wie die Brau-, resp. die Schankgerechtigkeit. Bei der Wahl der Beamten steht dem Senate, resp. den Fakultäten, das Denominationsrecht zu, welches sich, wiewohl es schon seit dem 16. Jahrhundert häufige Eingriffe erleidet, bis in die Gegenwart erhält; ebenso die Verwaltung des Fiskus.

Als eines der vornehmsten unter den Vorrechten der Universität wurde auch noch in den folgenden Jahrhunderten die Ertheilung der akademischen Grade angesehen und erst im 18. Jahrhundert fing sie an, allmählich an Bedeutsamkeit zu verlieren. Der vollständige Stufengang für den Theologen war von dem philosophischen Baccalaureat durch den Licentiaten hindurch zum philosophischen Magister und dann ebenso vom theologischen Baccalaureat durch den Licentiaten hindurch zum Dr. theol. Indeß nicht von Allen und nicht überall wurde es mit diesen Staffeln genau genommen. Die philosophische Licentiatur hörte in Sachsen schon seit 1642 auf und das Baccalaureat wurde unmittelbar mit dem Magisterium verbunden. Anderwärts war das theologische und philosophische Baccalaureat in Abgang gekommen, doch gab es namentlich in Leipzig im 17. Jahrh. noch Manchen, wie z. B. die Theologen Kunad, Anton, welche in gewissen Zeiträumen die ganze Stufenleiter erklommen. Der theologische Doktorgrad steht bis gegen das Ende des 18. Jahrhunderts in höchsten Ehren. Er hat im 17. Jahrhundert das Prädikat „Excellenz“. Melanchthon warnt in einer Rede von 1533, ihn allzuhäufig zu ertheilen, und Calixt erwähnt, daß er in Königsberg seit Gründung der Universität nicht mehr als dreimal ertheilt worden. Daß er auch so selten begehrt wurde, hatte seinen Grund in den hohen Kosten von 100 Thaler Gebühren und 100 Thaler für das prandium, für welche häufig die Fürsten eintreten mußten, und darin, daß er bis in das 18. Jahrhundert nicht honoris causa in absentia ertheilt werden konnte, sondern nur nach einem examen maxime rigorosum. Es ist uns noch von Meyfart in einem Briefe an Kesler von 1624 die genauere Beschreibung der Procedur und der Forderungen enthalten. „Wenn der Candidat nach Jena kommt, begibt er sich zum Dekan, welcher ihn vor das Collegium beruft, um demselben den Grund seiner Ankunft zu eröffnen. Dieß geschieht im Hause des Dekans, wo der Petent eine oratiuncula hält. Bei günstiger Antwort wird ihm das Candidatenbuch zur Inskription überreicht, wofür er einen rheinischen Dukaten zahlt, für das Programm desgleichen und einen Thaler. Hierauf erfolgt das tentamen, wofür 22½ Thaler entrichtet werden. In diesem tentamen wird Hebräisch vorgenommen, ein locus der Schrift, dann der locus de persona Christi und über die Eintheilung der biblischen Bücher. Man bespricht sich über die zu haltende Probelektion und der gegebene Text wird bemerkt. Es folgt die Probelektion, die Disputation und die Predigt. Nach Beendigung derselben wird dem Präses ein vergoldeter Becher gereicht, der meinige kostete 10 Thaler. Der famulus communis erhält für jeden Glockenschlag ¼ Thaler; in vier Vorlesungen habe ich mein Thema vollendet, nach der Disputation folgt das Licentiatenconvivium, welches 12 Thaler kostet. Endlich folgt das rigorosum, worin die loci theologici durchgegangen werden, so daß jeder Professor eine besondere Controverse

durchnimmt, dann wird eine oder die andere schwierige Bibelstelle zur Interpretation vorgelegt; hierauf folgt die Kirchengeschichte, worin ich über die Concilien examinirt wurde, dann das Kirchenrecht, casus matrimoniales, casus conscientiae. Hierauf wird eine concio extemporanea verlangt, zu deren Meditation eine Viertelstunde Zeit vergönnt wird. Für dieses Examen werden dem Collegium 22 ½ Thaler bezahlt, der promotor erhält einen rosenoble, die übrigen Professoren zwei rheinische Dukaten.“ Der Promotionsakt wurde noch bis an das Ende des vorigen Jahrhunderts mit allem erdenkbaren Glanz umgeben: Fürsten und fürstliche Abgeordnete und Magistrate als Beisitzer, Glockengeläute, Wachskerzen u. s. w.

Das Lehrerpersonal im 16. und 17. Jahrhundert übertrifft an Reichthum bei Weitem die gegenwärtigen Lehrkräfte. Für die Fortgeschritteneren wurde nämlich das Lehren selbst als Lern- und Bildungsmittel angesehen, daher alle philosophischen Magister und theologische Baccalaureen als Privatdocenten auftraten, und zwar in Vorlesungen und Disputationen. In der Zeit ihrer Blüthe zählt daher die Universität Paris nicht weniger als 200 magistri regentes, d. i. legentes. Dasselbe Verhältniß dauert bis in's vorige Jahrhundert fort, auch zu theologischen Vorlesungen wurden die magistri phil. durch Consensus des Senats und eine Habilitation pro loco berechtigt; selbst ausgezeichneteren Studirenden wird auf italienischen und französischen Universitäten im 15. Jahrhundert, bei Genehmigung des Rektors, das Lesen gestattet. Noch in den Göttinger Privilegien von 1736 heißt es: „Allen doctoribus, licentiatis, magistris und baccalaureis soll, wenn sie gleich keine professores sind, freistehen, in ihrer Profession privatim zu dociren.“ — Zwischen diesen Magistern und den Professoren bilden das Mittelglied die adjuncti oder adscripticii, welchen nicht überall und nicht in allen Fakultäten gleiche Vorrechte zustehen, die aber z. B. in Wittenberg (1587) auch ad decanatum und ad examina magistrandorum zugelassen werden. Der Unterschied von prof. ordinarii und extraordinarii geht bis auf die Anfänge der protestantischen Universitäten zurück und findet sich schon in Bologna (s. Savigny a. a. O. III, 241), in Paris hat er eine Grundlage in der Unterscheidung der lectiones ordinariae und extraordinariae bei den Artisten, und bei den Theologen der baccalarii biblici et cursores, d. i. die, welche zu regelmäßiger Stunde und die biblischen Bücher hintereinander und diejenigen, welche in freien Stunden und frei gewählte biblische Bücher lesen.

Die Besoldung der akademischen Lehrer in Deutschland floß, wie in Paris, theils von den vom Pabst und den Bischöfen angewiesenen Pfründen oder aus fürstlichen Dotationen, nach der Reformation meist aus den eingezogenen Klostergütern, geschenktem Grundeigenthum oder aus der fürstlichen Kammer. Die Emolumente aus den Vorlesungen waren bis in die Mitte des 17. Jahrhunderts nur ein geringes Accessorium, da in den öffentlichen Vorlesungen, zu denen die Professoren durch ihr Salair verpflichtet waren, der ganze obligatorische Kursus gratis gelehrt werden mußte; für die privata, welche allerdings durch die Studirenden honorirt wurden, waren nur sekundäre pensa bestimmt. Gegen Ende des Jahrhunderts werden indeß die Objekte der privata nicht mehr streng von denen der publica geschieden, weshalb auch die Einnahmen durch dieselben sich steigern, nach häufigen Klagen aus dieser Zeit indeß sehr unregelmäßig erfolgen. Beim ersten Anfange der protestantischen Universitäten sind die Honorare, namentlich der Mediziner und Artisten, unglaublich gering. Der theologische Professor in Rostock empfing 80 Gulden Gehalt, der juristische 100, der magister in artibus nur 40, der Professor der Medizin 30 Gulden. Um das Jahr 1620 sind indeß die Salaire der Wittenberger Theologen für jene Zeit nicht unbedeutend. Zu einer Zeit, wo der Mecklenburgische Präses des Landgerichts 2000 Gulden bezog (epp. Tarnovii), der Würtembergische Landhofmeister (die erste Charge nach dem Herzog) nur etwa 300 Gulden (Pfaff, Geschichte Würtembergs III, 337), betrug das Honorar des ersten Wittenberger Professors 500 Gulden nebst Gratifikation, in Straßburg 1500

Gulden, das von Calixt 500 Thaler. Doch erhöhen sich die Salarien auch im Fortschritte der Zeit nicht verhältnißmäßig. Dagegen versiechen bedeutende Nebeneinnahmen der früheren Zeit: die reichlichen Honorare für die Dedikationen von Büchern an die Fürsten, die Gebühren für Disputationen und Promotionen, die Honorare für Gutachten, die der Kostgänger; auch werden seltener die Pfarreien mit Professuren verbunden.

Die Lehrmittel bilden, wie im Mittelalter, Vorlesungen und Disputationen, doch beschränkt sich die Zahl und Bedeutung der letzteren je länger, je mehr. In der zweiten Hälfte des Jahrhunderts vermehren sich die Beschwerden daß die Professoren in ihrem pekuniären Interesse den publicis weniger Fleiß zuwenden als den privatis, und über Studirende, welche die ersteren fleißig besuchen, wird von den Commilitaren gespottet. Auch die Disputationen theilten sich in publicae, welche die Professoren mehrmals des Jahres gratis zu halten verpflichtet waren, und in privatae, welche honorirt wurden: auch hier wird später Klage geführt, daß man aus den ersteren wenig lernen könne. Das Diktiren der Vorlesungen, wie es in Bologna und Paris üblich geworden, konnte vor Erfindung der Buchdruckerkunst berechtigt erscheinen und war in Paris so sehr zur Gewohnheit geworden, daß, als ein Statut von 1333 die Lehrer eidlich verpflichtete, dasselbe abzustellen, man damit nicht mehr durchdringen konnte, sondern im 15. Jahrh. das Statut wieder aufgehoben werden mußte (s. Thurot a. a. O. S. 26). Aber auch nach Erfindung jener Kunst erlaubte man sich, dieselbe zu ignoriren: auch nach der Reformation blieb das Diktiren der Vorlesungen die Regel, und wenn im 17. Jahrhundert noch mehrfache Ausnahmen davon vorkommen, so verschwinden dieselben im 18. Jahrhundert noch mehr; an einigen Universitäten verdienen alte Studenten das Brod damit, die nachgeschriebenen Vorlesungen zu revidiren und zu emendiren. Auch die in der Pariser Universität gewöhnlichen Repetitionen der Vorlesungen, resumptiones genannt, gehen auf die deutschen über, wiewohl mehr in der älteren Zeit und nicht durchgängig; als aber 1681 Veltheim in Jena sich vor den Visitatoren über deren Fortgang erklären soll, lautet die Antwort: „die Pursche wollen nicht mehr." — Die ausschließliche Sprache der Vorlesungen ist die lateinische, und es ist bekannt, welches Aufsehen die erste deutsche Vorlesung von Thomasius in Leipzig machte, doch folgen ihm bald auch die hallischen Theologen Francke, Freylinghausen, Anton, Rambach, namentlich repräsentirt Göttingen die moderne Zeit, wie Leipzig auch in diesem Jahrhundert noch die alte. Im Jahre 1650 erschienen 109 protestantisch-theologische Schriften in lateinischer Sprache, 131 in deutscher, im Jahre 1750 47 in lateinischer und 298 in deutscher Sprache. — Im Mittelalter bildeten zu den auf den traditionellen Autoritäten ruhenden Vorlesungen die Disputationen ein Gegengewicht, welche das Selbstdenken weckten und nicht selten auch sich über die durch die Autorität gesetzten Schranken hinauszuschweifen erlaubten. Da indeß auf der anderen Seite eine haarspaltende Subtilitätssucht in ihrem Gefolge ging, so traten schon die Humanisten dem Uebermaß der Disputationen entgegen. „Man disputirt, schreibt Vives 1531, vor Tische, während des Tisches, nach Tische; man disputirt öffentlich, privatim, überall und zu jeder Stunde." Indeß erhielt sich immer ein günstiges Vorurtheil für dieselben. Die Augusteische Kirchenordnung 1580 spricht die Meinung aus, daß man in Einer Disputation mehr lernen könne, als in 20 Lektionen. So werden von den theologischen Professoren jährlich 4, in Sachsen 12 öffentliche Disputationen gehalten, von den magistris artium jeden Sonnabend, hie und da auch Sonntags von Baccalaureen, auch von den Stipendiaten in den Collegien, überdieß bei den vielen Promotionen. Ein Vortheil dieser Disputirübungen ist nun gewiß die ungleich größere logische Kunstfertigkeit und Schärfe im Definiren und Distinguiren, welche die theologischen Schriften jener Zeit vor der Gegenwart bekunden, noch stärker fällt indeß zu ihrem Nachtheil in's Gewicht die durch dieselben geweckte, theologische Streitsucht, welche die religiösen Wahrheiten nur als Objekt der Verstandesübung behandelt, die Neigung zur Sophistik und Rabulisterei, welche durch

dieselben genährt wurde. Gegen Ende des Jahrhunderts verändert sich auch das Urtheil über den Werth derselben. Im Widerspruch mit der Augusteischen Kirchenordnung äußern 1669 die Professoren in Jena, daß manche studiosi sich nur auf Disputiren legten, „denen nützlicher wäre, wenn sie sich in collegiis lectoriis aufhielten," am Ende dieses Jahrhunderts verlautet auch von Helmstädt, Tübingen, die Klage, daß die Studenten selbst des Disputirens überdrüßig geworden und sich keine Respondenten mehr finden wollten. Seitdem im 18. Jahrhundert das Deutsche den Gebrauch des Lateinischen verdrängt, treten die Disputationen immer mehr zurück und am Ende dieses Jahrhunderts werden sie nur ein bedeutungsloses Prunkstück.

In der Lebensweise der Studirenden tritt seit der Reformation eine wesentliche Veränderung ein. Schon vor derselben hatte sich eine Abneigung gegen das Collegienleben unter den Magistern und ihre Aufsicht eingestellt und das Wohnen in der Stadt war gewöhnlich geworden. In den Epp. obsc. vir. II, 80 heißt es: ergo magistri habent ita paucos domicellos (d. i. Stubengenossen), quod est scandalum . . nunc currunt hinc inde et non curant aliquid magistros et volunt omnes stare in civitate et comedere extra collegium. Nachdem den Magistern sich zu verheirathen erlaubt worden, nahmen so viele derselben Wohnungen in der Stadt, daß die Leipziger Collegien, wie von Osse (1550) klagt, verödet standen und die Eltern verlegen waren, wie sie ihre Kinder unterbringen sollten. In Rostock, Wittenberg, wird schon um 1500 den Studenten auf Erlaubniß des Rektors oder Dekans verstattet, außerhalb in der Stadt zu wohnen, nur sollen sie magistri zur Leitung ihrer Studien annehmen. Die Jenaischen Statuten von 1569 beschränken indeß diese Verordnung der privati praeceptores nur auf die Begüterten, während von den Aermeren nur verlangt wird, sich von den Professoren die Anweisung der Vorlesungen zu erbitten. Was die Beköstigung betrifft, so konnten nur einige der magistri sie gewähren, und so kam es in Brauch, daß die Wohlhabenden sich unter den Professoren Kostgeber, Tischherren und Berather aufsuchten, wie denn auch die Mehrzahl der Professoren im ganzen 17. Jahrhundert, deren 10 bis 20 zu unterhalten pflegten. Die Zahl derer, welche das Pensionsgeld, das schon um 1630 auf 70 Thaler veranschlagt wurde, nicht zu entrichten vermochten, erhielten ein Unterkommen in den theologischen Convikten, wie sie noch bis jetzt in Marburg und Tübingen sich erhalten haben, deren Insassen unter klösterlicher Aufsicht und Zucht standen. Ein sehr großer Theil blieb sich dabei selbst überlassen und mit dem Anfange des 18. Jahrhunderts verschwinden auch die Pensionate bei den Professoren. Wie viel durch den Wegfall theils des contubernalen Lebens, theils der Studienleitung durch jüngere Lehrer für Sitte und wissenschaftliche Förderung der Studirenden auf den Universitäten verloren gegangen ist, läßt sich durch die günstigen Resultate in beider Hinsicht bei der Tübinger Stiftsbildung nachweisen.

Es zeigt sich, daß — etwa nur mit Ausnahme des Collegien- oder Bursenlebens*)— die deutsch-protestantischen Universitäten, während ihres viertehalbhundertjährigen Bestehens, keine so durchgreifende Umwandlung erfahren, daß sich nicht noch immer aus ihrer gegenwärtigen Gestalt die Züge der mittelalterlichen Institutionen durcherkennen ließen. Der Gesichtspunkt aber, unter welchem sie seit dem 18. Jahrhundert angesehen werden, ist, wie früher bemerkt, allerdings ein anderer geworden. Sie werden nicht mehr als Institute der Kirche, sondern des Staates betrachtet. Ganz ohne praktische Folgen ist auch dieser neue Gesichtspunkt nicht geblieben, ihre corporativen Rechte erleiden durch das centralisirende Interesse des Staats manchen Abbruch; in dem nach modernen Principien gegründeten Göttingen (1736) vindicirt sich die Regierung die Denomination der Professoren, wird das Interesse für die theologische Fakultät dem

---

*) Die Nationen mit ihren corporativen Rechten bestanden einerseits nicht auf allen mittelalterlichen Universitäten, andererseits hatten sie wenigstens in Leipzig bis auf die jüngste Gegenwart und in Upsala auch jetzt noch Bestand.

für die juristischen und humanistischen Studien untergeordnet, die Lehrfreiheit — freilich nicht in der Praxis, doch im Princip — zur Maxime erhoben. Daß jedoch dieser neue Gesichtspunkt auch in der Praxis consequente Durchführung erlangt hätte, daran fehlte viel. Nicht nur der protestantische Karakter wird den meisten Universitäten bis in die jüngste Vergangenheit gewährt, selbst der confessionelle erhält sich bis in die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts. Die reformirten Universitäten Marburg, Duisburg, Hamm, stellen in allen Fakultäten nur reformirte Professoren an, als in Göttingen der lutherische Theologe Heumann der Regierung offizielle Anzeige von seiner Conversion zur reformirten Abendmahlslehre macht, scheut sich diese zwar, um nicht in den Ruf der Intoleranz zu gerathen, vor seiner Absetzung, doch wird mit ihm transigirt, um ihn zum Schweigen zu bewegen. Das Oberconsistorium bleibt in Sachsen die oberste Unterrichtsbehörde, in Preußen bleiben die Unterrichtsangelegenheiten mit dem Cultusministerium verbunden, bei Anstellung theologischer Professoren, bei Errichtung des Oberkirchenraths erhielt derselbe die Mitwirkung. Eine consequente Durchführung des neuen Princips ist jedenfalls bis jetzt noch nicht erfolgt. Welche Stellung bei derselben die Kirche zur Universität einnehmen würde, führt Erdmann aus in dem Aufsatz: „Die Universität und ihre Stellung zur Kirche“ in den Vermischten Aufsätzen, 1846.

Auch Reorganisationsvorschläge im Ganzen oder im Einzelnen, wie sie besonders in diesem Jahrhunderte erschienen, haben nicht durchzudringen vermocht. In den bescheidenen Schranken einer praktischen Kritik des Bestehenden hält sich noch D. Michaelis in seinem interessanten „Raisonnement über die protestantischen Universitäten.“ Einen höheren Flug nimmt die Kritik des bestehenden Universitätswesens in jener Periode, wo Preußen die Hoffnung eines neuen nationalen Aufschwungs auch wesentlich auf die, in Berlin zu errichtende, neue Bildungsanstalt der Jugend gründete (s. Köpke, die Gründung der Universität Berlin, 1860). Theils auf Aufforderung des Ministeriums, theils freiwillig, liefen Gutachten ein, von denen einige die radikale Umbildung der veralteten Universitätsconstitutionen beantragten. Kunstschulen des wissenschaftlichen Verstandesgebrauchs sollten nach Fichte die Universitäten werden — „nicht zur Erlernung eines Materials, sondern zu lebendiger Durchdringung desselben und zur Selbstthätigkeit.“ Nicht also in der althergebrachten Methode der Vorlesungen sollten die Lehrer ihre Amtsthätigkeit ausüben, sondern im freien, dialogischen Verkehr mit der Jugend (s. Fichte's Leben und Briefwechsel von J. H. Fichte I, 412, 2. Aufl.). „Wie grotesk auch die uralte Eintheilung in die vier Fakultäten erscheinen mag,“ so will doch Schleiermacher (gelegentliche Gedanken über Universitäten, 1808) nicht verkennen, „daß sie sich auf natürliche Weise gebildet und eben ihrer Natürlichkeit wegen so lange erhalten hat. Immerhin soll der philosophischen Fakultät die unterste Stelle in der Reihe gebühren, aber so, daß in ihr auch wirklich die Grundlage und die Einfachheit alles Fachstudiums anerkannt werde, der philosophische Geist alle Vorträge der Fachlehrer durchdringe.“ Nicht Kenntnisse, sondern Erkenntniß soll die Universität gewähren, nicht Aneignung todten Stoffes, sondern Selbstbildung und Erforschung der Wahrheit die erste Aufgabe des studirenden Jünglings seyn, dahin geht auch die Schrift von Steffens „über die Idee der Universitäten“, 1809. Doch mehr durch Auswahl der neuen Vertreter der Wissenschaft in Berlin, als durch neue Organisation, wurde diesen geistreichen Vorschlägen von der Regierung Rechnung getragen. Auch die spätere, beredte Empfehlung des dialogischen Vortrags anstatt des akroamatischen von Theremin (1836) vermochte sich, obwohl selbst von Anordnungen des damaligen Ministeriums unterstützt, nicht Eingang zu verschaffen.

4. Der theologische Geist und Einfluß der verschiedenen lutherischen Fakultäten. Die in diesen viertehalb Jahrhunderten entstandenen Universitäten der lutherischen Kirche sind folgende: Wittenberg, Erfurt (seit 1525), Rostock (seit 1531), Tübingen (seit 1535), Leipzig (seit 1539), Greifswalde (seit 1545), Königsberg (1544), Jena (1558), Helmstädt (1576), Altdorf (1578), Gießen (1607), Rinteln

(1621), Straßburg (1621), Kiel (1665), Halle (1694), Göttingen (1737), Erlangen (1743), Berlin (1810) und Bonn (1817). Die deutsch-reformirten Universitäten: Heidelberg (seit 1559), Frankfurt (1591), Marburg (1607), Duisburg (1656); hiezu noch mehrere hohe Schulen oder gymnasia illustria, wie Herborn, Neustadt an der Hardt, Hamm u. a. Zwar treten in der Entwickelung beider Confessionen Verschiedenheiten hervor, doch nicht von der Erheblichkeit, daß es nöthig wäre, dieselben auseinanderzuhalten.

1. Das 16. Jahrhundert. Im Verein mit dem humanistischen bewirkt der praktisch-biblische Geist der Reformation eine Neugestaltung des theologischen Unterrichts, sowohl des Karakters desselben, als seiner Gegenstände.

Als die vorbereitende Grundlage der theologischen Studien wird, wie früher — ja auch noch bis auf die Gegenwart — der sogenannte philosophische Cursus angesehen. Auf den protestantischen Universitäten wird jedoch dieses philosophische Studium von Anfang wesentlich verbessert und erweitert. Verbessert, insofern die aristotelischen Schriften in der Ursprache, und wo dieß nicht, so doch in den reineren lateinischen Uebersetzungen von Argyropulus u. a. gelesen werden, daneben auch die vortrefflichen Melanchthon'schen Lehrbücher. Erweitert werden sie, indem Arithmetik, Geometrie, Musik, Astronomie, Geschichte, Geographie und Poesie neu hinzutreten oder allgemeiner betrieben werden, namentlich aber durch das nach Melanchthon's griechischer Grammatik betriebene Griechisch und das nach Münster's Grammatik betriebene Hebräisch. Der geringste, zum theologischen Studium erforderliche Zeitraum, war der des Quinquenniums, wovon dann zwei Jahre — doch in der Regel 3 bis 5 — diesen Vorstudien angehörten, in welcher Bildungsschule der studirende Jüngling oft noch über die Wahl seines Hauptfaches unentschieden, frei sich herumtummelte.

Unter den theologischen Disciplinen tritt Anfangs die überwiegend dogmatische und praktische Auslegung der Schrift in den Grundsprachen so sehr als Hauptobjekt auf, daß nach den Straßburger Statuten die vier theologischen Professoren nur für die Exegese angestellt werden, die an die Stelle der lombardischen Sentenzen getretenen loci communes, nach der Augusteischen Kirchenordnung (1580) nur neben der Exegese gelesen werden sollen, in Tübingen seit 1601 nur durch einen Extraordinarius vertreten sind. Es läßt sich sagen, daß dieser biblisch-praktische Geist noch bis zum Ende des ersten Jahrhunderts der lutherischen Theologie eigen bleibt. Durch die Zöglinge Wittenbergs, namentlich die Schüler Melanchthon's, geht er auf andere Universitäten über; als seine Repräsentanten lassen sich ansehen: ein Heerbrand in Tübingen, Selnecker in Leipzig, Chyträus in Rostock, deren Theilnahme an dem Concordienwerke nicht dazu berechtigen kann, sie zu Repräsentanten einer scholastischen Theologie zu machen, wenn gleich allerdings seit der Concordienformel das theologische Interesse immer überwiegender die Richtung auf die Reinheit der Lehre nimmt. In noch höherem Grade war es der melanchthon'sche theologische Geist — allerdings unter Mitwirkung calvinistischer Elemente — gewesen, welcher das pfälzische, hessische und elsaßische Bekenntniß bestimmt hatte. In Heidelberg und Marburg, wohin sich auch mehrere der von Wittenberg vertriebenen Kryptocalvinisten begaben, gewann der Calvinismus die Oberhand und fand an David Paräus u. a. beredte Vertreter, während an dem Straßburger gymnasium academicum durch Pappus und Marbach das lutherische Bekenntniß über das calvinische den Sieg davon trägt. Ein Hauptsitz des Melanchthon'schen Humanismus wird unter den lutherischen Universitäten Helmstädt.

Auch nachdem die beiden großen Reformatoren abgetreten, behauptet Wittenberg — mit Ausnahme der kurzen Unterbrechung durch den Kryptocalvinismus — vor allen anderen deutschen Fakultäten den obersten Rang. Es bleibt der Vorort, von welchem die meisten deutschen Kirchen in ihren Streitigkeiten das entscheidende Wort erwarten und besitzt auch noch am Ende des Jahrhunderts die einflußreichen dogmatischen Autoritäten Aegidius Hunnius und Hutter. In der zweiten Hälfte des 16. Jahrh. beläuft sich

auch die nach Maßgabe der Inskription anzunehmende Durchschnittszahl der Studirenden auf etwa 3000, von denen bei Weitem die Mehrzahl Theologen. Die Cardinalfrage der Theologie in dieser Zeit bildet das Verhältniß zur Concordienformel. Nächst Wittenberg wird ihre Theologie besonders von Tübingen vertreten, von den namhaften Theologen: Joh. Jak. Andreä, Heerbrand, Stephan Gerlach, Hafenreffer. Einer eigenthümlichen Richtung folgt von ihrer Stiftung an Helmstädt durch die vorzugsweise Cultur der humanistischen Bildung und des Studiums des Aristoteles unter Caselius und Cornelius Martini. Die Durchschnittszahl der Studirenden auf den beiden zuletzt genannten Universitäten beläuft sich in diesem Zeitraum auf 4 — 500.

Im 17. Jahrhundert hat sich während der ersten Hälfte desselben die Zahl der reformirten Universitäten vermehrt. Nach Beilegung des christologischen Streits zwischen Gießen und Tübingen tritt keine andere theologische Streitfrage in den Vordergrund. Die Theologie der Concordienformel bildet sich in allmählicher Progression aus, und zwar ohne das praktische Interesse ganz in den Hintergrund zu drängen. Namentlich ist es Wittenberg, welches in Franz Meisner, Jak. Martini, und Rostock, welches in Paul und Joh. Tarnov, Quistorp I., Lütkemann, Theologen besitzt, bei denen Glaubensleben und reines Bekenntniß Hand in Hand geht. Als die bedeutendsten Schulen reiner, lutherischer Lehre treten Wittenberg zur Seite: Leipzig mit den namhaften Theologen Höpfner und Hülsemann, Jena mit Joh. Gerhard, dem theologischen Orakel Deutschlands, Tübingen mit Luk. Osiander II., Thummius und Melch. Nikolai, Gießen mit seinem Winckelmann und Mentzer, Straßburg mit Dorsche und Joh. Schmid. — An Frequenz steht das als verdächtig angefochtene Helmstädt, dessen Inskriptionen zwischen 180 und 400 schwanken, diesen Schulen nach. Doch ist sein Einfluß besonders auf die Staatsmänner der Zeit von Bedeutung und die calixtinische Theologie bahnt einer späteren, liberalen Theologie den Weg.

In der zweiten Hälfte des Jahrhunderts vollzieht sich der Auflösungsprozeß der ein halbes Jahrhundert hindurch erhaltenen Lehreinheit in raschem Verlaufe. Es ist zuerst das durch die calixtinische Theologie genährte, praktische Interesse, welches der bisherigen progressiven Bewegung des Lehrbegriffs das Gegengewicht hält, durch den Spener'schen Pietismus an Intensivität gewinnt und, der fortgehenden Restriktion auf orthodoxer Seite gegenüber, am Ende des Jahrhunderts eine Umgestaltung der Theologie hervorruft. Auch in diesem Abschnitte steht Wittenberg unter Calov's allmächtigem Einflusse noch an der Spitze des orthodoxen Conservatismus, obwohl es zunächst durch das brandenburgische Verbot im Jahre 1662 eine empfindliche Einbuße der Frequenz erleidet; eine geschlossene Phalanx bilden aber noch nach Calov's Tode dessen Schüler und Collegen, Quenstedt, Deutschmann, Caspar Löscher u. s. w. In diesem Kampfe steht, so lange Hülsemann auf dem Schauplatz, den Wittenbergern auch Leipzig zur Seite, ebenso Gießen, so lange dort Haberkorn an der Spitze der Fakultät, namentlich aber Straßburg unter Dannhauer; in den letzten Decennien ist nur Straßburg übrig, welches, auch nach Verlust seiner politischen Selbstständigkeit und von der katholischen Kirche gedrängt, dennoch Dannhauer'schen Geist strikter Orthodoxie aufrecht erhält.

Dagegen hatte die calixtinische Richtung um die Mitte des Jahrhunderts in Altdorf und Königsberg die Herrschaft gewonnen, in Rinteln und Kiel einige Vertreter gefunden, in Jena unter Musäus eine durch gesteigertes praktisches Interesse vermittelnde Richtung hervorgerufen. In Rostock mündet noch vor Spener's Auftreten die praktische Richtung seiner früheren bedeutenden theologischen Persönlichkeiten durch Quistorp II., Großgebauer, H. Müller in die von Spener ausgegangene Geistesbewegung ein. Seit den 70ger Jahren treten an verschiedenen Universitäten von Spener angeregte Theologen auf: in Kiel Kortholt, in Jena Baier, in Tübingen der Freund und Lehrer Spener's, Raith, später Reuchlin und Hochstetter. Diejenige Fakultät, wo noch vor der Gründung von Halle unter der vormundschaftlichen Regierung von Elisabeth Dorothea, der innig dem Evangelium ergebenen Tochter Ernst's des Frommen, der Spener'sche Pietismus

seine Pflanzstätte findet, ist Gießen, wo erst May angestellt wird, dann Bielefeld und Ernst Gerhard III., auch während kürzerer Zeit Gottfried Arnold als Professor der Geschichte und Hedinger als Professor des Naturrechts wirkt. — Den größten Ruf während dieses Abschnittes genießt Wittenberg, dessen Frequenz sich noch in dieser Zeit auf etwa 1200 beläuft, Leipzig, welches 3 — 4000 Studirende zählt, von denen die Mehrzahl indeß der juristischen Fakultät angehören und Jena, wo zur Zeit von Musäus und bis an das Ende des Jahrhunderts die Frequenz auf 2500 steigt — nur zur kleineren Hälfte Juristen und Mediziner, viele auch weniger durch die Wissenschaft, als die berühmte Jenaer „Fidelität" angezogen. Veltheim und Danz besitzen nach ihren amtlichen Angaben Auditorien von 2 — 400 Zuhörern.

Bis in die 40ger Jahre des 18. Jahrhunderts ist noch Orthodoxie und Pietismus die Losung, welche die Fakultäten theilt. Seit Halle, mehr durch den Ruf der Franckischen Stiftungen, als durch seine theologische Vertretung, die Augen von ganz Deutschland auf sich zieht, tritt es auch an die Spitze der theologischen Fakultäten und der Zeitbewegung, und erhält sich diese Stellung bis in die ersten Decennien des 19. Jahrhunderts.

Vom Anfange des 18. Jahrhunderts an bis 1740 beträgt die jährliche Durchschnittszahl der Inskribirten 650, also gegen 2000 Studenten, deren Mehrzahl indeß in den ersten 20 Jahren der juristischen Fakultät angehören. Unter den Vertretern der Wissenschaft in der Fakultät nehmen Joh. H. Michaelis, Breithaupt und nach dessen Abtritt seit 1727 der treffliche Joh. Jak. Rambach die ersten Stellen ein, von denen der letztere in einem Brief an den Tübinger Weißmann seine Zuhörerzahl auf 400 angibt; nach Außen hin ist Joachim Lange, der allzeit streitfertige, doch nicht rühmlichste Vertreter der Fakultät. Die Thätigkeit der übrigen Professoren ist fast ausschließlich der Praxis zugewendet. Von Halle aus verpflanzt sich der Pietismus in seiner genuinen Gestalt nach Königsberg, wo er in Lysius, Lilienthal und Rogall tüchtige und glaubenseifrige Beförderer erhält — Gießen, an welches Halle 1734 seinen Rambach abtritt, welcher indeß in dem angeführten Briefe die dortige Zahl der Studirenden nur auf 300 und die seiner Zuhörer nur höchstens auf 40 angibt, namentlich aber Jena, wo Buddeus sein berühmter und einflußreicher Vertreter, durch dessen Ruf die Zahl der Studirenden über 700 Inskribirte erreicht und in dessen Vorlesungen sich 4 — 500 Zuhörer befinden.

Vor der aufgehenden Sonne von Halle und Jena erbleicht der alte Glanz Wittenbergs, welches auch noch bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts das „Panier der reinen Lehre" aufrecht zu halten sucht, um welches sich jedoch — mit Ausnahme von Wernsdorf — keine namhaften Kämpfer mehr schaaren. Als Mitkämpferin gegen Spener steht nur am Anfange unter Carpzov II. Leipzig Wittenberg zur Seite, im Kampfe gegen Halle seit Fecht (1690) Rostock, Greifswalde seit Fr. Meyer. Die Triebkraft der Orthodoxie war erstorben — seit den 40ger Jahren indeß auch die des Pietismus.

Abermals war es Halle, von wo eine neue Phase der theologischen Bewegung ausging, der Wolffianismus, die Aufklärung. Schon bei der Gründung Halles war mit Thomasius das verkörperte Princip der Aufklärung eingezogen, jedoch ohne an der Universität selbst seinen Einfluß über die juristische Sphäre hinauszudehnen. Erst durch die Wolffische Philosophie wurde auch die theologische Fakultät von derselben berührt. Seit 1709 hatte Wolff angefangen, philosophische Vorlesungen zu halten, 1734 wurde S. J. Baumgarten, sein Schüler, durch Einfluß der Berliner Gönner beim Könige, zum Mitgliede der theologischen Fakultät ernannt. Zwar war es nicht der Glaubensinhalt, welcher durch ihn eine wesentliche Veränderung erlitt, sondern nur die Lehrweise, dieß jedoch mit wesentlichem Einfluß auf die Ansicht über die Natur des Glaubens und seine Begründung. Nicht durch die Autorität des göttlichen Wortes, noch durch das Zeugniß des heiligen Geistes, sondern durch die Klarheit der Definition und durch die Evidenz der logischen Demonstration sollte derselbe begründet werden.

Seit Baumgarten's Auftreten, dessen Auditorium selten weniger als 400 der schreibseligsten Zuhörer enthielt — seine Vorträge bestanden nur im peinlichsten Diktat — wird es von den noch übrig gebliebenen Vertretern des Pietismns so angesehen, daß ihre Herrschaft zu Ende und das Scepter an eine andere Richtung übergegangen sey. In einem Briefe von 1740 schreibt Joachim Lange an Weißmann (in der im Besitze von Herrn Pfarrer Paul Steudel befindlichen Handschrift des Weißmann'schen Nachlasses): „Nach der gesegneten Spener'schen Periode ist eine andere eingetreten, die Wolffisch-Reinbeckische, zum allgemeinen Ruin der Kirche und unserer Universität," um 1742: totus status noster pristinus, o quam egregius! penitus est mutatus. — Eine bleibende Herrschaft über die Geister auszuüben, war dieser neue, dürre Scholastizismus nicht geeignet, wohl aber an die Stelle des praktisch-religiösen Ernstes des Pietismus ein kühles Raisonnement einzuführen. Auch der unphilosophische, sanguinische Geist Semler's war durch diese Schule gegangen. Als der Vorgänger des kritischen Rationalismus wirkt er in Halle von 1751—1791. Bei ihm war auf dem Boden einer traditionellen, aber abgeschwächten Frömmigkeit, das Interesse für historisch-kritische Studien erwacht, mit welchem Halle den übrigen deutschen Fakultäten epochemachend vorangeht. In der Blüthezeit Semler's von 1770—1780 zählt die Fakultät 600—700 Theologen, deren Zahl bis in das folgende Jahrzehent sich auf 800 steigert.

Ehe noch in Halle die pietistische Orthodoxie der Aufklärung das Feld zu räumen, genöthigt wird, hatte sich in dem Tübinger Theologen Matthias Pfaff der Pietismus der Aufklärung zu assimiliren angefangen. Wie sehr indeß auch durch das ausgezeichnete Talent dieses Theologen der Ruf Tübingens sich im Auslande steigert und die Frequenz der Universität befördert wird, dennoch erhält sich hier bis in die Mitte der zweiten Hälfte des Jahrhunderts ein orthodoxes Theologengeschlecht: Sartorius, Uhland, Hegelmaier, Märklin, Cotta. — Von dem bedeutendsten Einfluß auf die Theologie der letzten Decennien des Jahrhunderts ist das 1734 gestiftete Göttingen. Friedfertigkeit und Toleranz waren die ersten Eigenschaften, auf welche die staatsmännische Weisheit des Ministers von Münchhausen bei der Berufung seiner Theologen gesehen hatte, und so ist es denn auch ein Geschlecht von moderaten und schüchternen Orthodoxen, welches bis zum Ende des Jahrhunderts einen Supranaturalismus vertritt, der theilweise auch mit der Aufklärung zu akkordiren weiß. Nur die zwei Professoren der orientalischen Sprachen und des Alten Testaments, J. D. Michaelis und Eichhorn, machen hievon eine Ausnahme, der erstere einer jener weltlich gesinnten Supernaturalisten, welcher den G e i s t der Religion den Philistern preisgibt, zufrieden ihre H a u t zu behalten, *) der andere wo möglich in noch höherem Grade von religiösem Interesse entblößt und lediglich um die historisch-kritische Forschung bekümmert. Sie gehören zu den ersten jenes Theologengeschlechts, welches mit absoluter Indifferenz gegen die Kirche, zu deren Dienst sie als Lehrer der Theologie berufen, nur einer abstrakten Wissenschaft und Gelehrsamkeit ihre Dienste widmen. Seit den zwei letzten Decennien bringt die Aufklärung in alle lutherischen Fakultäten ein und nur Einzelne mehr oder weniger von ihren Einflüssen unberührt gebliebenen Repräsentanten der Orthodoxie lassen noch hie und da ihre kleinlaute Stimme vernehmen.

5. D i e r e f o r m i r t e n u n d k a t h o l i s c h e n U n i v e r s i t ä t e n. Nur beschränkt war die Anzahl der r e f o r m i r t e n Hochschulen und mehrere von diesen waren im 30jährigen Kriege sistirt worden. Heidelberg seit 1622 verwüstet, wird von dem Kurfürsten von Bayern 1629 als katholische Universität restaurirt, fängt 1652 nach dem Kriege wieder aufzublühen an, geräth aber 1686 abermals unter eine katholische Herrscherfamilie, deren Bestreben darauf gerichtet ist, dem Protestantismus seine Existenz mög-

*) Von ihm schreibt der Kirchen- und Ketzeralmanach von 1787: „Man sieht es ihm überall an, daß er den Orthodoxen hofirt. In der That hat er das zu rechter Zeit gethan, was der gute Semler zu spät versuchte. Er hat den Mantel nach dem orthodoxen Winde gehängt, um seinen Applaus zu erhalten. Seine Schooßsünde ist auri sacra fames."

lichst zu verkümmern. In ihren Rechten gekränkt, in ihren Einkünften verkürzt, erhält die theologische Fakultät nur ein kümmerliches Daseyn; neben ihr treten schon seit 1707 sieben Jesuiten als Professoren ein, erst 1803 wurde durch Karl Friedrich die Universität restaurirt und die noch übrigen katholischen Professoren nach Freiburg versetzt. Marburg fiel seit 1624 der oberhessischen, lutherischen Linie zu und kam erst nach Beendigung des Krieges 1653 wieder an die reformirte, niederhessische Linie. Frankfurt vegetirte nur während des Krieges, seit 1633 nur mit Einem theologischen Professor. Auch Herborn löst sich seit 1629 auf. Am Ende des 16. Jahrhunderts, in der Zeit seiner Blüthe, zählte Heidelberg eine Anzahl trefflicher Lehrkräfte: Paräus, Alting, Keckermann und galt als die vornehmste der reformirten Hochschulen, welche auch von Lutheranern häufig besucht wurde. Ihr Lehrtypus war in dieser Zeit der streng calvinische. Auch nach der Restauration besaß Heidelberg an Hottinger, Jakob Fabricius, namhafte Theologen, doch ohne die strengere, confessionelle Ausprägung. Marburg hatte auf Wunsch des Landgrafen Dortrecht beschickt und auch nach dem Kriege vertraten auf dem Kassel'schen Colloquium die Marburgischen Deputirten den strengeren reformirten Lehrtypus, wiewohl mit versöhnlichem, toleranten Karakter. Eine Uebergangsperiode zur Aufklärung durch den Pietismus hindurch hat die reformirte Theologie und Kirche nicht erlebt, ohne Zweifel aus dem Grunde, weil sie jenen praktisch-biblischen Karakter bereits besaß, für welchen in der lutherischen Kirche der Pietismus erst kämpfen mußte. Aus demselben Grunde wird erklärlich, daß von der reformirten Kirche und Theologie dem Rationalismus ein beharrlicherer Widerstand entgegengesetzt wurde. Marburg besitzt noch in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts Repräsentanten der reformirten Orthodoxie: Endemann, Coing, Wyttenbach; auch wo diese wich, erhielt sich, wie in Frankfurt, Herborn, Duisburg, Hamm, wenigstens ein frommer Supranaturalismus, und selbst wo dieser sich verlor, doch ein kirchliches Decorum: Freigeister wie Edelmann, Basedow, Bahrt, sind unter den reformirten Theologen nicht anzutreffen.

In der katholischen Kirche erwachte schon in den Vätern der tridentinischen Synode die Besorgniß, daß die Universitätsbildung ihrer Theologen dem kirchlichen Karakter derselben nicht hinlängliche Garantieen zu gewähren vermögen werde, daher die Dekrete über Bildung von bischöflichen Seminarien, insbesondere Knabenseminarien, in den verschiedenen Diöcesen. Doch kam diese Anordnung nicht einmal in den katholischen Territorien zur allgemeinen Ausführung. Bis zur Mitte des vorigen Jahrhunderts stellte sich auch das Bedürfniß in geringerem Grade heraus, da auch die katholischen Fakultäten die Neuerungen von sich fern zu halten wußten. Von der zweiten Hälfte desselben an vermochte jedoch auch die katholische Kirche sich dem übermächtig gewordenen Geiste der Aufklärung nicht zu entziehen. Auf den Universitäten Wien, Freiburg, Landshut (1802 namentlich unter erzbischöflicher Pflege in Bonn und Mainz) gelangte der Josephinismus und Illuminatismus zur Herrschaft. In Folge der Reorganisation der katholischen Kirche nach den Freiheitskriegen wurden durch die Fürsorge der Regierungen auch an den katholischen Akademieen tüchtige wissenschaftliche Kräfte angestellt. An die Stelle der mittelalterlichen oder jesuitischen Lehrmethode trat eine dem gegenwärtigen Zustande der Wissenschaft entsprechende, und mehrere katholische Fakultäten, wie Bonn, Breslau, Freiburg, Tübingen, Gießen, wetteiferten mit den protestantischen in der Ausbildung theologischer Wissenschaft. Je mehr indeß die Bischöfe in dieser wissenschaftlichen Bildung Gefahren für den hierarchisch-kirchlichen Geist der zukünftigen Priester erblickten, desto nachdrücklicher wurde von ihnen die Errichtung klerikaler Seminarien oder Convikte betrieben, im Großherzogthum Hessen selbst zu Gunsten des bischöflichen Seminars die Aufhebung der blühenden Fakultät in Gießen durchgesetzt. A. Tholuck.

Unschuldige Kinder, Fest derselben (Festum Innocentium; *ἡμέρα τῶν ἁγίων ιδ' χιλιάδων νηπίων*). Dieses Fest, das dem Andenken an den Bethlehemitischen Kindermord geweiht ist, gehört zu den ältesten Festen der griechischen und römischen Kirche. Irenäus, Cyprian, Origenes u. A. kennen es schon. Petrus, mit dem Beinamen Chry-

sologus, Bischof von Ravenna (im 5. Jahrhundert), schilderte in einer Rede die gemordeten Kinder als die wahren Märtyrer der Gnade. Man feierte es noch im 5. Jahrhundert gleichzeitig mit dem Epiphanienfeste, die römische Kirche widmete ihm aber später den 28., die griechische Kirche den 29. Dezember; an diesen Tagen findet das Fest noch jetzt statt. Das Fest hat eine Oktave und soll die Lehre versinnlichen, daß auch Säuglinge, die um Christi willen sterben, selig werden. Der Priester hält an dem Feste die Messe in einem blauen Meßgewande. — Vgl. Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie von J. Chr. Wilh. Augusti. Leipz. 1817. I. S. 304 ff. R.

Ur, אוּר כַּשְׂדִּים, Ur der Chaldäer, Stammland der Familie Abraham's, von wo sein Vater auswanderte, 1 Mos. 11, 28. 31. 15, 7. Nehem. 9, 7. Da der Wanderzug von Ur zunächst nach Haran (s. Bd. V. S. 539 f.) ging, so haben wir Ur jedenfalls im nördlichen Mesopotamien zu suchen und nicht in Babylonien, wie schon Eupolemos (bei Euseb. praep. IX, 17) und Nikolaus Damascenus (bei Joseph. Antt. I, 7, 2.) wohl aus Combination mit der vorhergehenden Erzählung vom babylonischen Thurmbau vermutheten. Noch weniger Grund hat die alte Identificirung mit Edessa, s. Bd. III. S. 645. In jenem nördlichen Theile Mesopotamiens nun erwähnt Ammian. Marcellin. XXV, 8. ein persicum castellum Ur, 6 Tagemärsche von Hatra nach Nesibis zu, welches seit Bochart (Phaleg. II, 6.) sehr Viele für unser Ur der Chaldäer nehmen, wie Michael. Spicil. II. p. 107. Rosenmüller, bibl. Alterthumsk. I, 2. S. 148 f. Gesen. Thesaur. p. 55, Vater, von Bohlen, Delitzsch in ihren Commentaren zur Genesis, Ritter Erdkunde X. S. 159. Dagegen macht Tuch (Genesis S. 284) die zu südliche Lage desselben geltend, da man von da aus schwerlich über das nördlichere Haran nach Kanaan ziehen würde, und daß man jenes Ur für eine spätere persische Anlage halten müsse. Ohne einen bestimmten Ort anzugeben, setzt er unser Ur in die Nähe der Quellen des Tigris, wo Xenophon Chaldäer fand; Ritter (Erdk. XI. S. 295), Ewald (Gesch. Isr. I. S. 333 Anm. 2. der 1. Ausg.), Lengerke (Kenaan S. 212), Knobel (Völkertafel S. 171 f. Genesis S. 131) u. Andere sind derselben Ansicht. Dazu kommt, daß der Zusammenhang und der Beisatz כשדים nicht auf eine Stadt, sondern auf eine Gegend hinzuweisen scheint, wie schon die LXX. in ihrem *χώρα τῶν Χαλδαίων* und Abulwalid andeuten.

Ueber die Etymologie des Wortes ist noch größeres Schwanken als über die Lage. Nach dem persischen Castelle Ur des Marcellin und dem festen medischen Orte *Οὔερα* des Strabo (XI. S. 594) nimmt Tuch einen indogermanischen Ursprung an und findet die Grundform im Zendischen vare, var, Distrikt (Andere: Castell, Festung; s. Ferdin. Benary in: Berl. Lit.-Ztg. 1841. S. 146 f.); Gesenius (Thesaur.) in einem sanskritischen Ur, was Stadt, Vaterstadt bezeichnen (?) und womit vielleicht das hebr. עִיר verwandt seyn soll. Allein mit Recht fragt Knobel (Völkertaf. S. 172) dagegen: „gab es schon in so alten Zeiten im Semitenlande westlich vom Tigris arische Ortsbezeichnungen?" Er sieht daher אור als weichere Form für הור an und nimmt den Ausdruck als „Berg, Gebirge der Chaldäer". Ewald weist gleichfalls auf eine zendische Etymologie zurück und vergleicht das arabische أرّى, تأرّى (constitit, continuit se in loco) und تحرّى (moram traxit et substitit in loco), um zu der Bedeutung „Aufenthalt, Gegend" zu gelangen. Fürst (Handwörterb. S. 41) entscheidet sich nicht und läßt außer הר noch אור als Ostgegend, Lichtgegend zu. Die alte jüdische Sage hat אור im Sinne von Feuer genommen und daraus die Fabel vom Feuerofen, in welchen Abraham geworfen wird, weil er die Götzen nicht anbeten will, aber unversehrt daraus hervorgeht, gebildet (s. Targ. Jonath. zu Genes. 11, 29. Hieron. Quaestt. in Genes. c. XI. XII. vgl. Rahmer, die hebr. Traditionen in den Werken des Hieron. Bresl. 1861. S. 24 ff. Beer, das Leben Abraham's nach Auffassung der jüdischen Sage. Leipz. 1859), eine Fabel, die denn auch in die muhamedanische Tradition übergegangen ist: Koran Sur. XXI. V. 68—70. Abulfeda Histor. anteisl. p. 20. Vgl. Weil, bibl. Legenden der Mu-

selmänner S. 71 ff. Geiger, was hat Mohamed aus dem Judenthume aufgenommen? S. 125. Arnold.

Urban I., Pabst vom Jahre 223 bis 230, von Geburt ein Römer, hat weder in Beziehung auf die Feststellung des kirchlichen Glaubens, noch in Beziehung auf die Ausbildung und Erweiterung der kirchlichen Gewalt einen bemerkenswerthen Einfluß geübt. Er soll mehrere vornehme Römer bewogen haben, als Märtyrer zu sterben, und unter dem Kaiser Alexander Severus selbst den Märtyrertod gestorben seyn. Die römische Kirche hat ihm daher den 25. Mai als Festtag geweiht.

Urban II., Pabst vom Jahre 1088 bis 1099, vorher Odo von Lagny, aus Châtillon-sur-Marne gebürtig, studirte in Rheims unter der Aufsicht des heil. Bruno, der den Karthäuserorden stiftete, wurde in Rheims Kanonikus, trat aber dann in das Kloster von Clugny und erlangte hier das Priorat. Pabst Gregor VII. rief ihn in seine Nähe, ernannte ihn zum Bischof von Ostia und schickte ihn als Legaten im Jahre 1084 zum Kaiser Heinrich IV. nach Deutschland, um im Investiturstreite (s. d. Art.) für das Interesse des päbstlichen Stuhles zu wirken. Nach dem Tode des Pabstes Victor III. wurde Urban II. von der gregorianischen Partei zum Pabste erwählt; er dachte und handelte im Sinne derselben, ließ sich die Erhebung der weltlichen Macht des römischen Stuhles die angelegentlichste Sorge seyn, und unter kluger Benutzung der Zeitverhältnisse gelang es ihm, sich nicht bloß gegen den kaiserlichen Pabst Clemens III. (s. d. Art.) zu behaupten, sondern auch seine Macht und sein Ansehen im Abendlande bedeutend zu vergrößern, obschon er in der ersten Hälfte seiner Regierung durch den Kaiser Heinrich IV. in harte Bedrängniß kam, der in Deutschland wie in Italien noch das Uebergewicht behielt. Schon im J. 1089 veranstaltete er ein Concil in Rom, in welchem er den Kaiser, dessen Pabst und die Anhänger beider mit dem Banne belegte; im Jahre 1090 hielt er ein Concil zu Melfi (Consilium Melfitanum), und hier ließ er ausdrücklich erklären (Sacrorum Conciliorum nova et amplissima Collectio, ed. Jo. Dominicus Mansi. T. XX. Ven. 1775. Pag. 723. Can. 11.), daß den Laien in keiner Weise ein Recht gegen Kleriker zustehe; den Grafen Roger belehnte er mit Apulien und Calabrien. Kaiser Heinrich zog aber, als sich auf Urban's Veranlassung die Markgräfin Mathilde mit dem Herzog Welf von Baiern vermählt hatte, nach Italien, machte bedeutende Eroberungen und hielt seinen Papst in Rom, während Urban sich bei dem Grafen Roger aufhalten mußte und weiter nichts thun konnte, als auf einem Concil zu Benevent (1091) den Bann über seine Gegner zu erneuern. Darauf gelang es aber der Partei Urban's, den Sohn des Kaisers Heinrich, Conrad, für sich zu gewinnen. Dieser empörte sich gegen seinen Vater und machte sich zum König von Italien. Urban billigte diese Handlungsweise Conrad's und kehrte, nachdem sein Gegenpabst vertrieben worden war, nach Rom zurück (1093). Von jetzt an feierte er den Triumph, mit mächtigem Erfolge in die Verhältnisse einzugreifen und seine Macht fort und fort zu erweitern. Den König Philipp von Frankreich, der seine rechtmäßige Gemahlin Bertha verstoßen und sich mit Bertrada, der Gemahlin des Grafen Fulco von Anjou, vermählt hatte, ließ er durch seinen Legaten Hugo, Erzbischof von Lyon, mit dem Banne belegen, um dessen Zurücknahme Philipp durch seinen Gesandten auf dem Concil zu Piacenza (März 1095) den Pabst bitten ließ. Urban gewährte die Bitte und ging darauf nach Frankreich, um hier die Kirchenversammlung zu Clermont zu halten, deren Eröffnung er auf den 18. November (1095) angesetzt hatte. Hier in dem eigenen Lande Philipp's erneuerte aber Urban den Bann über den König und Bertrada, weil sie das bisherige Verhältniß nicht gelöst hatten, zugleich erneuerte er durch Kanon 15. des Concils mit aller Entschiedenheit das Verbot der Investitur von Laienhand, dehnte in Kanon 16. das Verbot auf die Könige und andere Fürsten aus, löste die noch bisher bestehende Abhängigkeit der Geistlichen von den Laien dadurch völlig auf, daß er in Kanon 17. verordnete, daß kein Bischof oder Geistlicher einem Könige oder Laien als Lehnsträger ferner sich verbinden dürfe, und fügte in Kanon 18. hinzu: Wenn ein Erzbischof oder

Bischof, Kaiser, König, Fürst oder sonst irgend Jemand es versucht, sich gegen das päbstliche Privilegium der Investitur aufzulehnen, soll er nach einer zwei- oder dreimaligen Erinnerung, sofern er keine hinreichende Genugthuung gegeben hat, aller Macht und Würde verlustig seyn. Dennoch vermochte er weder durch solche Bestimmungen, noch durch einen neuen Bann über Heinrich den weltlichen Fürsten die Investitur zu entreißen; selbst der Graf Roger von Sicilien gab seine landesherrlichen Rechte in Kirchensachen nicht auf, und Urban ernannte ihn (1098), um sich den Beistand des Grafen zu erhalten und doch auch seine Anordnung zur Geltung zu bringen, zum päbstlichen Legaten in Sicilien. Von besonderer Bedeutung war das Concil von Clermont noch dadurch, daß Urban die Begeisterung für die Eroberung des heiligen Grabes durch eine feurige Rede so zu wecken verstand, daß darauf der erste Kreuzzug in das Leben trat. Es gelang ihm auch, durch die sich bildenden Kreuzheere eine außerordentliche Macht zu gewinnen, seinen Gegenpabst aus Rom zu vertreiben und dessen Gegengewicht endlich gänzlich zu brechen. Nach dem Concil von Clermont hielt er sich noch bis gegen das Ende des Jahres 1096 in Frankreich auf; hier hielt er noch einige Concilien, u. a. zu Nimes, wo er den König Philipp, der sich endlich von Bertrada getrennt hatte, vom Banne wieder lossprach. Darauf ging er nach Rom zurück und veranstaltete noch im April 1099 ein Concil, welches zumeist früher gegebene Bestimmungen über die Investitur und das Verhältniß der Geistlichen zum Laienstande, wie auch in Betreff des Kirchenglaubens bestätigte. Er ließ es sich auch angelegen seyn, wiederholt auf die an sich politisch wichtige Wiedervereinigung der griechischen und lateinischen Kirche hinzuwirken. In England fand er an dem Könige Wilhelm dem Rothen einen hartnäckigen Gegner, dagegen gelang es ihm, in Spanien seine Macht zu erweitern, in Toledo, Tarragona und anderwärts neue bischöfliche Sitze zu gründen. Auf die Gestaltung der Glaubenslehre trat Urban's Einfluß weniger scharf hervor, indeß muß doch bemerkt werden, daß er auf dem Concil zu Piacenza die Lehre des Berengar über das Abendmahl von Neuem verurtheilen, zu Clermont die sich verbreitende Abendmahlsfeier mit Brod, das in Wein getaucht war, verbieten ließ und hier auch die Ertheilung eines allgemeinen und vollkommenen Ablasses in Anwendung brachte, — ein Gebrauch, der nun vorzugsweise ein Privilegium des päbstlichen Stuhles wurde. Er ertheilte allen Christen, welche die Waffen gegen die Ungläubigen ergreifen, auf dem Wege zum heil. Grabe oder im Kampfe sterben würden, Ablaß für alle begangenen Sünden, nicht bloß mit dem Zusatze, daß sie der Seligkeit gewiß seyn, sondern auch mit dem Versprechen, daß sie unter die Zahl der heil. Märtyrer versetzt werden sollten. Er basirte somit die Kraft des vollkommenen Ablasses zugleich auf die Idee von der die Sünde tilgenden Kraft des Märtyrerthums. Er starb am 29. Juni 1099. — Vgl. Vita et Epistolae Urbani II. bei Mansi a. a. O. S. 642—719 und die Literatur in Gieseler's Lehrbuch der Kirchengeschichte II. 2. 4te Aufl. Bonn 1848. S. 39 ff. 503.

Urban III., Pabst vom Jahre 1185 bis 1187, vorher Lambert oder Hubert Crivelli, geboren zu Mailand, wurde Archidiakonus zu Bourges, später in Mailand, durch Pabst Lucius III. Erzbischof daselbst und im Jahre 1182 Cardinal. Er bestieg den römischen Stuhl im Jahre 1185 unter schwierigen Verhältnissen, die ihm hauptsächlich vom Kaiser Friedrich bereitet und durch den Haß, den er gegen den Kaiser hegte, noch verschlimmert wurden. Die Gesta Trevirorum (ed. Joh. Hugo Wyttenbach et Mich. Franc. Jos. Müller. Aug. Trev. 1836. Vol. I.) erzählen uns (S. 277), daß Friedrich bei der Einnahme Mailands Anverwandte Urban's gefangen genommen und theils mit Verbannung belegt, theils auf eine grausame Weise behandelt habe. Von jetzt an dachte Urban schon darauf, an dem Kaiser sich zu rächen; als Pabst ging daher sein ganzes Streben dahin, das Ansehen und die Würde des Kaisers zu schmälern. Er unterstützte die Cremoneser in ihrer Feindschaft gegen Friedrich, erhob gegen denselben die schwersten Anklagen, die aber von dem Kaiser auf einem Reichstage in Gelnhausen erwiedert wurden, und erklärte sich gegen die von Friedrich herbeigeführte Vermählung

seines Sohnes Heinrich VI. mit Constanze, der Erbin von Sicilien, in der Weise, daß er selbst die Prälaten, welche der Trauung beigewohnt hatten, ihrer Aemter für verlustig erklärte. Es gelang ihm auch, die deutschen Bischöfe gegen den Kaiser aufzuwiegeln und an die Spitze der Opposition den Erzbischof Philipp von Köln zu stellen, doch Friedrich wußte diesen Gegensatz zu beseitigen und auch in einer streitigen Wahl des Erzbischofs zu Trier die Oberhand zu behalten. Hier hatte Friedrich den Kleriker Rudolph bestätigt, Urban aber den Archidiakonus Folmar zum Erzbischof geweiht, trotzdem, daß er früher die eidliche Versicherung gegeben hatte, daß er demselben die Weihe versagen werde (Gesta Trevirorum a. a. O.). Friedrich vermochte jedoch, den Erzbischof, den er bestätigt hatte, zu halten, und vergalt des Pabstes Handlungsweise damit, daß er überhaupt jede Verbindung mit dem päbstlichen Stuhle unmöglich machte. Jetzt kannte der Haß des Pabstes gegen den Kaiser keine Gränzen mehr. Urban beschloß, seinen Gegner mit dem Banne zu belegen, und lud ihn vor sein Tribunal nach Verona, da aber die Stadt dem Kaiser befreundet war und Urban seinen Entschluß hier zur Ausführung nicht bringen konnte, begab er sich nach Ferrara, wo ihn jedoch am 19. Okt. 1187 der Tod ereilte. — Vgl. die Literatur bei Gieseler a. a. O. S. 96 ff.

Urban IV., Pabst vom Jahre 1261 bis 1264, vorher Jacob Pantaleon, der Sohn eines Schuhmachers, geboren zu Troyes, studirte in Paris, wurde Kanonikus in seiner Vaterstadt, dann Bischof zu Lüttich. Durch seine Talente wie durch seine Thätigkeit zog er die Aufmerksamkeit des päbstlichen Stuhles auf sich und Innocenz IV. sandte ihn als Legaten nach Deutschland, namentlich nach Pommern und Preußen, eben so auch nach Liefland. Darauf ernannte ihn Pabst Alexander IV. zum Patriarchen von Jerusalem, und nach Alexander's Tode wurde er zum Pabste erwählt. Seine kurze Regierung fiel in eine bewegte Zeit. König Manfred hatte in Italien die Oberhand, in Deutschland bestand eine zwiespaltige Königswahl. Urban ernannte unter solchen Verhältnissen sofort vierzehn Cardinäle, die ihm als Rathgeber zur Seite stehen sollten. Da unter einigen Wahlfürsten Deutschlands sich wieder das Bestreben zeigte, die Krone auf den letzten Hohenstaufen, Conradin, zu übertragen, erneuerte Urban in einem Schreiben an die Kurfürsten von Mainz, Köln und Trier das schon von seinem Vorgänger erlassene Verbot, diesem Streben eine weitere Folge zu geben, ja er drohte selbst den Fürsten mit dem Banne, falls sie gegen sein Verbot handeln würden; zugleich forderte er die beiden Bewerber um den deutschen Thron, Richard von Cornwallis und Alfred von Castilien, vor sich, um seiner Entscheidung gewärtig zu seyn. Auch in England suchte er durch Absendung eines Cardinallegaten seinen Einfluß auf die Verhältnisse des Landes geltend zu machen, sein Hauptstreben ging aber dahin, den König Manfred von Sicilien zu vernichten. Er rief den König vor seinen Richterstuhl, belegte ihn, da Manfred nicht erschien, mit dem Banne und übertrug Sicilien dem Grafen Karl von Anjou. Doch Manfred ergriff rasch und mit Erfolg Mittel zu seiner Vertheidigung, unterwarf sich den größten Theil des Kirchenstaates und Urban, der sich zu seiner Sicherheit bereits in Orvieto aufhielt, flüchtete nach Perugia, wo er aber kurz nach seiner Ankunft starb (2. Oktober 1264). Merkwürdig machte er sich übrigens noch durch die allgemeine Einführung des Frohnleichnamsfestes (s. d. Art.). Außer einigen Bullen hat er eine kleine Anzahl Epistolae hinterlassen. — Vgl. Mansi a. a. O. T. XXIII. Ven. 1779. Pag. 1076 f.; Gieseler a. a. O, S. 166 ff. mit der Literatur das.

Urban V., Pabst vom Jahre 1362 bis 1370, vorher Wilhelm Grimoard, geboren in der Diöcese Menda, war zuerst Benediktiner, seit 1353 Abt zu Auxerre und seit 1358 zu St. Victor in Marseille. Er galt als einer der tüchtigsten Kanonisten und fungirte auch eine Zeit lang als Lehrer des kanonischen und bürgerlichen Rechtes in Montpellier, Avignon, Toulouse und Paris. Als päbstlicher Legat war er in Neapel und Sicilien thätig und nach dem Tode von Innocenz VI. wurde er am 28. Oktober 1362 zum Pabste erwählt. Er war der letzte Pabst, der seine Residenz in Avignon hatte. In die politischen Verhältnisse, die auch damals durch die Streitigkeiten vieler

Fürsten unter einander sehr verwickelt und bedenklich geworden waren, suchte er durch Legaten möglichst erfolgreich einzugreifen, und zur Abwendung der Gefahr, welche der Insel Cypern durch die Türken drohte, wollte er selbst noch einen Kreuzzug herbeiführen. Die heftigen Bewegungen, von denen damals Italien heimgesucht wurde, bereiteten auch ihm eine schwierige Lage. Hier hatte der mächtige Bernabo Visconte mehrere zum Kirchenstaate gehörige Städte an sich gerissen; Urban erließ schon am 30. November 1362 eine Bulle und rief den Bernabo auf den 1. März 1363 vor seinen Richterstuhl. Der Geladene erschien nicht, darauf belegte ihn Urban am 5. März mit dem Banne und erließ eine zweite Bulle, durch welche er zu einem Kreuzzuge gegen Bernabo aufforderte, den Theilnehmern am Kreuzzuge aber dieselben Gnaden in Aussicht stellte, welche den gegen die Ungläubigen ziehenden Kreuzfahrern verheißen wurden. Dennoch sah sich Urban schon im Jahre 1364 genöthigt, mit seinem Feinde einen Vergleich zu schließen, kraft dessen Bernabo von dem Banne und von allen mit demselben verbundenen Kirchenstrafen befreit, in alle seine Würden und Ehren wieder eingesetzt wurde, aber seinen Besitzungen in den Gebieten von Bologna, Modena und Romandiola zu entsagen, genöthigt wurde, doch mußte ihm Urban dafür versprechen, eine Entschädigung von einer halben Million Goldgulden zu leisten. Unterdessen hatte auch England sich von dem bisherigen Lehnszinse losgesagt und vergebens hatte Pabst Urban (1365) dessen Zahlung gefordert, ja König Eduard III. hatte ihm sogar eine sehr entschieden gehaltene Abweisung durch das Parlament entgegenstellen lassen. Jetzt glaubte Urban, dadurch eine neue und günstige Wendung in seine Lage zu bringen, wenn er seine Residenz von Avignon wieder nach Rom verlegte. Wirklich trat er die Reise dahin, zum großen Verdrusse vieler Cardinäle, am 30. April 1367 an, und am 16. Okt. hielt er seinen Einzug in Rom. Hier blieb er bis zum Spätsommer des Jahres 1370, ohne im Stande zu seyn, die Angelegenheiten Italiens zu ordnen. Bernabo hatte sich wieder gegen ihn erhoben, die Stadt Perugia belegte er wegen Widerspenstigkeit mit dem Banne und nur mit Gewalt konnte sie zum Gehorsam zurückgebracht werden. Dagegen hatte er die Freude, daß die Königin Johanna von Neapel ihn in Rom empfing; er beschenkte sie dafür mit einer goldenen Rose und mit einem Degen, den er am Osterfeste geweiht hatte. Auch nahm der griechische Kaiser Johann Paläologus am 18. Okt. 1369 den römischen Glauben an und gelobte dem römischen Stuhle Gehorsam, doch war damit die Glaubenstrennung zwischen der griechischen und römischen Kirche noch nicht beseitigt. In Rom ließ er die Bildsäule des Paulus aufstellen und mit der dreifachen Krone schmücken. Von den französischen Cardinälen bedrängt, beschloß er aber doch nach Avignon wieder zurückzukehren; hier kam er im September 1370 an, starb aber schon am 13. November. Seinem Willen gemäß wurde er in Marseille begraben. Uebrigens ist noch zu bemerken, daß Urban mit Ernst auf strenge Sitten drang, von den Bischöfen die Erfüllung der Residenzpflicht forderte, mit Nachdruck die Simonie und Anhäufung von Pfründen auf eine Person bekämpfte, doch ohne diesen Unfug beseitigen zu können. In verschiedenen Bullen sprach er sich gegen diese Anhäufung wie gegen die Unionen und Incorporationen von Beneficien aus. — Vergl. Mansi a. angef. O. T. XXVI. Ven. 1784. Pag. 422 sq. und die Literatur bei Gieseler a. a. O. II. 3. 2te Aufl. Bonn 1849. S. 92 ff. 117 f.

Urban VI., der erste von den Päbsten, welcher im großen Schisma der römischen Kirche den päbstlichen Stuhl bestieg, hieß vorher Bartholomäus von Prignano. Geboren zu Neapel, wurde er als Erzbischof von Bari nach dem Tode Gregor's XI. am 8. April 1378 zum Pabste gewählt, indem das römische Volk selbst unter Drohungen einen Italiener zum Pabste verlangt hatte. Mit Ernst und Strenge trat er gegen Mißbräuche mancherlei Art auf, die namentlich seit der Residenz der Päbste zu Avignon herrschend geworden waren, tadelte nicht bloß Bischöfe wegen Verletzung der Residenzpflicht und Sittlichkeit, sondern griff auch selbst Cardinäle durch schwere Beschuldigungen an. Dadurch regte er den Haß der Prälaten im hohen Grade gegen sich auf, gleichzeitig aber

verletzte er auch einflußreiche weltliche Herren durch Hochmuth und Willkür. Die Cardinäle begaben sich darauf, unter Angabe eines scheinbaren Grundes, nach Anagni, und hier erklärten sie die Wahl Urban's, obschon sie dieselbe als zu Recht bestehend seit mehreren Monaten anerkannt und obschon sie wirklich Gehorsam geleistet hatten, für erzwungen von dem Volke, darum für unkanonisch und ungültig, und am 20. September 1378 wählten sie einen Gegenpabst in dem Cardinal Robert Grafen von Genf, der den Namen Clemens VII. (s. d. Art.) annahm und Alles aufbot, um als alleiniger Pabst anerkannt zu werden. Doch auch Urban behielt seine Partei, und so war jetzt das unselige große Schisma in die Kirche gekommen. Während sich beide Päbste mit dem Banne belegten, standen sich ihre Anhänger, die sich in die Urbanisten und Clementiner theilten, mit Erbitterung gegenüber, und in Rom wie im Kirchenstaate überhaupt, ebenso in Neapel, kam es zu den ernstlichsten Unruhen. Clemens VII. ging nach Avignon, Urban aber wußte in Italien, hauptsächlich durch den Einfluß der heil. Katharina von Siena und der heil Katharina von Schweden unterstützt, sich zu behaupten und fand hier, wie in England, Dänemark, Deutschland und Polen Anerkennung. Auch die Königin Johanna von Neapel und Sicilien hatte ihn anerkannt, doch der Hochmuth und Starrsinn, den er gegen sie bewies, verletzte sie so sehr, daß sie von ihm abfiel und sich dem Gegenpabste zuwendete. Darauf veranlaßte Urban den nächsten Erben der Königin, Karl Herzog von Durazzo, zu einem Einfalle in Neapel, krönte ihn in Rom zum Könige von Sicilien, und Karl ließ die Königin, die den Herzog Ludwig von Anjou adoptirt hatte, ermorden (22. Mai 1382). Doch bald entzweite sich Urban mit Karl, der Pabst zog sich in die Burg Nocera bei Salerno zurück, ließ die Cardinäle, die mit Karl sogar eine Verschwörung gegen ihn eingegangen waren, gefangen nehmen und foltern und sprach über sie und Karl den Bann, über Neapel aber das Interdikt aus. Karl belagerte darauf den Pabst in Nocera (1385), nur mit Mühe gelang es demselben, erst nach Sicilien, dann nach Genua zu entkommen (Sept. 1385). Hier ließ er fünf von den Cardinälen, die er gefangen mit sich führte, hinrichten. Diese grausame Handlungsweise steigerte den Haß gegen ihn, und einige der ihm noch treu gebliebenen Cardinäle gingen zu seinem Gegenpabst über. Von Genua begab er sich nach Lucca. Als darauf Karl ermordet wurde, verweigerte er dem Sohne desselben, Ladislaus, die Belehnung mit Neapel, das er als ein dem päbstlichen Stuhle zugefallenes Lehn betrachtete, und rüstete sich zu einem Zuge nach Unteritalien, den er von Perugia aus unternehmen wollte (1388), um seine Ansprüche auf Neapel, dem jungen Ludwig von Anjou gegenüber, geltend zu machen. Doch seine Soldaten verließen ihn und im Oktober 1388 zog er sich nach Rom zurück, wo er nun blieb und sich besonders mit kirchlichen Angelegenheiten beschäftigte. Er ordnete an, daß die Feier des großen Jubeljahres (s. d. Art.) auf das 33. Jahr herabgesetzt und zunächst nun im Jahre 1390 gefeiert werden sollte, setzte ferner das Fest Mariä Heimsuchung ein und bestimmte, daß am Frohnleichnamsfeste auch während eines Interdiktes Gottesdienst gehalten werden dürfe. Am 15. Oktober 1389 starb er in Rom, wie man vermuthet an Gift. — Vgl. Mansi a. a. O. p. 609 und die Literatur bei Gieseler a. a. O. S. 132 ff.

Urban VII., vorher Johann Baptist Castagna, aus genuesischem Geschlechte stammend und in Rom geboren, war von dem Pabste Julius III. zum Erzbischof von Rossano ernannt, von Pius IV. zur Theilnahme an den Concilienverhandlungen in Trident, von den Päbsten Pius V., Gregor XIII. und Sixtus V. zu mehreren Gesandtschaften in Deutschland und Spanien verwendet, und bereits von Gregor auch (1583) zum Cardinal ernannt worden. Nach dem Tode Sixtus' V. (27. Aug. 1590) wurde er zum Pabste erwählt, er starb aber noch vor seiner Consekration, zwölf Tage nach seiner Wahl am 27. Sept. 1590. — Vgl. Die römischen Päbste, ihre Kirche und ihr Staat, von Leop. Ranke. Bd. II. Berl. 1836. S. 219 f.

Urban VIII., Pabst von 1623 bis 1644, vorher Maffeo Barberini, geboren zu Florenz im Jahre 1568, studirte in Rom und Bologna unter jesuitischer Leitung, wid-

mete sich mit Vorliebe der Dichtkunst und trat in den Dienst der römischen Curie Pabst Sixtus V. ernannte ihn zum Referendarius signaturae justitiae und zum Abbreviator majoris praesidentiae, Gregor XIV. zum Referendarius signaturae gratiae und zum Gouverneur von Fano, Pabst Clemens VIII. aber zum päbstlichen Protonotarius und Clericus camerae, dann zum Erzbischof von Nazareth und (1604) zum apostolischen Nuntius in Frankreich, wo er zur Wiederaufnahme der Jesuiten sehr viel beitrug. In gleicher Eigenschaft sandte ihn Pabst Paul V. wieder nach Frankreich und erhob ihn (1605) zum Cardinalpresbyter, darauf (1608) zum Erzbischof von Spoleto. Nach dem Tode Gregor's XV. wurde er am 6. August 1623 zum Pabste gewählt. Obschon er von der kirchlichen Bedeutung seines Amtes ganz durchdrungen war, verfolgte er doch unausgesetzt die Tendenzen eines italienischen Fürsten, betrachtete sich vornehmlich als einen weltlichen Herren und richtete sein Hauptaugenmerk auf den Bau von Festungen, auf Waffensammlungen und Werbungen von Soldaten (s. Ranke a. a. O. S. 537 f.). Bei den politischen Verwickelungen seiner Zeit unterstützte er von Anfang an die Interessen Frankreichs unter Richelieu's Leitung, um Frankreich über Oesterreich und Spanien zu erheben (Ranke a. a. O. S. 542. 562); dadurch wurde er mittelbar selbst zu einer Verbindung mit den Protestanten in Deutschland geführt (Ranke a. a. O. S. 528 f.). Er zeigte sich in Deutschland zur Ausführung des Restitutionsedikts (1629) im Sinne der jesuitischen Partei wenig geneigt, auf dem Kurfürstentage zu Regensburg (1630) ließ er seinen Legaten Rocci, den der Capuziner Joseph, Richelieu's Vertrauter, kräftigst unterstützte, gegen Oesterreich thätig seyn, und laut klagte der Kaiser Ferdinand II. über die Kälte und Gleichgültigkeit des Pabstes gegen die Kirche. Der als Gesandter nach Rom geschickte Cardinal Borgia gab diesen Klagen selbst im versammelten Consistorium Ausdruck und unter den Cardinälen, die gegen Urban waren, konnte sogar der Gedanke entstehen, ein Concil gegen ihn zu berufen. Wohl hatte er die Freude, daß ihm im Jahre 1631 das Herzogthum Urbino zufiel, doch mit dem Herzog von Parma, der in Toskana, Modena und Venedig Bundesgenossen fand, gerieth er auch in feindliche Verwickelungen, und die Verdrüßlichkeiten, selbst Verlegenheiten, die ihm durch seine weltliche Politik überhaupt entstanden, wurden durch den Nepotismus, dem er ergeben war, wesentlich noch gesteigert. Trotzdem, daß er gerade den Staaten, welche die katholische Sache ernstlich vertheidigten, nicht günstig sich zeigte, wußte er doch für die innere Gestaltung des römischen Kirchenthums die herkömmliche starre Theorie des päbstlichen Stuhles zu behaupten. Er vollzog die schon von Gregor XV. angeordnete Kanonisation der Stifter des Jesuitenordens und des Philippus von Neri, des Stifters der Congregation des Oratoriums, beatificirte (1626) den Franz Borgia, die Theatiner Andreas Avellino und Cajetan von Thiene, wie auch den Capuziner Felix von Cantalicio, fügte (1627) zu der von Gregor XV. (1622) errichteten Congregatio de fide catholica propaganda das Collegium de propaganda fide (auch Collegium Urbanum genannt), gab ferner (1627) der berüchtigten Bulle In coena Domini die jetzige Gestalt, hob (1631) die Jesuitinnen auf, ließ eine neue Ausgabe des römischen Breviers veranstalten, verdammte die Lehre Galilei's, die derselbe abschwören mußte (1633) und erklärte sich durch die Bulle de eminenti (1642) gegen das von den Jesuiten angegriffene Buch des Jansenius (s. d. Art). Den Geistlichen verbot er bei Strafe der Excommunikation den Gebrauch des Schnupftabackes in der Kirche. Uebrigens war Urban nicht ungelehrt. Seine Gedichte (s. Ranke a. a. O. S. 540) sind theils Paraphrasen von Psalmen und Sprüchen des A. und N. Testam. in Versmaßen des Horaz, theils Hymnen auf die Maria und die Heiligen; sie erschienen zu Antwerpen 1634 und zu Paris 1642; Brown gab sie 1726 zu Oxford wieder heraus. Urban ist auch der Verfasser von Epigrammen, welche H. Dormalius mit Commentar (Rom 1643) erscheinen ließ. Urban's Tod erfolgte am 29. Juli 1644. — Vgl. S. Simonin Sylvae Urbanianae s. Gesta Urbani. Antw. 1637; Ranke a. a. O. III. Anhang S. 408 ff.; S. 433 ff. über Urban's Lebensbeschreibung von Andreas Nicoletti; und die Literatur bei Gieseler a. a. O. III. 2. Bonn 1855. S. 592 ff.

Neudecker.

Uria, s. David.

Urim und Tummim, אוּרִים וְתֻמִּים, LXX. *δήλωσις καὶ ἀλήθεια*, hiernach die Vulgata: doctrina et veritas, Luther: Licht und Recht, — erscheint auch in der Stellung תֻּמִּים וְאוּרִים, 5 Mos. 33, 8., und abgekürzt הָאוּרִים, 4 Mos. 27, 21. 1 Sam. 28, 6. Die Uebersetzung der Neueren steht mit ihren Erklärungen in engem Zusammenhange. So Bellermann: die vollkommenen Feurigen, Gesenius: Offenbarung und Wahrheit, Winer: Licht und Heil, Bähr: vollkommene Erleuchtung, Köster: Aufklärung und Entscheidung. Alle diese Uebertragungen nehmen תֻּמִּים in Bedeutungen, welche sich nicht nachweisen lassen. — Urim und Tummim erscheinen zuerst 2 Mos. 28, 30. in genauer Verbindung mit dem חֹשֶׁן des Hohenpriesters, welches aus einem Stücke doppelten Zeuges bestand und mit vier Reihen von Edelsteinen besetzt war, auf denen die Namen der zwölf Stämme Israels, wie Siegel eingravirt, prangten. Nachdem dieß berichtet worden, fügt die Urkunde hinzu: „Und Du sollst in das Schild des Rechtes hineinthun die Urim und die Tummim, und sie seyen auf den Herzen Aarons, wenn er vor Jehovah eingehet, und so soll Aaron das Recht der Kinder Israel beständig vor Jehovah auf seinem Herzen tragen." Die Formel נָתַן mit אֶל (vgl. 3 Mos. 8, 8.) kann hier heißen: in etwas hineinstecken, hineinlegen, obgleich sie an sich eine weitere Bedeutung zuläßt. Denn sie steht auch 2 Mos. 25, 16. 21., und zwar vom Hineinlegen der Tafeln in die Bundeslade, während ebendaselbst das Aufsetzen der Kapporeth auf die Lade durch נָתַן mit עַל gegeben wird. Vergl. 4 Mos. 19, 17. 5 Mos. 23, 25. Jedoch steht es auch, wie Knobel zu Exodus S. 287 richtig bemerkt, vom Stellen des Menschen an einen Ort, 2 Sam. 11, 16. und vom Setzen der Bundeslade auf den Wagen, 1 Sam. 6, 8., sowie שִׂים mit אֶל vom Legen der Teraphim auf das Bett, 1 Sam. 19, 13., und vom Legen des Steins zum Steine beim Bauen, Hagg. 2, 15. Die LXX. geben es durch *ἐπιτιθέναι* mit *ἐπί*, hier und 3 Mos. 8, 8. Immerhin folgt hieraus, daß der Verfasser jener Stelle unter den Urim und Tummim sinnliche Gegenstände verstanden hat, und zwar der Zahl nach mindens zwei Paare, wenn nicht mehr, weil sonst weder der Plural noch die strenge Scheidung sich erklären ließe. Demnach könnte das Choschen eine Art Tasche gewesen seyn, worauf man denn auch das כָּפוּל in 2 Mos. 28, 16. 39, 9. bezieht, was an sich nicht nothwendig ist. — Waren die Urim und Tummim wirklich sinnliche Dinge, so sollte man voraussetzen, daß diese so heiligen Gegenstände auch genau beschrieben würden, wo der Bericht die Anfertigung der ganzen Priesterkleidung erwähnt, also 2 Mos, 39, 8—21. Unsere Erwartung wird hier aber vollständig getäuscht. Auch alle anderen Stellen, die in Frage kommen könnten, enthalten weder eine nähere direkte Angabe, noch auch eine solche Beschreibung der bei dem Gebrauche dieses „Orakels" stattfindenden Manipulation, welche indirekte Rückschlüsse auf die Beschaffenheit dieser Urim gestattete.

Wir sind daher zunächst an die Tradition gewiesen. Daß Josephus und Philo aus priesterlichem Geschlechte, kann nicht ernstlich ihren Aussagen einen höheren Werth beilegen, da ja schon seit den Zeiten Salomo's die Anwendung dieser Urim nicht mehr stattgefunden hatte und die Erneuerung der Priesterkleidung nach dem Exil schwerlich nach unfehlbarer Ueberlieferung geschah. Vielmehr erhellt aus Esra 2, 63., Neh. 7, 65. eher das Gegentheil, indem hiernach der Hohepriester Josua nicht das Urim und Tummim besaß und übte. Erst für eine unbestimmte Zukunft wird dieß in Aussicht gestellt. Mit Ewald (Gesch. Isr. III, 95.) in der Persönlichkeit Josua's einen Hinderungsgrund zu finden, geht wohl nicht, weil auch bei keinem der folgenden Hohenpriester dieß erwähnt wird und weil die jüdische Tradition unter die fünf Dinge, welche dem erneuerten Tempel fehlten, auch das Urim und Tummim rechnet. „Wir finden keine einzige Angabe, aus der hervorgehen könnte, daß in nachexilischer Zeit eine Entscheidung durch Urim und Tummim eingeholt sey." Vergl. Buxtorf, dissert. de oraculo U. et T. c. 15. (bei Ugolini, thesaurus antiquitt. t. XII.); Vitringa, observationes sacrae. lib. VI. c. 6. p. 324; Bertheau zu Esr. 2, 63. im exeget. Handb. Bd. XVII. S. 39 f.

Nach Josephus dauerte es freilich bis in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts fort; allein seine Ansicht zeigt sich deutlich als Sage und läugnet eher die Existenz der Urim und Tummim als sinnlicher Dinge, als daß sie darüber Kunde gäbe. S. Antiqq. III, 8, 9. Denn hier heißt es, daß Gott denen, die im Begriff waren, zu kriegen, durch wunderbares Aufleuchten „der zwölf Steine" den Sieg vorherverkündigte. Das Orakel haftete also an den Edelsteinen des Choschen selbst, und besondere Dinge, welche das Urim und Tummim darstellten, sind nicht erwähnt. Philo sagt de vita Mosis III, 11. Mang. opp. I, 152: *Τὸ δέ λογεῖον τετράγωνον διπλοῦν κατεσκευάζετο, ὡςανεὶ βάσις, ἵνα δύο ἀρετὰς ἀγαλματοφορῇ, δηλωσίν τε καὶ ἀλήθειαν.* Fälschlich versteht man dieß so, als ob diese *ἀρεταί* in zwei *ἀγάλμασι* dargestellt gewesen seyen. Dann ist das *ὡςανεί* unerklärlich und *βάσις* müßte „Tasche" bedeuten, was ganz unmöglich. Philo hält sich allein an die griechische Uebersetzung der Urim und Tummim; es ist ihm nach seiner Richtung erwünscht, hier Namen von „Tugenden" zu finden; ihre Zweiheit combinirt er mit der Doppelheit des Zeuges, obgleich das *διπλοῦν* auch auf zwei Stücke n e b e n einander, nicht übereinander gehen kann. Die weite Bedeutung von *ἄγαλμα* ist bekannt; *ἀγαλματοφορεῖν* heißt aber nicht nur „eine Bildsäule tragen", sondern auch „das Bild Jemandes im Herzen tragen, ihn lieben und ehren", woraus man sieht, daß die sinnliche Bedeutung nicht zu pressen sey. Es heißt: „damit es (das *λογεῖον*) zwei Tugenden bildlich trage, die Klarheit und Wahrheit." Die Stelle macht mir den Eindruck, daß Philo nur an die Edelsteine selbst gedacht und sonst gar keine Kunde über Urim und Tummim gehabt habe. — Eingedenk, daß die Israeliten aus Aegypten kamen, hat man einige Stellen bei Diodor. Sic. I, 48. 75. und bei Aelian. Var. hist. 14, 34. herbeigezogen. Der ägyptische Oberpriester trug einen Schmuck von kostbaren Steinen am Halse, welcher *ἀλήθεια* genannt wurde; nach Aelian war letzteres ein *ἄγαλμα*, also vielleicht die Statuette der Göttin Tme. (Die Combination dieser Thatsache mit den hebr. Urim und Tummim dürfte auf Hugo Grotius, lib. I. de veritate religionis christianae, zurückzuführen seyn.) Dieses Wort, ägypt. ma, mit dem Artikel tma (veritas) findet Knobel a. a. O. S. 288 in Tummim wieder, da das letztere von den LXX. stetig durch *ἀλήθεια* gegeben werde, während die hebräische Herleitung nur auf integritas führt. Ebenso sey אוּר, Licht, aber niemals Offenbarung, Erleuchtung, was im Kopt. eroyôini heißt. Die ägyptischen Bezeichnungen sind hier also hebraisirt; die Plurale sollen die Abstracta bezeichnen. „Die Urim und Tummim waren also wohl zwei gewirkte und mit Edelsteinen besetzte oder aus Edelsteinen zusammengesetzte und am Choschen angehängte oder sonst irgendwie angebrachte Figuren, welche die Offenbarung und Wahrheit sinnbildlich darstellen. Solche Sinnbilder waren dem Jehovahcultus nicht fremd, wie die Cherube lehren 25, 20. und die Figuren am Becken 38, 8. Als den Hebräern bekannte Dinge werden sie so wenig wie die Cherube vom Verfasser näher beschrieben und erklärt." Man kann hiegegen nicht die Bildlosigkeit des Jehovismus anführen, da von einer Abbildung Jehovah's nicht die Rede ist; und wenn gleich Re und Tme hie und da als Göttinnen vorkommen, so tritt diese Anschauung völlig zurück. Indessen beseitigt diese beste aller vorhandenen Erklärungen, welche 2 Mos. 28. 30. als Grundstelle betrachten, nicht alle Bedenken. Es befremdet, daß 2 Mos. 39, 8 ff. von der Anfertigung dieses wichtigen Stückes nichts gesagt ist. Die Parallele mit Aegypten hat darin ihre wesentliche Schranke, daß jenes ägyptische Zodion vom Oberrichter zuletzt dem umgehängt wurde, welcher Recht hatte, daß ein Gebrauch desselben weder bei politischen noch bei religiösen Fragen für Aegypten constatirt ist, daß der Präsident des Gerichts niemals *ἀρχιερεύς*, sondern *ἀρχιδικαστής* genannt wird, wenn gleich Priester auch hier fungirten. Der israelitische Hohepriester durfte es nur tragen, wenn „er vor Jehovah in's Heiligthum einging." Das Schild kann nur durch diesen Nebenschmuck eine judicielle Bedeutung haben, und doch heißt es 2 Mos. 28, 15. 29. חֹשֶׁן הַמִּשְׁפָּט auch abgesehen von den Urim: das Schild des Urtheils soll nur seyn „zum Gedächtniß vor Jehovah beständig". Mögen jene Bedenken auch nicht zu

schwer ins Gewicht fallen, so ist aus diesem Namen des Choschen nicht zu schließen, daß gerade die Urim und Tummim „die Befugniß des Hohenpriesters zu Rechtsentscheidungen“ „als Rechtszeichen“ bestätigen.

Mit dem Nachweis der oberrichterlichen Würde des Hohenpriesters steht es übel. Erst 2 Chron. 19, 8—11. finden wir für die Zeit Josaphat's die Bestimmung eines Obergerichts. Allein in diesem präsidirte in allen weltlichen Rechtsstreitigkeiten der Fürst des Stammes Juda, nur bei religiösen Fragen der Hohepriester; hier trifft also die ägyptische Parallele am wenigsten zu. Und lag es im Bewußtseyn des Volkes, daß dem Hohenpriester als solchem in allen Dingen eine oberrichterliche Auktorität zukam, so ist dies Gesetz um so befremdlicher, und schwerlich hätte der Chronist den Bruch mit der priesterlichen Tradition und die Schmälerung, wenn nicht der Rechtsbegriffe, so doch der Amtsansprüche zu rügen unterlassen. Vollends fehlt da die Erwähnung der Urim und Tummim, wo sie also recht eigentlich hingehörte. Auch sonst vermögen wir nicht, das judicielle Ansehen des Hohenpriesters wahrzunehmen, da doch wohl die beliebte symbolische Deutung der Kleidungsstücke nicht einen Beweis zu ersetzen oder gar vorzustellen wagt. Eine richterliche Thätigkeit der Priester ist vor den Zeiten Josaphat's unerweislich. Was Graf (Segen Mosis, 1857) zu 5 Mos. 33, 8. dafür vorbringt, ist viel geeigneter, diese unsere Behauptung zu erhärten, als umzustoßen. Nach 4 Mos. 27, 21. „soll Josua vor Eleasar treten, und dieser soll Jehovah für ihn fragen nach der Weise der Urim, und nach seinem Worte sollen sie ausziehen und einziehen, er und alle Söhne Israels und die ganze Gemeinde.“ Es ist falsch, hieraus zu schließen, daß der Hohepriester eben die höchste Instanz abgeben solle, wie Moses nach 2 Mos. 18, 26., wonach nur „die schweren Händel“, nicht die leichteren, seiner Cognition unterlagen. Gerade diese Stelle entscheidet gegen die häufige Meinung, als ob, wie in Aegypten und sonst, die Priester Israels schon als solche die weltliche Justiz gehandhabt haben. Eleasar soll durch die Urim lediglich den Bescheid geben, wann das Volk ruhen, wann es ziehen solle, dasselbe also, was die Erscheinung der Wolkensäule (oder auch vorher „das Wort Jehovah's“ 4 Mos. 33, 2.) nach übernatürlicher Anschauung, und was nach natürlicher Fassung Mosis Schwager, der wüstenkundige Midianiter Hobab, leisten sollte 4 Mos. 10, 31. Dagegen gehört die höchste schiedsrichterliche Würde wesentlich zur Stellung Josua's und zu dem Geistantheil, den er von Mose erhält. — Für einen Gebrauch der Urim und Tummim findet sich aber auch im Umkreise der hohenpriesterlichen Pflichten keine Stelle. Die Unterscheidung von Rein und Unrein war freilich Sache des Priesters, erheischte aber keine übernatürliche Erleuchtung 3 Mos. 10, 10. Besondere Offenbarungen ertheilte Jehovah, im Dunkel des Allerheiligen redend, von der Kapporeth herab, zwischen den Cheruben hervor. Zuerst an Mose 2 Mos. 25, 22. 30, 6. 36. 4 Mos. 7, 89. Aber diese Communikation soll eine bleibende seyn, für die Volksgemeinde 2 Mos. 29, 42 f. Da nun (4 Mos. 17, 19 ff.) lediglich der Hohepriester jenes Allerheiligste betreten durfte, so konnte auch nur er die Gottesstimme vernehmen. Wesentlich hierin besteht das eigenthümliche Recht Eleasar's, nach dem Tode Mosis. Nirgends aber erscheinen jene Offenbarungen Jehovah's durch die Urim und Tummim bedingt, so weit sie nicht zur Vollständigkeit der Amtstracht des Hohenpriesters gehörten.

Jedoch finden wir in den historischen Büchern, deren bedeutende Abweichungen vom pentateuchischen Ritual bekannt sind, nicht selten, daß der Hohepriester Jehovah fragt und Antwort erhält, und daß das Medium dieses Orakels das heilige Ephod ist. Denn die Urim werden nur noch 1 Sam. 28, 6. erwähnt: weil Gott dem Saul weder durch Träume, noch durch die Urim, noch durch Propheten antwortete, nahm er zu der Todtenbeschwörerin in Endor seine Zuflucht. Man muß aber nicht unbemerkt lassen, daß in den eigenen Worten Saul's 28, 15. Urim ausgelassen wird. Aehnlich 1 Chron. 11, 14: Saul sey das Königthum entrissen worden, weil er nicht Jehovah, sondern die Todtenbeschwörer befragt habe. Ersteres widerspricht deutlich z. B. 1 Sam. 14, 37. An letzterer Stelle ist zwar V. 36. ein Priester erwähnt, aber nicht seine

Mitthätigkeit, da Saul selbst Gott befragt. Dieser antwortet nicht, nachher erfolgt eine Antwort V. 41. 42. in einer Weise, daß offenbar Loose angewandt sind. Allein der Zusammenhang berechtigt nicht im Mindesten dazu, hier eine Anwendung der Urim vorauszusetzen. — Das Ephod dagegen, welches David in Kegila befragt, ist sehr wahrscheinlich das priesterliche Kleid, mit welchem Abjathar aus dem Blutbade zu Nob entronnen war. David befragt Jehovah, nicht der Priester, zweimal und erhält stets die Antwort „ja", d. h. das erste Wort seiner Frage wird wiederholt. 1 Sam. 23, 9—12. Auch ist die Frage nicht disjunktiv gestellt. Das Ephod als solches erscheint hiebei als Medium; allein völlig unklar bleibt die Manipulation, wie nun durch das Ephod Gottes Antwort klar geworden. Abjathar verhält sich hiebei ganz passiv, ja, daß er das Ephod angezogen habe, ist nicht einmal ausdrücklich betont. In keinem Falle stimmt dieser Gebrauch mit 2 Mos. 28, 30., da nicht „der Hohepriester vor Jehovah ins Heilige (das in Nob, nicht in Kegila war) eingehet". Ferner handelt es sich dabei keineswegs um wichtige theokratische Entscheidungen, sondern um einfache Wahrsagung dessen, was gerade Saul und die Bewohner von Kegila thun werden, — also ein Fall, wo das Ephod die Funktion eines gewöhnlichen „Sehers", רֹאֶה, vertritt. In den Versen zuvor, 1 Sam. 23, 2. 4., fragt David Gott, ähnlich in Ziklag 30, 7, 8., ob er einen Streit gegen die Philister unternehmen solle, und erhält einfach bejahende Antworten, ohne daß des Ephod Erwähnung geschieht; indeß mag die Vermittelung desselben supponirt seyn. Hieraus läßt sich, wenn nicht schließen, doch vermuthen, daß die Antwort, nach der Meinung des Autors, in einem plötzlichen Erglänzen der Edelsteine des Choschen bestanden habe. Der Mangel desselben würde daher die Klage Saul's 1 Sam. 28, 6. motiviren. Daß der Hohepriester Achimelech Gott für David gefragt habe, wird von Saul 1 Sam. 22, 13. fälschlich vorausgesetzt. Das Ephod wurde mithin als ein einfaches gewöhnliches Orakel gebraucht, keineswegs nur oder vorzugsweise in „wichtigen theokratischen Entscheidungen": im Gegentheile, hier erscheint es niemals. Die Art seines Befragens setzt weder die Thätigkeit des „erleuchteten" Hohenpriesters voraus, noch bedingt die Antwort eine ganz besondere Manipulation mit Dingen, die mit den Edelsteinen des Choschen nicht identisch waren.

Mit großem Unrecht hat man auch alle die Stellen hierhin ziehen wollen, in denen überhaupt Jehovah befragt wurde. Ausdrücklich weist allein die Stelle 1 Sam. 28, 6. 15. darauf hin, daß außer den Urim Gott durch Träume und durch Propheten befragt zu werden und zu antworten pflegte. Ueberdieß hat er ja verheißen, von der Kapporeth aus zu reden. Aus 1 Sam, 3, 1. folgt, daß „Gesichte" die gewöhnlichste Form der Offenbarung bildeten. Nach dem Bisherigen antwortet das Ephod höchstens mit Ja oder Nein oder es bleibt neutral, obgleich für das zweite sich kein sicheres Beispiel nachweisen läßt. Auf Grund dessen ist man nicht befugt, da, wo eine ausführliche Antwort gegeben wird, die sich nicht auf Ja reduciren läßt, einen derartigen Orakelspruch durch Urim und Tummim anzunehmen. Also nicht Richt. 1, 1., wo auf die Frage: wer zuerst hinaufziehen solle? die Antwort „Juda" erfolgt. Die Kinder Israels werden als die Fragenden bezeichnet; ähnlich Richt. 20, 18. In 20, 27. 28. finden wir eine Vermittelung durch den Hohenpriester Pinehas, aber eine sehr ausführliche Antwort, die nach aller Analogie, vollends nun nach 1 Sam. 3, 21., auf eine unmittelbare Offenbarung von Pinehas zurückzuführen ist. Aehnlich 2 Sam. 5, 19. 23. 24. 1 Chron. 5, 9. 14., wo in fortlaufendem Zusammenhange zuerst eine einfach bejahende, dann aber eine gleichfalls ausführliche Antwort berichtet wird, bei der man eine Vermittelung durch's Ephod nicht denken kann. — Die Geschichte Samuel's bot überreiche Veranlassung zum Gebrauche der Urim und Tummim, und dennoch ist weder bei einem „Orakel", noch bei „wichtigen theokratischen Entscheidungen" von seiner Anwendung mit Einem Worte die Rede. Samuel ist Seher und Prophet; aber Jehovah fährt fort, auch in Silo durch unmittelbare Offenbarungen seinen Willen kund zu thun. 1 Sam. 3, 20. 21. Im Gotteshause erhält Samuel direkte Ansprachen 3, 4 ff., empfängt wegen der Eselinnen Saul's

eine Offenbarung 9, 15. Er betet zu Jehovah und erhält darauf Antwort: 8, 6. 7. 21. 22. 15, 10. 11. Hatte das Urim zu jener Zeit die Bedeutung, die man ihm zuschreibt, so ist es schlechterdings nothwendig, daß es bei der Stiftung des Königthums, bei der Wahl Saul's, bei der Salbung David's eine hervorragende Rolle spiele; aber in allen diesen Fällen werden nicht einmal solche Redeweisen gebraucht, welche sich dahin interpretiren ließen. Eben so im Leben David's. Wir erwähnen nur die beiden Fälle: die Hinaufführung der Bundeslade auf den Zion und die Erbauung des Tempels 2 Sam. 6, 7. Allein weder Urim noch Ephod noch Priester werden bei diesen doch gewiß sehr wichtigen theokratischen Thaten erwähnt, auch nicht bei Salomo. — Hiezu kommt, daß Urim und Tummim zwar nach 5 Mos. 33, 8. bei Levi seyn sollen, daß aber in der Nennung der priesterlichen Funktionen 1 Chron. 24, 13. von solchen Entscheidungen durch's Orakel gar nicht die Rede ist.

Aus diesen geschichtlichen Angaben läßt sich also nicht schließen, theils daß die Urim und Tummim bestimmte Dinge gewesen seyen neben den Steinen des Choschen, theils welche Manipulation bei ihrer Anwendung stattfand oder wodurch es Kunde ertheilte, theils daß ein bestimmtes Gebiet von Rechtsfällen oder Entscheidungen diesem Orakel gleichsam überwiesen war. Die Arten der Offenbarungsmedien waren überdieß zahlreich genug und ließen ein solches sehr wohl entbehren. Man darf nicht sagen, daß Jedermann dies Orakel kannte; das ist bei einer hochheiligen, specifisch hohenpriesterlichen Funktion von vorneherein unglaublich, und die Dürftigkeit der Notizen gibt diesem Zweifel volle Gewißheit. Eigentlich hat nur die eine Quelle, aus welcher 1 Sam. 23. geschöpft ist, etwas von dem orakulosen Gebrauche des Ephod berichtet; die anderen 4 Mos. 27, 21. 1 Sam. 28, 6. lassen deutlich die Hand des priesterlichen Redaktors erkennen, von dem wohl auch 5 Mos. 33, 8. und 2 Mos. 28, 30. (3 Mos. 8, 8.) herrühren mögen. Die ganze Art des Orakels war späterhin unbekannt, indem die Prophetie den Gebrauch desselben mehr als ersetzte. Die allgemeine Neigung zu Orakeln konnte sich leicht an den schönen Schmuck des Ephod heften und ihn als Medium benutzen. Die leuchtenden Steine konnten als אוּרִים, Lichter, gelten; die integritates תֻּמִּים beziehen sich auf die Namen der zwölf Stämme, welche vor dem Angesichte Jehovah's allezeit dastehen, gleichsam in der symbolischen Idealität, welche der Erwählungsidee ihr Correlat gibt; denn Israel sollte ja nach der alten Bundesverpflichtung 1 Mos. 17, 1. vor Gott wandeln und תָּם seyn. Weil Jehovah sich nun überhaupt durch Licht und Feuer kund gibt, konnte leicht dieser Schmuck von Edelsteinen als ein geeignetes Substrat für solche Kundgebungen angesehen werden. Diese ursprüngliche Vorstellung konnte sich verdunkeln, und „die Urim und Tummim" konnten als besondere Dinge, außer den Edelsteinen, gedacht werden, woraus 2 Mos. 28, 30. entstanden ist, das gewiß nicht (vgl. 2 Mos. 39, 8 ff.) in der ersten Urkunde gelesen wurde und demnach keineswegs als Grundstelle zu gebrauchen ist. Den Unterschied von den Steinen deutet auch der Siracide Kap. 45, 13. an, freilich ohne gründliche Kunde zu verrathen.

Sowohl die besondere Heiligkeit als auch die Dunkelheit dieses Urim und Tummim hat vorzüglich seit der Reformation die Augen der Forscher auf sich gezogen, zuerst in dogmatischem Interesse, weil hierin ein eigenthümliches Medium göttlicher Offenbarung gegeben zu seyn schien, später auch aus archäologischem. Je nachdem man einer Tradition huldigte oder die verschiedenen Stellen betonte, in welchen dies „Orakel" angewandt worden seyn sollte, mußten sehr mannichfache Ansichten entstehen. Wir geben die bedeutendsten an.

Eine Hauptrichtung der jüdischen Tradition vervollständigt die Anschauung des Josephus. Die Urim und Tummim waren hienach von den Steinen auf dem Choschen nicht unterschieden; die Worte werden ähnlich verstanden wie bei den LXX.; Aquila hat: *φωτισμοὺς καὶ τελειώσεις*. Nach Aben Esra und Abarbanel bezeichnet Urim die Offenbarung des göttlichen Willens selbst, Tummim die vollständige Deutlichkeit desselben. Die Meinung von Kimchi und R. Salomon, Urim und Tummim seyen die Krethi und

Plethi gewesen, fand keine Anhänger. Der Modus der Offenbarung bestand nach jener Tradition in einem Aufleuchten der Steine, doch so, daß auch ganze Sätze gelesen werden konnten. Man fand, daß in den Namen der Stämme sämmtliche Buchstaben des Alphabets enthalten seyen, mit Ausnahme von ח, ט, צ, ק. Deshalb nahm man an, daß theils die Worte שבטי־ישראל, theils die Namen der drei Erzväter auf dem Choschen nicht gefehlt hätten. In welcher Reihenfolge die Buchstaben zu lesen seyen, das sagte dem Hohenpriester innere Erleuchtung; nach Abarbanel aber leuchteten die Buchstaben nach und nach auf in der richtigen Reihe, so daß also das Wunder rein objektiv war. Der Hohepriester stand vor der Bundeslade und der Fragende ihm zur Rechten. Dies Letztere ist schon deshalb Fiktion, weil an der einzigen Stelle, wo sicher eine solche hohepriesterliche Befragung berichtet wird (1 Sam. 23, 9 ff.) die Bundeslade ganz abwesend ist, ja auch das Heiligthum selbst. — In der Annahme jener Identität stimmen mit den Juden überein Johann Brenz, Paul Fagius, Andreas Rivetus (im Commentar zu 2 Mos. 28, 30.), Braun (de vestitu sacerdotum. p. 768 ff.), Hottinger, Buddeus (histor. eccl. Vet. Testam. I, 700), Schröder (dissert. de Urim et Thummim, 1744), Bellermann (Urim und Thummim, die ältesten Gemmen, Berlin 1824), Theile (im neuen kritischen Journal Bd. V, 185 ff.), Baumgarten (Theol. Comm. z. Pent. zu 2 Mos. 28, 30). Die meisten von diesen denken nur an prophetische Inspiration des Hohenpriesters, Theile fügt einen „mystischen" Glanz hinzu. Auf die Ansicht, daß schon in Israel selbst frühe die Ansichten darüber getheilt waren, kam man nicht, worauf die genaue Vergleichung der verschiedenen Quellen der BB. Samuelis wie des Pentateuch unter sich und mit einander führt, — eine Differenz, die sich leicht aus der etwas dunkeln priesterlichen Terminologie und aus dem mantischen Gebrauche der heiligen Kleinodien erklären läßt. — Die Kabbalisten stimmen zwar im Gebrauche des Urim und Tummim mit der sonstigen Tradition ziemlich überein, fassen aber die Urim und Tummim als etwas Besonderes, und zwar als die reale Ursache jenes stetigen Wunders. Das heilige Tetragrammaton יהוה, von Gott selbst oder von Mose geschrieben, befand sich im Choschen. Nach Anderen war es auf demselben, nebst anderen göttlichen Namen, und die Buchstaben dieser Namen (nicht die der Stämme) begannen zu leuchten. So Zohar (in 2 B. Mos.), dann R. Salomon Jarchi, Levi ben Gerson, Bechai, Mosis bar Nachman. Mit unwesentlichen Modifikationen hat Saalschütz diese Ansicht erneuert (Prüfung der vorzüglichsten Ansichten über das Urim u. Tummim; Ilgen's Denkschr. III, 31 ff.; Archäologie der Hebräer II, 363). Der Beweis, daß die Gottesnamen zu solchen mantischen Zwecken gebraucht wurden, ist nicht geführt. — Eine fernere Modifikation gab R. Asarja: die Worte „Urim und Tummim" selbst hätten da gestanden und das Aufleuchten ihrer Buchstaben habe den Hohenpriester geleitet. So die Katholiken Rob. Bellarmin, Cornelius a Lapide, Didakus del Castillo y Artiga. — Sehr einfach ist die Vorstellung von Epiphanius (Tract. de XII gemmis), der sich Rosenmüller (Scholia ad Exod. 28, 30.) anzuschließen scheint. Danach gab es außer den zwölf Edelsteinen noch einen Diamanten von ungewöhnlicher Schönheit und Größe, dessen Leuchten die göttliche Gunst, dessen Dunkelwerden den göttlichen Zorn andeutete. — Die Ansicht von Spencer (de legibus Hebr. ritualibus lib. III. dissert. 7.), welche vor ihm Christoph Castro (de vaticinio lib. III.) angedeutet, steht der von H. Grotius ziemlich nahe, aber ganz auf hebräischem Boden. Urim und Tummim waren kleine Bilder am oder im Choschen, welche mit deutlicher Stimme antworteten, von den Teraphim nur durch den Namen unterschieden. Jene Stimme soll, nach jüdischer Meinung, Jehovah selbst oder ein Engel bewirkt haben. Spencer stützt sich auf Hos. 3, 3—5., wo die Teraphim neben dem Ephod und beider Verlust als höchst beklagenswerth erwähnt werden — mit Unrecht, s. zur Stelle Simson's Auslegung. Ein derartiges Hineindringen der Taraphe in die Gegenstände des Cultus ist darum so höchst unwahrscheinlich, weil sich gerade gegen diese altchaldäischen Götterbilder der ächte Mosaismus stark sträubte, so fest auch ihre Verehrung im niederen Volke haftete. Für's

Andere waren sie Penaten, Hausgötter, und gehörten nicht in den Tempel; überdieß hatten sie mit dem Orakel nichts zu thun. Endlich wird ihre Gestalt immer als größer beschrieben; und schwerlich haben sie je in der Form kleiner Miniatur-Statuetten existirt. Gesenius hat im Thes. I, 55. die Ansicht Spencer's adoptirt. Sie ist widerlegt von Pococke, Carpzov, Buddeus, besonders ausführlich von Braun a. angef. O. S. 756 ff. und von Witsius in s. Aegyptiaca lib. II. cpp. 10—12. — Hugo Grotius (annot. ad Ex. XXVIII. 30.) nimmt eine einfache Entlehnung des oberrichterlichen Schmuckes aus Aegypten an; ganz ähnlich Clericus. — Höchst karakteristisch für die Anschauung seiner Zeit ist die „christliche Conjektur" von Joh. Benedikt Carpzov (Leipzig 1732 in einer bes. Schrift). Nach ihm waren die Urim und Tummim zwei kleine Tafeln aus kostbarem Gesteine oder edlem Metalle, die im Choschen sich befanden. Die eine Tafel enthielt die evangelische Lehre vom dreieinigen Gotte und dem Gottmenschen Christus, die andere die Lehre vom Heile und den Gläubigen in kürzester Fassung, ut ita, non legis modo tabulas in arca foederis reconditas sed et tabellas Evangelicas, pectorali Pontificis inclusas, ad manus et in promtu haberet ecclesia Vet. Test. Kam nun Jemand, Gott zu fragen, so mußte derselbe seinen Glauben an diese evangelischen „articulos fidei", besonders an den Messias, bezeugen. Hierauf knieten beide, er und der Hohepriester, nieder, beteten und dann empfing der letztere eine innerliche Erleuchtung. — Sein Neffe Joh. Gottlob Carpzov hält die Urim und Tummim nur für Symbole der göttlichen Gegenwart und der prophetischen Erleuchtung, deren letztere der Hohepriester nur in seiner vollen Amtstracht empfangen konnte, wie auch die Opfer nicht galten ohne diese priesterliche Kleidung. Ein Recht zu jener Annahme findet er in Joh. 11, 51., wonach Kaiphas weissagt, weil er desselben Jahres Hoherpriester war. Der Rang dieser prophetischen Gabe stand in der Mitte zwischen der wahren Prophetie und der bloßen Bath-qôl. Aehnlich Bähr in seiner Symbolik des mosaischen Cultus II, 136. Willkürlich ist diese Ansicht insofern, als eine Reihe von Stellen als Basis derselben beigebracht werden muß, in denen vom Urim und Tummim nicht die Rede ist. Unwahrscheinlich aber, weil an der Hauptstelle 1 Sam. 23. Abjathar sich völlig passiv zu verhalten scheint; er bringt nur das Ephod herbei; aber David fragt und Jehovah antwortet, nach dem Texte ohne jede Vermittelung des Hohenpriesters. — Manchen Beifall fand die Meinung, das Orakel habe aus heiligen Loosen bestanden. So J. D. Michaelis, mos. Recht I, 293. VI, 162, dem Jahn, Archäologie III, 353 beistimmt. Urim und Tummim waren uralte Steine (bejahend, verneinend und neutral), welche die Israeliten schon vor Mosis Zeit gebrauchten, die aber nur im Choschen aufbewahrt werden sollten. Züllig (im 2. Exkurs zu Joh. eschatolog. Gesichten. Stuttg. 1838. I, 408 ff.) führt dieß weiter aus: Urim und Tummim, kleine Diamantwürfel, theils Brillanten, אוּרִים, theils roh, תֻּמִּים, warf der Hohepriester auf die Bundeslade (die gerade in allen den Fällen, wo mit annähernder Sicherheit der Gebrauch des Orakels stattgefunden hat, nicht anwesend ist), und combinirte nun theils nach Erleuchtung, theils nach priesterlicher Erbtheorie (?) aus den Verhältnissen des Wurfes die Antwort. Siehe dagegen Winer, Realwörterbuch II, 647. Diese Ansicht von Loosen wird den Stellen 1 Sam. 10 u. 14. entnommen: in beiden ist weder von Ephod noch von den Urim die Rede. Vollends ist Spr. 18, 18. ein übler Beleg: das Loos, das den Haber der Mächtigen stillt, zeigt als solches den Willen Gottes an, wird aber „in den Schooß geworfen", Spr. 16, 33., und die Supposition eines heiligen, gar vom Hohenpriester, überdieß durch die Urim und Tummim vermittelten Loosens ist irrig und ganz gegen den Zusammenhang. Ueberdieß würde es gerade bei 4 Mos. 27, 21. gar nicht passen, indem das Loos doch nicht die Orte nennen kann, in denen Israel Halt machen sollte. Auch passen darauf viele Stellen nicht (Richt. 1, 1. 2 Sam. 5, 23. und ähnl.), welche mit demselben Rechte angezogen werden konnten als die obigen. — Ewald (Alterth. des Volks Israel, 1854. S. 333. 338 ff.) gibt eine Mischung verschiedener Ansichten, bei welcher aber die des heiligen Looses dominirt. Er weist jede

Beziehung zum ägyptischen Wesen zurück, weil die Art der Entscheidung dabei völlig im Dunkeln bleibe (welche auch Knobel — s. oben — merkwürdiger Weise weder durch äußeres Wunder noch durch innere Einsprache, sondern durch innige Theilnahme an den wahren theokratischen Interessen vermittelt zu denken scheint). Eher ließen sich die *ψῆφοι μαντικαί* in Delphi als Parallele herbeiziehen. Als Grundstelle betrachtet Ewald 1 Sam. 10, 19—22. 14, 36 ff., wo die Anwendung der Urim und Tummim nur Vermuthung seyn kann und also ein Zirkelbeweis entsteht. Urim und Tummim, als Worte, weisen auf ein früheres Sprachalter zurück, und daher erläutert das Buch der Ursprünge die alten Namen durch מִשְׁפָּט, „Entscheidung", 2 Mos. 28, 15. 30 — eine gewiß richtige Deutung. Sie bedeuten selbst „Helligkeit (die Offenbarung) und Richtigkeit". „Zwei Steinchen verschiedener Farbe wurden in dem „„Busen"" oder Beutel als Loose geschüttelt und eins davon herausgeschoben oder, wenn es drei Steinchen waren, konnten sie etwa mit dem verschieden geschriebenen heil. Namen יהוה (vgl. oben die Ansicht der Kabbalisten) so unterschieden werden, wie dieß die Gnostiker thaten, — während irgend eine ungünstige Vorbedeutung oder Stimmnng den Priester schon überhaupt am Werfen des Looses und Suchen einer Antwort verhindern konnte." Letzteres ist mehr im Geiste der altrömischen als israelitischen Religion. „Ein solches Werkzeug mit Loosen hatte jeder (??) Priester, der sich Orakel zu geben trauete, und da er im Augenblick, wo er es geben wollte, nothwendig das Schulterstück (Ephod) umwerfen (??) mußte, so ward es gewöhnlich, sogar dieses selbst statt des Priesterorakels zu nennen", wie aus 1 Sam. 23, 9. 30, 7. hervorgeht.

Die Literatur ist im Contexte angegeben. Man findet sie bei Carpzov appar. crit. p. 76; bei Winer, R.-Wörterb. u. sonst. L. Diestel.

Urlsperger, Joh. Aug., Dr. Theol., ist im letzten Viertel des vorigen Jahrhunderts durch seine Schriften, namentlich aber durch die von ihm ausgehende Stiftung der „deutschen Christenthumsgesellschaft" (s. d. Art.) nicht ohne tief eingreifende Bedeutung für seine, wie für die spätere Zeit gewesen. Er war der Sohn jenes geistvollen und glaubensmuthigen Samuel Urlsperger, der im Jahre 1715 an den frivolen Hof des Herzogs Eberhard Ludwig von Württemberg (reg. 1693—1733) als Hofprediger berufen wurde und auf die ernste Mahnung des auf Besuch in Stuttgart anwesenden Aug. Hermann Francke am Charfreitag 1718 eine so einschneidende Predigt vor dem versammelten Hofe hielt, daß der von seiner Maitresse (Fräul. v. Grewenitz) völlig umstrickte Fürst von Urlsperger in höchster Erbitterung vollen Widerruf begehrte. Er weigerte sich deß, und selbst seine Gattin bat ihn, lieber Alles zu dulden, „damit nicht der Fluch auf ihr und ihren Kindern liegen bleibe." Auf die Verwendung zahlreicher Freunde gelang es, dem schwer bedrängten Hofprediger die Erlaubniß zur Auswanderung auszuwirken. Samuel Urlsperger zog nach Augsburg, der freien Reichsstadt, wo er von den Behörden und Einwohnern mit Liebe und Achtung empfangen, zum Pastor zu St. Anna berufen und später mit dem Seniorat der städtischen Geistlichkeit betraut wurde. Dort wurde Johann August am 25. November 1728 geboren. Ihm ward ein reiches Maaß vou dem Geiste seines Vaters zu Theil. Nachdem er in Augsburg die Schulen durchlaufen, folgte er dem inneren Zuge, der ihn zur Theologie hinführte, und bezog die Universität Halle (1751), wo er das Glück hatte, in dem Hause des berühmten Joh. Sigm. Baumgarten zu wohnen. Zwei Jahre später erhielt er die philosophische Magisterwürde und beschloß seine akademische Laufbahn (1754) mit einer Dissertation: de Mysteriorum christ. fidei vera indole. Von großer Bedeutung für seine nachmalige folgenreichste Thätigkeit war die Gelehrtenreise, die er bald hernach über Frankfurt, Hannover, Hamburg bis nach Kopenhagen ausdehnte und auf der er Verbindungen anknüpfte, welche ihm später von großer Wichtigkeit wurden. Am 3. Dezember 1755 wurde er in Augsburg ordinirt und erhielt die erste Anstellung daselbst als „Pestilenziar". Nachdem er dann an der Barfüßer-Kirche längere Zeit als Diakon gewirkt, ward er 1762 zum Diakon der Kirche seines Vaters (St. Anna) berufen, 1770 Pfarrer beim heil. Kreuz und 1772 (nach dem Tode seines Vaters) Senior.

Die Zeit, in welche die Wirksamkeit Joh. Aug. Urlsperger's fiel, ist eine der traurigsten unseres Vaterlandes. Der Wind des Unglaubens und der Freigeisterei, der von England aus über die dürren Steppen Frankreichs herüber wehte, fing auch in Deutschland an, alles religiöse Leben zu ersticken. Die starre, entgeistete Orthodoxie, die wohl den Buchstaben des protestantischen Lehrinhalts, aber nicht seinen Geist herübergerettet hatte, besaß nicht die Kraft, dem herauffluthenden Strome des Unglaubens Widerstand zu leisten. Die Zeitphilosophie stürzte mit schonungsloser Hand ein Dogma der lutherischen Theologie um das andere um, und die bisherigen Hüter dieses geistigen Baues hatten weder den Muth, den Einsturz zu verhindern, noch die Gabe, aus den Trümmern ihn neu und fester wieder aufzurichten. Es war insbesondere die Trinität und somit auch die Gottheit Christi, die man mit wahrem Hohn wegdisputirte und an die Stelle der heiligen Mysterien unseres Glaubens die hohlen, aber rhetorisch aufgeputzten Phrasen einer sogenannten Tugendlehre setzte. Dieser Wüstenei gegenüber, die innerhalb der deutsch-protestantischen Kirche Schritt für Schritt das geistliche Leben verdrängte, that sich in der katholischen Kirche Deutschlands, namentlich seit dem Toleranzedikt Kaiser Joseph's II., ein neues, eigenthümlich reges, geistiges Leben kund. Eine Reihe frommer und erleuchteter Katholiken trat in Wort und Schrift auf, um mit Beiseitelassung oder Vergeistigung römischer Lehren und Cultusformen den Kern des Christenthums wieder hervorzuheben und insbesondere das persönliche, auf Glauben und Liebe ruhende Verhältniß zu dem Gottmenschen und Erlöser Jesus Christus als die große Hauptsache alles christlichen Lebens darzustellen. So kam es, daß in der protestantischen wie in der katholischen Kirche nicht mehr eigentlich die confessionellen Unterschiede es waren, die das christliche Deutschland in zwei oder mehrere Lager spalteten, sondern daß nunmehr in beiden Kirchen nur noch die zwei Heerlager der Gläubigen und der Ungläubigen sich gegenüberstanden. Wer die Bibel noch in Aufrichtigkeit des Herzens als Wort Gottes und somit als Regel des Glaubens und Lebens annahm und dann nach Kräften bemüht war, seinen eigenen Wandel darnach einzurichten, der stand auf Seiten der Gläubigen, mochte er lutherisch oder reformirt oder katholisch seyn. Solche Leute waren aber damals überaus dünn gesäet, und die Vereinsamung und Zusammenhangslosigkeit dieser Wenigen unter sich war es, was dem Einzelnen den Muth lähmte und die Kraft schwächte, während die zahlreichen und kecken Führer der Sache des Unglaubens das große Wort führten und ebenso durch ihre hochmüthige gelehrte Zuversichtlichkeit, mit der sie über die Bibel und was aus ihr hergeleitet ward, den Stab brachen, als durch ihre Zahl und ihre angesehenen Namen mächtig imponirten.

Dieß war die Lage der Dinge in Deutschland, als Urlsperger in die reiferen Mannesjahre getreten war. Ein gründliches, ernstes Forschen in den Schätzen der lutherischen Reformatoren und der späteren großen Theologen der lutherischen Kirche, verbunden mit einem tiefen Eingehen in die heil. Schrift selbst, begründete und befestigte in ihm immer tiefer die lebensvolle Ueberzeugung von der Wahrheit der Bibel und des aus ihr geschöpften Lehrschatzes. Er nahm sie aber nicht an, ohne mit ernster Treue und Gewissenhaftigkeit alle Einwendungen der Gegner geprüft zu haben. Gelehrt, scharfsinnig und an strenges Denken gewöhnt, wie er war, wagte er sich kühn und ohne Furcht in die Untiefen der philosophischen Systeme seiner Zeit „Wolfianer und Antiwolfianer“), prüfte, wog ab, stellte Axiom gegen Axiom, Beweis gegen Beweis, und ging endlich siegreich und mit zehnfach verstärkter Kraft der Ueberzeugung von der Wahrheit — der alleinigen Wahrheit der Schriftlehre — aus diesem kampfreichen Studium hervor. — „Wenn die Neologie Wahrheit wäre“, schreibt er 1786, „was sollte mich hindern, ihr beizutreten? Zu ihr würde ich mich bekennen, auch wenn ich dafür zehn Aemter verlieren sollte und das kümmerlichste Brod essen müßte! Denn es würde der Mühe sich lohnen; und Schande ist's, um Brodes willen heucheln und die Wahrheit verläugnen.“ Je größer aber die Keckheit war, mit der die Gegner die heiligsten Güter der christlichen Kirche öffentlich antasteten und verhöhnten und je stärker in Urlsperger

selbst das Gefühl der Kraft und das Bewußtseyn erwachte, im Besitz der Wahrheit zu seyn und auch den gelehrten Gegnern ebenbürtig gegenüber zu stehen, um so mehr drang es ihn auch, den Kampf für die erkannte und erlebte Wahrheit mit offenem Visir aufzunehmen. Zunächst galt es, den gelehrten Angriffen gegenüber mit den Waffen der Gelehrsamkeit für die heiligsten Mysterien des Christenglaubens einzustehen. Er schrieb neben kleinen Flugschriften ein Werk: „Versuche (in freundschaftlichen Briefen) einer genauen Bestimmung des Geheimnisses Gottes“ ꝛc., das in vier Stücken in Quart von 1769—1774 erschien. Er hat darin mit großem Scharfsinn und einem bedeutenden Aufwande von Gelehrsamkeit eine Reihe der christlichen Glaubenslehren gegen die Angriffe der Neologen zu vertheidigen gesucht. Bei diesen „Versuchen“ aber kam er zu der Einsicht, daß es jetzt nicht mehr sich darum handele, den christlichen Glaubensinhalt einfach aus der heil. Schrift herzuleiten und zu entwickeln, — denn die heilige Schrift selbst wurde ja von der Neologie nicht mehr als alleinige oder endgültige Norm des Glaubens angesehen; sondern er glaubte sich auf den Standpunkt der philosophirenden Gegner selbst stellen und somit den Inhalt der Schriftlehre auch philosophisch vermitteln und begründen zu müssen. Das thut er in seinem zweiten nicht unbedeutenden theologischen Werke, das den Titel hat: „Kurzgefaßtes System der Dreieinigkeitslehre.“ Es ist viel Treffliches darin, das auch noch in unserer Zeit dem Theologen von Werth seyn dürfte. Urlsperger geht von dem Grundsatze aus, daß der wahre Theologe „nicht von irgend einem Punkte der Peripherie aus das Centrum suchen dürfe, — denn vielleicht ziehen wir zehntausend Linien von der Peripherie aus und doch diese alle neben dem Mittelpunkte vorbei; sondern er muß selbst im Centrum stehen: dann liegt das ganze uns betreffende Reich der Wahrheit wie eine Kugel um uns her und vom Mittelpunkte trifft jede gerade Linie auf die Peripherie. Das Centrum aber ist die göttliche Selbstoffenbarung. — Dann überschauen wir das ganze Reich der Wahrheit mit wahrhaft philosophischem Auge. O köstliche und wahre Philosophie und zugleich Philosophie der Schrift!“ — In gleichem Sinne hat er nachmals seinen „Traktat vom göttlichen Ebenbilde“ veröffentlicht. Was für Hohn und Verachtung er aber dafür von den damaligen Wortführern der Neologie eingeerntet, das wäre schwer zu schildern. Urlsperger blieb diesen Herren keine Antwort schuldig, und während er mit Ruhe und Würde alle die Scheltworte, die seine Person betrafen, geduldig hinnahm, nöthigte er seine Gegner durch Witz und Ernst, zu bekennen, daß ihr Hohn nicht eigentlich ihm, sondern der Sache gelte, die er vertrete.

Mittlerweile war dem immer schlagfertigen Kämpfer zum Bewußtseyn gekommen, daß er allein den Kampf nicht auszufechten vermöge, sondern daß es gelte, der festgeschlossenen Phalanx der Neologen eine eben so fest verbundene Macht bibelgläubiger Theologen und Laien gegenüber zu stellen. Dazu war nach seiner Ueberzeugung nothwendig, daß die über die protestantischen und katholischen Länder weit zerstreuten und spärlich gesäeten Freunde der biblischen Wahrheit einander näher gebracht, durch Correspondenz verbunden und zu einem freien Verein gesammelt werden sollten, dessen Aufgabe es wäre, zunächst sich selbst im Glauben zu stärken und zu befestigen, dann aber auch der christlichen Wahrheit neue Siege mitten im Lager der Feinde zu erringen. Das Muster, das ihm dabei vorschwebte, war einestheils die im Jahre 1698 in England gegründete „Gesellschaft zur Beförderung christlicher Erkenntniß“ (Soc. for promoting christian knowledge), die es sich zur Aufgabe gestellt hatte, die lebendige und thätige Erkenntniß der wahren Religion zunächst in der brittischen Heimath zu fördern; anderntheils die längst in Schweden bestehende Gesellschaft „de fide et christianismo“, deren Zweck der ganz gleiche war. Urlsperger trat mit den Männern, die an der Spitze dieser Vereine standen, in lebhaften Briefwechsel, und sein Eifer wie seine gelehrte Bildung verschafften ihm bald die Ehre, Mitglied beider Gesellschaften zu werden. Es lag ihm nun Alles daran, in Deutschland, Holland und der Schweiz die Freunde der Wahrheit zu einem gleichen Vereine zusammenzubringen. Allein das freie christliche

Vereinswesen, das uns jetzt so geläufig ist, war damals etwas so Neues, Unerhörtes, ja den Christen so Verdächtiges (um der Jesuiten und Freimaurer willen), daß Niemand etwas davon wissen wollte. Urlsperger erkannte, daß Correspondenz hier nicht ausreiche; er mußte persönliche Anknüpfungen versuchen. Die Ausführung dieses Planes wurde ihm durch die inzwischen eingetretene Wendung seines Lebens ermöglicht. Schon 1776 nämlich glaubte er in seinen körperlichen Gebrechen hinreichenden Grund zu finden, um Enthebung von seinem Amte nachzusuchen, die ihm auch, obwohl ungern, gewährt wurde, nachdem er kurz zuvor den theologischen Doktortitel von der Tübinger Fakultät empfangen hatte. Diese Muße benutzend, trat er 1779 eine Reise in das nördliche Deutschland, dann nach England und Holland an. Wir haben keine Nachrichten über seine Erlebnisse während dieser 16monatlichen Reise; nur so viel steht fest, daß überall die christlichen Freunde den Gedanken sehr schön, aber — unausführbar fanden. Völlig entmuthigt traf er in Basel ein, um von da aus wieder nach Augsburg zu eilen. Aber eben in Basel, wo eine Reihe eifriger Christen unter den Predigern wie unter den Kaufleuten und übrigen Ständen sich befand, sollte das weit herumgetragene Samenkorn endlich einen bereiteten Boden finden (s. d. Art. „Christenthumsgesellschaft"). Doch sollte er auch hier eine schmerzliche Enttäuschung erfahren. Die Grundidee, die ihm bei der Stiftung eines solchen Vereins vorschwebte, war in dem von ihm aufgestellten Namen desselben: „Gesellschaft zur Beförderung reiner Lehre und wahrer Gottseligkeit" — ausgesprochen. Es war kein Zweifel, daß es ihm, dem kampfgewohnten Theologen, in erster Linie darum zu thun war, „reine Lehre" durch eine Reihe von Schriften, dergleichen er selbst schon herausgegeben, zu befördern. Der Fluth von neologischen Büchern sollte durch passendes Zusammenwirken bibelgläubiger Theologen eine Fülle von gesunden Lehrschriften entgegengestellt werden. Aber darin waren die Basler Freunde anderer Ansicht. Nicht die theologische Polemik, sondern die Erbauung und die Förderung „wahrer Gottseligkeit" innerhalb des gläubigen Kreises sollte die Hauptsache seyn. Urlsperger drang nicht durch, und mit einer unverkennbaren Wehmuth muß er noch im Jahre 1786 sagen: „Jener gemeinnützige erste Plan konnte durch sie (die Christenthumsgesellschaft) nicht nur nicht ausgeführt werden, sondern sie war ihm (jenem ersten Plan) nach einem großen Theile vollkommen entgegen. Inzwischen muß man Gott für das Gute danken, das da ist, bis es ihm gefällt, noch etwas Besseres zu geben." Es ist auch merkwürdig, daß, während die deutsche Christenthumsgesellschaft doch ihn zum Stifter hatte, er selbst später nur in einem ziemlich losen Zusammenhange mit ihr blieb. Sie war offenbar nicht ganz nach seinem Geschmack. Bei dem Allen liebte er sie und trat in den schweren Kämpfen, die von Seiten der Ungläubigen gegen sie geführt wurden, immer mit Schwert und Speer für sie ein.

Die Anfeindungen, welche die junge Gesellschaft erfuhr, wurden jedoch hauptsächlich dadurch hervorgerufen, daß Urlsperger in seinen Schriften immer wieder darauf drang, daß auch „reine Lehre" durch sie befördert werden sollte. Während deshalb der kleine Verein in Basel und in den affiliirten Städten still und unbelästigt seinen Gang ging, hatte Urlsperger selbst ewige Fehden mit den Gegnern auszufechten. Die geharnischten Vertheidigungsschriften, die er dann und wann ausgehen ließ, riefen naturgemäß nur neue Verdächtigungen hervor. Jesuitismus, Ueberlieferung der protestantischen Kirche an den Pabst, drohende Gefahr selbst für den Staat, Intoleranz, Unverstand — das waren die merkwürdigen Anklagen, die damals gegen einen unbeschreiblich harmlosen freien christlichen Verein aufgebracht wurden. Indem aber Urlsperger sich Mühe gibt, namentlich in seinen 1786 erschienenen „Zeugnissen der Wahrheit, veranlaßt durch die für und gegen die Gesellschaft . . . . in öffentlichen Schriften geäußerten Urtheile", den jungen Verein in Schutz zu nehmen, läßt er uns zugleich überaus lehrreiche Blicke in die Zustände seiner Zeit thun, so daß diese Streitschriften selbst ein Spiegel jener Zeit sind. Merkwürdig und des Erwähnens werth dürften die zuversichtlichen Aussprüche seyn, die er (1786) da und dort über noch bevorstehende große Umwälzungen

in Kirche und Staat thut. „Ich halte dafür", sagt er, „daß in einem nicht gar zu entfernten Zeitraum Begebenheiten von solcher Wichtigkeit in Kirche und Staat sich hervorthun könnten, die anjetzt wohl alle Vermuthung auch der sonst Einsichtsvollsten übertreffen möchten" .... „Was unsere gegenwärtige kirchliche, politische, ökonomische [sociale] und literarische Lage betrifft, so wird Alles beinahe überreif, schädlich vollkommen, und ist daher seinem Ende nahe, um durch unerwartete Revolutionen in seinen alten natürlichen Weg aufs Neue zurückgeleitet zu werden und so einen glücklichen Anfang neuer, zwar anfänglich unvollkommener, aber doch einer wahren und heilsamen Vervollkommnung fähiger Dinge darzustellen." .... „Während es in der protestantischen Kirche finster geworden ist, läßt Gott es gegenwärtig [Kaiser Joseph's II. Zeit] in der katholischen Kirche licht werden. Allein die Wirkung dieses Lichtes dürfte mit der Zeit stärker werden, als man wünscht, und dann dürften sich manche dermalige Umstände und Gesinnungen ändern, mithin auf gute lichte Zeiten neue Dunkelheit (in der katholischen Kirche) folgen" ... „In unserer protestantischen Kirche gehen wir jetzt der allermerkwürdigsten Zeit entgegen, wo Alles einem gewissen Ende und darauf folgenden Anfang neuer, Gottlob guter Dinge und Einrichtungen schnell entgegeneilt." Ein andermal sagt er: „Wir eilen einer der größten Hauptepochen entgegen, wo Alles in allgemeine Gährung übergehen wird. Die Folge ist Barbarei und — Despotismus. Das gibt eine trübselige Zeit. Die Verwirrung und das Elend wird ohne Grenzen seyn. Selbst Rom und Pabst werden dann unter sich als offenbare Feinde erscheinen. Auch der Orient dürfte in den Kreis dieser Revolutionen hineingezogen werden. Kurz es nahen sich Ereignisse, an die jetzt auch Niemand denkt, noch sie für möglich hält."

Diese Zeiten kamen früher als selbst Urlsperger dachte. Mit dem Ausbruch der großen französischen Revolution stürzten die alten Säulen der europäischen Ordnung zusammen und durch alle folgenden Jahrzehnte wälzte sich die Fluth der Zerstörung. Unter diesem lauten geräuschvollen Einsturz alles Bestehenden verhallte die Stimme Urlsperger's; die Aufmerksamkeit der Menschen wandte sich anderen Dingen zu als den kleinen Angelegenheiten eines christlichen Vereins zur Beförderung reiner Lehre und wahrer Gottseligkeit. Wohl machte Urlsperger vor dieser Zeit und nachher noch mehrere Reisen in Sachen des Vereins (nach Wien, Herrnhut rc.), aber sein Gemüth war verstimmt, das Mißlingen seiner schönsten Pläne entmuthigte ihn. Er suchte durch Wanderungen in Deutschland und der Schweiz die eigene innere Unruhe zu überwinden, verlor die Lust und Ruhe für das stillere Wirken, schied mit seiner Gattin (Anna, geb. Ouchterlony aus Hamburg) für immer von seinem geliebten Augsburg und ließ in Oettingen (im Rieß) sich nieder. Im Jahre 1805 unternahm er seine letzte Reise nach England, kehrte nach längerem Aufenthalte daselbst nach Deutschland zurück, wurde durch Kränklichkeit lange in Altona und Hamburg aufgehalten und endigte kinderlos sein merkwürdiges, aber zuletzt mühseliges und kummervolles Leben in dem — Freimaurerspital zu Hamburg am 1. Dezember 1806 in einem Alter von 78 Jahren.

Es ist das ein schmerzlicher Ausgang eines reichen edlen Lebens; immerhin aber hat er sich ein unvergängliches Denkmal gestiftet in der „deutschen Christenthumsgesellschaft", die ihrerseits die fruchtbare Mutter einer großen Zahl blühender und gesegneter Vereine geworden ist und heute noch in grünem und thätigem Alter dasteht.

Dr. A. Ostertag.

Ursacius, s. Arianismus.

Ursicinus, Gegenpabst von Damasus (s. d. Art.), wurde im Jahre 366, nach dem Tode des Liberius von einem Theile des Klerus und des römischen Volkes zum Pabste gewählt, während Damasus von einer anderen und stärkeren Partei auf den päbstlichen Stuhl erhoben und von dem Kaiser Valentinian I. anerkannt wurde. Diese Doppelwahl führte zu einem lange dauernden Schisma, in dem sich die Parteien heftig bekämpften, bis endlich Ursicinus aus Italien vertrieben wurde. Dieser ging nach

Deutschland, hielt sich in Köln auf, kehrte aber im Jahre 381 nach Italien wieder zurück. Jetzt entstanden aufs Neue heftige Bewegungen, bis endlich Ursicinus auf dem Concil zu Aquileja für immer aus Italien verwiesen wurde. In der Reihe der Päbste wird er nicht gezählt. — Vgl. Gieseler, Lehrbuch der Kirchengesch. I. 2. 4te Auflage. Bonn 1845. S. 198 und die Literatur daselbst. N.

Ursinus (Zacharias), geboren zu Breslau den 18. Juli 1534; gestorben zu Neustadt an der Hardt den 6. März 1583. Schon sein Vater, Kaspar, hatte den Familiennamen Beer in Ursinus umgewandelt. Er war aus Neustadt in Oesterreich, der Sohn eines nicht unbemittelten Bürgers, hatte in Wien studirt und dann als Informator vornehmer junger Leute sein Brod gesucht. Als solcher kam er auch nach Breslau zu der Familie der Pucher von Puchen, verheirathete sich mit einer Verwandten derselben, mit Anna Rothe, und trat als Diakonus oder Austheiler beim Almosenamte in den Dienst der Stadt. Wegen seiner Gelehrsamkeit und Frömmigkeit geachtet, von Moibanus auch zum Predigen verwendet, blieb er doch bis an seinen Tod im Jahre 1555 in dürftigen Umständen. Sein Sohn, Zacharias, besuchte die unter ihrem Rektor Andreas Winkler zu hohem Flor gelangte Elisabethschule und bezog, noch nicht 16 Jahre alt, die Universität Wittenberg. Gleich nach seiner Ankunft führte ihn sein Landsmann, Johannes Aurifaber, der Schwiegersohn des Johann Heß und zur Zeit Diakonus an der Schloßkirche und Universitätslehrer in Wittenberg, zu Melanchthon, welcher sich selbst seiner Prüfung unterzog und ihn für reif zum Besuche der öffentlichen Vorlesungen erklärte. Am 30. April 1550 wurde er immatrikulirt und lag nun hier bis zum August 1557 mit allem Eifer den Studien ob. Die Mittel dazu mußten ihm bei der Dürftigkeit seines Vaters Stipendien und Unterstützungen wohlgesinnter Gönner aus seiner Vaterstadt gewähren; das Beste that seine eigene Genügsamkeit. Unter seinen Gönnern nahm bald die erste Stelle der breslauische Arzt, Johannes Krafft (Crato), ein, welcher später als kaiserlicher Leibarzt und Rath zu hohen Ehren und Einfluß gelangte und mit Ursinus bis an's Ende durch die innigste Freundschaft verbunden blieb. Durch ihn, den Schüler und Hausgenossen Luther's, den Freund Melanchthon's, Peucer's und Camerarius des Vaters, wurde Ursinus auch der engere Kreis erschlossen, welcher sich um den Meister Philipp sammelte. Dessen Vertrauter, der gelehrte und weltkluge Burgunder, Hubert Languet, wurde schon hier sein Freund und auch er für das ganze Leben. Mit tiefster Verehrung und ganzer Liebe gab er sich dem Praeceptor Germaniae hin und die schmachvollen Anfeindungen, welchen er ihn in diesen seinen letzten Lebensjahren preisgegeben sah, erzeugten jetzt schon in ihm jene bittere Schärfe, womit er nachmals dessen Widersachern entgegengetreten ist. Als Melanchthon sich anschickte, zum Religionsgespräche nach Worms zu gehen, beschloß auch Ursinus, Wittenberg zu verlassen und die damals gewöhnliche, wissenschaftliche Reise zu machen. Als Stipendiat des Rathes von Breslau bedurfte und empfing er dazu dessen Erlaubniß. Die Mittel zur Reise dankte er seinen Oheimen, den Brüdern seiner verstorbenen Mutter und seinen Gönnern. Am 19. August 1557 ging er von Wittenberg ab, auf Melanchthon's und Peucer's Einladung zunächst nach Worms, wo er während des Monats September Zeuge der Vorgänge und Verhandlungen war. Von Melanchthon mit einem empfehlenden Zeugnisse (vom 1. Oktober 1557) ausgestattet, ging er nun über Straßburg und Basel zunächst nach Genf, um Calvin kennen zu lernen, von welchem er mit Wohlwollen aufgenommen wurde. Sein Ziel war Paris, wo er einen dauernden Aufenthalt nahm, um besonders hebräische Sprachstudien unter Jean Mercier zu treiben. Nach Beendigung der Vorlesungen im Sommer 1558 trat er den Rückweg nach Deutschland an, besuchte Zürch und knüpfte auch hier gelehrte und freundschaftliche Verbindungen an. Gleich nach seiner Ankunft in Wittenberg (September 1558) rief ihn der Rath von Breslau heim, um der durch den Stipendiengenuß eingegangenen Verpflichtung gemäß, der Stadt zu dienen. Das erledigte Amt eines vierten Professors, des Collega primi ordinis, bei der Elisabethschule wurde ihm übertragen. Damit war die Obliegenheit

verbunden, Melanchthon's Examen ordinandorum zu erklären. Nach dem Tode des Joh. Heß und Ambrosius Moibanus hatten die Streitigkeiten ihren Weg auch nach Breslau gefunden, welche die junge, evangelische Kirche damals mit Unruhe und Gehässigkeit erfüllten. Der Sakramentshandel war auch hieher gedrungen und hier wie anderwärts standen die Meinungen sich unklar, aber eben deshalb um so schroffer entgegen. Da beide Parteien mit gleicher Verehrung zu Melanchthon aufblickten und der Ueberzeugung waren, sich mit seiner Autorität decken zu können, mußte Ursinus vorweg in ihren Augen eine besondere Bedeutung erhalten, von welchem bekannt war, daß er dem vertrauteren Kreise Melanchthon's angehört habe und von ihm geschätzt werde. Allerdings glich er auch darin seinem Meister, daß der Streit seiner innersten Natur zuwider war und er den Verhältnissen Rechnung tragen zu müssen glaubte, so weit irgend das Gewissen es verstattete; doch lag ihm nichts ferner, als Verhehlung oder gar Verläugnung einer gewissenhaft gewonnenen Ueberzeugung. So gab er denn auch, als seine Vorträge über das Examen ordin. ihn zur Lehre vom heil. Abendmahle führten, die Erklärung, welche ihm die allein haltbare und richtige war, und das war denn allerdings nicht die von Westphal gegen Calvin und in Breslau namentlich vom Ecclesiasten Prätorius (Scholz) vertretene, sondern eben die Melanchthon's und Calvin's. Dem Geschrei, daß er ein Sakramentirer sey, trat er offen und furchtlos mit seinen Theses de Sacramentis, de Baptismo et de Coena Domini (in Tract. theol. a. 1584. fol. Pag. 339—382) entgegen, in welchen er mit der Klarheit und Bestimmtheit, die alle seine literarischen Arbeiten kennzeichnet, seine später nie wankend gewordene oder geänderte Ueberzeugung von diesem Lehrstücke darlegte. Zwar zollte ihnen Melanchthon hohes Lob, seinen Gegnern aber konnten sie nur zur Waffe dienen. Er entschloß sich daher, sein Amt aufzugeben und nach Wittenberg zurückzukehren. Der Rath ertheilte ihm die erbetene Entlassung (d. 26. April 1560), doch mit der Bedingung, auf Erfordern zurückzukehren und der Stadt wieder zu dienen. Der am 19. April erfolgte Tod Melanchthon's rief in Ursin's Plänen eine Aenderung hervor. Er beschloß nun nach Zürich zu gehen, wo er namentlich in Peter Martyr für Melanchthon Ersatz zu finden hoffte. Am 25. Juni reiste er von Breslau ab, verweilte bis zur Frankfurter Herbstmesse in Wittenberg und begab sich nun nach Zürich, wo er am 3. Oktober ankam und mit großer Herzlichkeit empfangen wurde. In der That wurde ihm hier Peter Martyr, was ihm in Wittenberg der Meister Philipp gewesen war. Unter seiner Leitung unterwarf er hier seine theologischen Ueberzeugungen einer nochmaligen strengen Prüfung. Zu ändern war daran nichts; aber er gelangte zur bewußten Klarheit über seine theologische Parteistellung, daß er kein Lutheraner, auch kein bloßer Philippist sey, sondern voll und ganz auf der Seite stand, auf welcher Calvin, Beza, Martyr an der vom Joche menschlicher Auktorität freien Kirche der Reformation bauten. Hieher erging an ihn der Ruf Kurfürst Friedrich's III. nach Heidelberg.

Nachdem er sein Verhältniß zur Vaterstadt geordnet, nahm er auf Martyr's Rath den Ruf an. Am 9. September 1561 traf er in Heidelberg ein. Als Wirkungskreis wurde ihm zunächst das Collegium Sapientiae angewiesen; im folgenden Jahre auch der Lehrstuhl der Dogmatik. Am 25. August 1562 wurde er zum Doktor der Theologie promovirt und begann nun am 1. September seine bis zum 10. Februar 1568 regelmäßig fortgesetzten Vorlesungen über die loci theologici. Dieß war der Anfang jener wahrhaft erstaunenswerthen Thätigkeit, welche Ursinus in Heidelberg entfaltete. Neben seiner Professur lag ihm mit der wissenschaftlichen zugleich die ökonomische Leitung der Sapienz ob. Häufig und nicht selten für längere Zeiträume, fehlte es bei der Sapienz an dem zweiten Lehrer, und er hatte den ganzen Unterricht der 70 Zöglinge allein zu besorgen. Im Jahre 1563 wurde ihm vom Kirchenrathe auch die sonntäglich Nachmittags zu haltende Katechismuspredigt auferlegt. Er wurde zu den Berathungen und Arbeiten zur Aufstellung der pfälzischen Kirchenordnung zugezogen, von welcher der Heidelberger Katechismus einen integrirenden Theil bildet. In Gemein-

schaft mit Olevianus machte er zu diesem die Vorlagen (s. Opp. ed. 1612. Tom. I. p. 10 sqq. 34 sqq.). Ihm vorzugsweise fiel dessen Vertheidigung zu und damit begann nun auch seine schriftstellerische Thätigkeit. Was die Heidelberger Theologen dem deutschen Volke zu sagen hatten, wurde der deutschen Feder Ursin's anvertraut. Er war der Verfasser der beiden 1564 in deutscher Sprache erschienenen Schriften: „Verantwortung wider die vngegründten aufflagen vnd verkerungen, mit welchen der Catechismus Christlicher lehre, zu Heidelberg im Jar MDLXIII außgangen, von etlichen vnbillicher weise beschweret ist. Geschrieben durch die Theologen der Vniversität Heidelberg", und „Antwort auff etlicher Theologen Censur vber die am rand deß Heydelb. Catechismi auß heiliger Schrifft angezogene Zeugnusse." Auch Kurfürst Friedrich III. bediente sich mit besonderem Vertrauen seiner und seiner Feder zur Abwehr dessen, was von seinen fürstlichen Gegnern, dem Herzoge von Württemberg und seinem eigenen Schwiegersohne Friedrich dem Mittleren von Gotha, wegen des Katechismus an ihn gebracht wurde. So entstand die kleine aber inhaltreiche Schrift: „Antwort vnd Gegenfrag auff sechs fragen von deß Herrn Nachtmal." Im Namen der Heidelbergischen Theologen wurde von Ursinus verfaßt und erschien 1564 in deutscher Sprache: „Gründlicher Bericht von Heiligen Abendmal vnsers Herren Jesu Christi, auß einhelliger Lehre der H. Schrifft, der Alten rechtgläubigen Christlichen Kirchen, vnd auf der Augspurgischen Confession." Diese Verhandlungen führten das Maulbrunner Gespräch herbei, welches vom 10. bis 15. April 1564 gehalten wurde und sich vorzugsweise um die Ubiquitätslehre drehte. Ursinus war einer der pfälzischen Collokutoren und fand hier die freilich ihm unwillkommene Gelegenheit, auch öffentlich die Schlagfertigkeit und Schärfe in der Beweisführung zu bekunden, welche ihn zu einem der ausgezeichnetsten Disputatoren seiner Zeit machte. Da die Würtemberger dem Versprechen zuwider, womit man von einander geschieden war, die in Maulbrunn gepflogenen Verhandlungen vor das große Publikum brachten, durften auch die Heidelberger nicht schweigen und wieder war es Ursinus, welcher die beiden Schriften abzufassen hatte, mit denen sie 1565 und 1566 den würtembergischen Entstellungen begegneten. (Protokoll, d. i. Akta 2c. und Solida Refutatio etc. in Opp. II. S. 81 ff. und S. 351 ff.; beide zuerst deutsch erschienen). Hieran knüpfte sich ein Handel, welcher Ursinus persönlich berührte und erst in unseren Tagen zu völligem Austrage gekommen ist, dessen Bedeutung aber auch heute noch nicht unterschätzt werden darf. Die mannichfachen Streitigkeiten, welche seit Luther's Tode die Kirche der Reformation in steigender Erregung hielten, liefen mehr und mehr darauf hinaus, eben diese Kirche zu einer ausschließlich lutherischen zu machen und Luther's Autorität als alleiniges Maß für die Rechtgläubigkeit und Zugehörigkeit zu dieser Kirche hinzustellen. Um denen, welche ihr nicht unbedingt sich unterwarfen, den gemeinschaftlichen Rechtsboden zu entziehen, welchen die Augsburgische Confession gewährte, wurde die Behauptung aufgestellt, daß der wahre und rechte Sinn des strittigen Artikels X. lediglich aus Luther's und namentlich aus seinen Streitschriften zu ermitteln sey. Es war dieß in der That eine Existenz- und Lebensfrage für Alle, welche innerhalb des Rechtsgebietes der Augsburgischen Confession hierin nicht der Ansicht Luther's, sondern Melanchthon's, Calvin's, der Schweizer huldigten, und deshalb von ganz besonderer Wichtigkeit, wenn man gerade hier Luther's eigene Autorität wider seine Anbeter geltend machen konnte. Durch Jakob Monau, einem jungen Breslauer Patrizier, welcher in Heidelberg studirte und seines Landsmannes Ursinus Freundschaft gewann, war hieher gebracht, was Alesius nach Melanchthon's Mittheilung von der milden Aeußerung aufgezeichnet hatte, welche Luther in seiner letzten Unterredung mit Melanchthon über den Abendmahlsstreit gethan und wovon Ursinus schon in Wittenberg selbst Kunde erhalten hatte. Kurfürst Friedrich III. ließ die Beweise sammeln, welche den Vorgang außer Zweifel setzten, und nun wurde denn von dieser mächtigen Waffe Gebrauch gemacht. Der Kurfürst that es in einem Schreiben an seinen Schwiegersohn vom 15. Februar 1565 und Ursinus in seiner Widerlegung des württembergischen Berichtes über das

Maulbrunner Gespräch (Opp. II. S. 230. 242). Dem 1565 in Eisleben erschienenen Traktat Morlin's: „Wider Landlügen der Heidelberger Theologen", trat Ursinus in einer deutsch geschriebenen und unter dem Namen des Josua Lagus Anfangs 1566 edirten Schrift entgegen, in welcher zugleich Marbach's Angriffe auf den Gründlichen Bericht rc. zurückgewiesen wurden. Auch auf dem Reichstage zu Augsburg 1566 war es auf nichts Geringeres abgesehen, als den Kurfürsten Friedrich III. um seines im Heidelberger Katechismus kundgegebenen, sogenannten Calvinismus willen, des Abfalls von der Augsburgischen Confession zu zeihen und deswegen außerhalb des Religionsfriedens zu stellen. Auf Anrathen seines gleichgesinnten, vertrauten Freundes Crato, welcher den Kaiser als Leibarzt nach Augsburg begleitet hatte und sehr genau wußte, worauf es hier abgesehen war, trat Ursinus 1566 für seinen Kurfürsten mit der kleinen, aber gewichtvollen Schrift in die Schranken: „Articul, in denen die Evangelischen Kirchen im Handel deß Abendmals einig oder spänig sind." Noch in demselben Jahre berief ihn der Kurfürst eilends nach Amberg, um mit seiner, in Maulbrunn so glänzend bethätigten Disputirkunst ein Colloquium aufzunehmen und siegreich zu Ende zu führen, in welches sich Olevianus und Erastus für die Sache der Reform mit den dortigen lutherisch-gesinnten Theologen eingelassen hatten. Zwar eilte er dahin, lehnte es aber ab, in die nach seinem Urtheile völlig verfahrene Verhandlung einzutreten. Ueberhaupt sah er sich bei seiner von Grund aus friedfertigen Natur, seiner tiefgewurzelten Achtung vor der lauteren Wahrheit, seiner Gebundenheit an ein folgerichtiges Denken und Forschen und seiner Neigung zu stiller, strenger Gelehrtenarbeit nur mit Widerwillen zu einem Vorkämpfer in einem Streite geworden, in welchem nachgerade alles Andere eher schien erkämpft werden zu sollen, als die lautere Wahrheit, und in welchem mehr und mehr bei der Wahl der Waffen nicht sowohl gefragt wurde, ob sie erlaubte seyen, als wie leicht oder schwer möglicherweise der Gegner damit verwundet werden könne. „Ich kan vnd wil nicht mehr schreiben", ruft er aus; „bin des Dings müde vnd vberdrüssig. Es schreibe forthin, wer da wil." (Brief an Crato den 5. Mai 1566.) Operam dabo, sagt er in einem anderen Briefe an denselben Freund (den 19. Februar 1567), ne, ex arena si semel excessero, in eam rursus descendam. Sum enim pertaesus istorum certaminum, quorum esse laborem puto maiorem quam fructum. Ueberdieß hatte unter den übermäßigen Anstrengungen, welche sein doppeltes Amt, verbunden mit diesen außerordentlichen Arbeiten und Sorgen, von ihm forderte, seine Gesundheit gelitten. Genöthigt, die Nächte zu Hilfe zu nehmen, waren namentlich seine Augen geschwächt. Um ihn nicht ganz aufzureiben, mußte ihm Erleichterung verschafft werden. Der Kurfürst berief Hieronymus Zanchius auf den bisher von ihm bekleideten Lehrstuhl der Dogmatik, und er trat ihm denselben um so freudiger ab, als er in diesem Schüler und Freunde seines Martyr mit vollster Zuversicht einen Ueberzeugungsgenossen und Freund willkommen heißen konnte. Am 10. Februar 1568 schloß er seine Vorlesungen über die loci theol. und am 12. schon trat Zanchius an seine Stelle. Die ersehnte und vielleicht gehoffte Ruhe fand aber Ursinus gleichwohl nicht. Noch schmerzlichere Kämpfe waren zu bestehen, Kämpfe, welche innerhalb der pfälzischen Kirche selbst entbrannt, sie ihren äußeren Feinden preiszugeben drohten. Zunächst war es der Streit um die Kirchenzucht, über welche sich in der engsten Umgebung des Kurfürsten selbst die schroffsten Gegensätze herausstellten. Veranlassung dazu gab die Disputation eines Engländers, Georg Wither, am 10. Juni 1568, welcher in seinen unter dem Vorsitze Boquin's vertheidigten Thesen auch den Satz verfochten hatte, daß dem geistlichen Ministerium, verbunden mit einem Presbyterium, die Befugniß beiwohnen müsse, die kirchliche Zucht in ihrem ganzen Umfange bis zur Excommunikation auszuüben. Für diese Ansicht trat Olevian ein, der entschiedene Anhänger calvinischer Anschauungen; an der Spitze der Gegner stand Thomas Erastus, des Kurfürsten Leibarzt, beide Männer des engsten Vertrauens ihres Fürsten. Beza's und Bullinger's Autorität wurde angerufen. In der Heftigkeit des Streites schob man auch hier dem Gegner die

ausschweifendsten An- und Absichten unter und daß auch unlautere Elemente sich in den Kampf mischten, sollte allerdings bald genug zu Tage kommen. Zu Erast's Parteigenossen gehörten auch Sylvan, Neuser, Simon Simonius. Ursinus sollte gleichfalls nicht unbetheiligt bleiben. Es liefert einen Beweis, welchen Werth der Kurfürst gerade auf sein leidenschaftloses und gewissenhaftes Forschen und Abwägen der Wahrheit legte, daß er von ihm in dieser Sache ein Gutachten forderte, und ihm gebührt denn auch das Verdienst, den Streit in feste Gränzen zurückgeführt und auf das beschränkt zu haben, worin er seinen eigentlichen Schwerpunkt hatte. Denn in der That war es nicht die Kirchenzucht überhaupt, um welche man stritt, ihre Nothwendigkeit erkannte man beiderseits an, sondern lediglich die Zulässigkeit einer Excommunikation unbußfertiger und hartnäckiger, offenbarer Sünder und Verächter, und die weitere Frage, wer eine solche zu verhängen und auszusprechen habe. Mit gewohnter Klarheit beleuchtete dieß Ursinus in seinem 1569 dem Kurfürsten überreichten Gutachten und selbst Ernst, wie erbittert er sonst über seine Gegner, Ursinus nicht ausgeschlossen, urtheilt, konnte ihm eine gewisse Anerkennung nicht versagen (Opp. III. S. 801 ff.). Diesem Streite wurde in der pfälzischen Kirche ein trauriges Ende gemacht, oder er doch wenigstens in den Hintergrund gedrängt durch eine Entdeckung, welche Freunde und Gegner der Excommunikation in gleichem Maße mit Entsetzen erfüllte, bei den Feinden der pfälzischen Kirche aber, als sie ruchbar wurde, lautes Frohlocken hervorrief. Sylvanus, der Inspektor in Ladenburg, Adam Neuser, Olevian's Amtsgenosse an der Peterskirche, Matthias Vehe, Diakonus in Kaiserslautern, wurden überführt, den christlichen Glauben an die Dreieinigkeit und die Gottheit Christi zu verläugnen und mit den Antitrinitariern in Siebenbürgen, ja mit dem türkischen Sultan, Verbindung zu suchen. Unter dem Einflusse dieses Ereignisses erließ nun zwar der Kurfürst das Edikt vom 13. Juli 1570, welches für seine Landeskirche die Errichtung von Presbyterien und die Handhabung der Kirchenzucht anordnete; aber von Württemberg her wurde nun auch der Ruf erhoben und fand überall lauten Widerhall, daß ja jetzt der Beweis da sey, wie der Calvinismus nur die Brücke zum Arianismus und Muhamedanismus bilde. In Heidelberg erkannte man die Nothwendigkeit ernster Abwehr und wieder wurde die maßvolle Feder Ursin's in Bewegung gesetzt. Auf Befehl des Kurfürsten verfaßte er die Schrift: „Bekenntnuß der Theologen vnd Kirchendiener zu Heydelberg von den einigen waren Gott in dreyen Personen, den zwoen Naturen inn der einigen Person Christi, dem heiligen Abendmal unsers Herrn Jesu Christi" (Opp. II. S. 379 ff.), welche 1574 in deutscher Sprache erschien. Uebrigens war auch noch von anderer Seite her Ursin's Aufmerksamkeit in erhöhetem Maße für die antitrinitarischen Bewegungen in Anspruch genommen worden, deren Tummelplatz die evangelischen Gemeinen in Polen und Siebenbürgen waren. Schon während der heftigen Kämpfe, welche dem Reichstage von Petrikow 1565 und der förmlichen Constituirung der Antitrinitarier in Polen als Ecclesia minor voraufgingen und namentlich auch die reformirte Gemeine in Krakau erregten, hatten sich Christoph Threcius und Laurentius Boleslawensis als Abgeordnete der rechtgläubigen Partei 1563 in Heidelberg befunden und von Ursinus ein Gutachten erbeten und empfangen (Opp. III. S. 795 ff.). Nun war Andreas Dudith, der aus der katholischen Kirche ausgetretene Bischof von Fünfkirchen, nach seiner Verheirathung und Niederlassung in Krakau in diesen Strudel hineingerathen und besonders Crato ließ es sich angelegen seyn, ihn daraus zu retten und der reformirten Kirche zuzuführen. Dafür wurde von ihm denn nun auch Ursin's Hülfe in Anspruch genommen und die späteren Herausgeber seines literarischen Nachlasses haben Mehreres mitgetheilt, was in dieser Zeit entstanden von seiner Beschäftigung mit diesen Händeln Zeugniß gibt (Opp. II, 1703 ff. 1746 ff. III, 774 ff. 784 ff.) Die Wittenberger Katastrophe von 1574 traf vorzugsweise Ursin's vertraute Freunde und war zugleich ein harter Schlag für die von den Heidelbergern vertretene Sache. Er nahm Theil an der in Heidelberg 1575 besorgten Ausgabe der verhängnißvollen Exegesis in lateinischer und deutscher Sprache. Nur zu rasch folgte dem Umsturze in Wittenberg der noch größere in Heidelberg.

Am 26. Oktober 1576 starb Kurfürst Friedrich III. der Fromme und sein Sohn und Nachfolger, Kurfürst Ludwig, kannte kein nothwendigeres Werk als die Zerstörung des kirchlichen Baues, welchem sein Vater sein Leben gewidmet hatte. Am Spätesten wurde Ursinus persönlich davon berührt. Erst am 30. September 1577 wurde das Collegium Sapientiae aufgelöst und am 7. Oktober ihm seine Entlassung angekündigt. Auf Zureden seiner Freunde hatte er sich 1574 verehelicht mit Margaretha Trautwein, und war Vater eines Sohnes geworden. Vermögen besaß er nicht. So war seine Lage allerdings schwerbedrängt und seine Oheime, die Rothe in Breslau und sein Freund Crato mußten helfen. Schon 1571 war von Bern aus an ihn der Ruf zu einer Professur in Lausanne ergangen und hatte für ihn viel Lockendes gehabt; der Kurfürst aber hatte ihn nicht von sich lassen wollen. Jetzt wurde der Ruf wiederholt, und zwar sollte er in Bern selbst einer ähnlichen Anstalt, wie die Sapienz, vorstehen. Allein er traute sich dazu nicht mehr die nöthige Kraft und Frische zu und Pfalzgraf Johann Casimir machte überdieß geltend, daß sein Vater Friedrich III. ihm noch auf seinem Sterbebette befohlen habe, Ursinus festzuhalten. In Johann Casimir's Auftrage hatte er 1577 in lateinischer und deutscher Sprache die Veröffentlichung des Glaubensbekenntnisses besorgt, welches der verstorbene Kurfürst Friedrich III. seinem Testamente eingefügt hatte (Opp. II, 439 ff.). Jetzt folgte er seinem Rufe an die Zufluchtsstätte, welche von ihm der reformirten Theologie zu Neustadt an der Hardt in dem Collegium illustre Casimirianum eröffnet wurde. Am 26. Mai 1578 begann er hier seine Vorlesungen über den Propheten Jesaias (Opp. III, 1 ff.). Hier durchlebte er nun noch einige Jahre voll körperlicher Leiden und angestrengter Arbeit. Uebrigens hatte ihm das Jahr 1577 den ehrenvollsten Beweis von der hohen Achtung gebracht, mit welcher die Reformirten aller Länder auf ihn blickten. Auf der im September d. J. zu Frankfurt abgehaltenen und von Deutschland, England, Frankreich, Ungarn, Polen durch Gesandte, von den Schweizern brieflich beschickten Synode wurde die Aufstellung eines gemeinschaftlichen Bekenntnisses berathen und beschlossen und mit dessen Abfassung Ursinus und Zanchius, mit der Revision Beza und Gualther beauftragt. Aber der kranke und sich selbst mißtrauende Mann hielt sich nicht fähig, der ganzen Kirche als Zeugenmund zu dienen, und lehnte den Auftrag ab. Gleichwohl fand ihn der Kampf, welchen die jetzt betriebene Aufstellung und Unterzeichnung der Concordienformel hervorrief, nicht unthätig. Nicht allein, daß er Johann Casimir durch seinen Rath stärkte (Opp. II. S. 469 ff.); seine Feder lieferte das Schlagendste, was überhaupt gegen jene Schrift geltend gemacht ist, die Christliche Erinnerung vom Concordienbuch (Admonitio Christiana de libro Concordiae), welche Namens der Neustädter Theologen Anfangs 1581 lateinisch und noch in demselben Jahre in erweiterter, deutscher Bearbeitung veröffentlicht wurde (Opp. II. S. 481 ff.). Daran schlossen sich noch ein Paar kleinere Vertheidigungsschriften: im Jahre 1582 Examen recitationum D. Nicolai Selnecceri de libro Concordiae, Admonitionem Neustadianam luculenter confirmantium, minime refutantium — — — a Joanne Balaeo, Theologiae studioso, institutum et incoatum, a D. Zach. Ursino vero continuatum et consummatum und im Jahre 1583: Commonefactio Davidis Chytraei de Sacra Domini Coena et eiusdem commonefactionis consideratio (Opp. II. S. 697 ff. 1141 ff.). Mehrere auf denselben Gegenstand bezügliche Arbeiten aus derselben Zeit entnahmen seine Freunde aus seinem Nachlasse und veröffentlichten sie bald nach seinem Tode (Opp. II. S. 1564 ff. 1584 ff. 1598 ff. Zusammen 1584 in 4° bei Harnisch in Neustadt erschienen). Am 6. März 1583 erlag die in rastloser Thätigkeit aufgeriebene Hülle des tapferen Streiters und der Herr rief ihn heim in die Wohnungen des Friedens. Sein Leib wurde im Chore der Kirche zu Neustadt zur Ruhe bestattet. Seinen literarischen Nachlaß hatte er dem Professor Jungnitz, seinem Landsmanne, Schüler und Freunde, empfohlen und unter Beirath anderer Freunde, auch Cratos, ging man nun an die Sammlung und Veröffentlichung seiner Schriften, sowohl des noch Ungedruckten, als des bisher ohne

Nennung seines Namens Erschienenen. Der erste Band der Tractationes theologicae wurde 1584 und nochmals 1587 herausgegeben und ein zweiter folgte 1589, beide im Namen des kleinen Sohnes Ursin's, Johannes, dem Pfalzgrafen Johann Casimir gewidmet. Den Heidelberger Katechismus druckte Harnisch in Neustadt mit Ursin's Vertheidigungsschriften zusammen in lateinischer Sprache 1585, in deutscher 1592 und 1595. In Neustadt hatte Ursinus auch den Lehrstuhl der Logik eingenommen und seine Vorlesungen über Aristoteles Organon hatten sehr angezogen und den Wunsch geweckt, sie auch gedruckt verbreitet zu sehen. Jungnitz entsprach dem durch ihre Herausgabe im Jahre 1586 in 4⁰. Der Gründliche Bericht wurde wiederholt gedruckt 1585, 1590. Die Uebungen, welche er in der Sapienz und sonst mit den Studirenden angestellt hatte, wurden an's Licht gezogen und als exercitationes in materiis theologiae scholasticae in zwei Bänden 1589 und 1590 edirt. Als seine vorzüglichste Leistung wurden aber seine Erklärungen des Heidelberger Katechismus behandelt, deren correkter Herausgabe sich schließlich sein Schüler Pareus unterzog. (Corpus doctrinae orthodoxae. 1607. 1612. Bremae 1623. 8⁰.) Eine Gesammtausgabe seiner Werke lieferte sein Schüler und Nachfolger an der Sapienz, Quirinus Reuter 1612. Seine Arbeiten wurden vielfach benutzt und man begegnet den Spuren davon oft genug in den Schriften jener Zeit (z. B. in Pezel's historisch-wahrhaftem Bericht ꝛc., wo Theil 1, Kapitel 1 wörtlich Ursin's Artikul, in denen die evangelischen Kirchen einig sind, wiedergegeben sind). Der Ruhm, sie und ihren Verfasser dazu vergessen zu haben, ist den Reformirten einer Zeit aufbehalten geblieben, in welcher sie lieber an der Schwelle ihrer kirchlichen Widersacher und Verächter betteln, als sich des Schatzes von Arbeit und Gelehrsamkeit, von keuscher Schrifttreue und christlicher Zucht erinnern mochten, den die Väter in Demuth und Treue zusammengetragen hatten. Die nach seinem Tode zum Theil nach oder doch mit Hilfe der nachgeschriebenen Hefte seiner Zuhörer herausgegebenen exercitat. scholast., explicat. catechet. u. a. versetzen auf das Gebiet der Thätigkeit, auf welchem Ursinus recht eigentlich in Segen und mehr und nachhaltiger gewirkt hat, als durch seine polemische Schriften, als Erzieher und Bildner zahlreicher junger Männer, welche sich nachher dem Dienste der Kirche widmeten. Auch darin war er der „ächte Schüler Melanchthon's“, daß er, ausgerüstet mit ungewöhnlicher Lehrgabe, seine Schüler nicht bloß wissenschaftlich zu fördern, sondern auch zu überzeugen und in dieser Ueberzeugung fest und treu zu machen verstand, ohne sie der freien Selbstthätigkeit zu berauben. Durch seine Schüler übte er eine fortgesetzte Einwirkung auch auf seine Vaterstadt und heimathliche Provinz, die er, seit er von da schied, nie wieder betreten hat, und ist so mittelbar der Begründer des reformirten Kirchleins geworden, welches trotz steter Anfeindung und beharrlichem Drucke in Schlesien sich doch behauptet hat. Wenn Franciskus Junius in der in Neustadt ihm gehaltenen akademischen Gedächtnißrede (Miscell. catechet. ed. Pareus, 1612, fol. S. 83 ff.) ein glänzendes Bild seines Wesens entwarf und ihn Theologorum doctissimum et Doctorum *θεολογώτατον* nannte, so lieh er damit nur der dankbaren Anerkennung Worte, welche Schüler, Amtsgenossen und Freunde ihm zollten. Neuere kirchliche Strömungen und polemische Gegensätze haben zu der Frage geführt, ob Ursinus ein Calvinist gewesen sey? und aus ihrer Verneinung sind für den Lehrinhalt des Heidelberger Katechismus, insbesondere für dessen Stellung zur Prädestinationslehre, Folgerungen abgeleitet. Versteht man unter einem Calvinisten Jemand, der in Calvin's Autorität befangen ist, in dem Sinne, wie ein Westphal u. a. unbedingt Lutheraner genannt werden müssen, so muß die Frage entschieden verneint werden. Wie er schon 1557, als er noch mit aller Liebe und Verehrung seines Herzens zu Melanchthon's Füßen saß, seinem Gönner Crato schrieb: discipulus sum vocis prophetarum et Apostolorum; non iuravi in cuiusquam verba praeterquam Spiritus Sancti i. e. Prophetarum et Apostolorum, cum quibus loquuntur, qui recte docent, so konnte er mit vollster Wahrheit in dem Gegenberichte auf den würtembergischen Bericht vom Maulbrunner Gespräch bezeugen: wir wollen

weder Zwinglianer seyn, noch was immer von der Art ist. Denn wir sind weder auf Luther, noch auf Zwingli oder irgend einen Andern, sondern auf Christus allein getauft. Der ist unser einiger Meister und seinen Namen allein bekennen wir. — Er war ein in Gottes Wort allein gegründeter evangelischer Theolog. Soll er aber als ein Calvinist nur deshalb bezeichnet werden, weil seine freie und gewissenhafte Erforschung der heiligen Schrift ihn in allen Hauptpunkten, und namentlich in den Lehren, um welche zu seiner Zeit so heftig gestritten wurde, zu denselben Ergebnissen geführt hatte wie Calvin, so muß er ebenso gewiß also heißen. Dieß gilt insbesondere auch von der Prädestinationslehre, welche man immer noch gewohnt ist, zum specifischen Kriterium des Calvinismus zu machen. Sie war ihm bereits zu einer Grundwahrheit geworden, als er noch in Breslau wirkte, und schon da hatte er auch Crato dafür gewonnen. Daß seine Studien unter Peter Martyr in Zürich ihn hierin nicht wankend machen konnten, bedarf der Andeutung kaum. Wie er auch seine Schüler dahin führte, diese Lehre zum Grundpfeiler ihres Christentrostes und Christenlebens zu machen, bezeugt der Briefwechsel, welcher uns aufbehalten ist (so das Schreiben an Jakob Monau vom 11. September 1573 in Miscell. catech. ed. 1612, S. 28 ff.). Das bezeugen die Erläuterungen, welche er insbesondere an Frage 54 des Heidelberger Katechismus geknüpft hat (Expl. catech. in Opp. I. S. 212 ff.) und wenn es Heßhusius und Flacius damals schon hätte beigehen können, dieses Buch um deswillen einen calvinischen Katechismus zu nennen, weil seine Verfasser auch diese Lehre zur Grundlage seiner Entwickelungen genommen hatten, so wären sie völlig im Rechte gewesen. Wie entfernt übrigens Ursinus von jenem Rigorismus war, in welchem die vielen kleinen Geister seiner Zeit ihre Größe suchten und der so viel Leid über die Kirche gebracht hat; wie er die Gränzen sehr wohl kannte, innerhalb deren ohne Nachtheil für die Wahrheit und ohne Belästigung des Gewissens der christlichen Geduld und einem demüthigen Schicken in von Gott geduldete und über den Einzelnen verhängte Verhältnisse ein freier und weiter Spielraum verstattet sey, auch davon liefern von ihm uns aufbehaltene Briefe und Gutachten den Beweis, und es kann nur bedauert werden, daß bis jetzt nicht mehrere schon der Oeffentlichkeit haben übergeben werden können. (Vgl. die Briefe an Johann Casimir und Otto v. Grünrad de ritu fractionis panis; an Dudith *περὶ κοινωνίας μεθ᾽ ἑτεροδόξων* in Opp. III. S. 813 ff.). Wir unterschreiben, was seine Grabschrift sagt. Sie nennt ihn Theologum sincerum, propulsatorem haeresium de persona et coena Christi, voce et stylo acerrimum, philosophum acutum, virum prudentem, moderatorem iuventutis severum. Sein Leben und Wirken ist eingehend und nach den Quellen behandelt in Melch. Adami vit. Germanor. Theologorum, in Sudhoff's C. Olevianus und Z. Ursinus. Elberfeld 1857 und in Gillet's Crato v. Crafftheim. Frankfurt a. M. 1860. Gillet.

Ursula, die heilige, und die eilftausend Jungfrauen. — Nach einer schwerlich vor dem 12. Jahrhundert zu ihrer gegenwärtigen entwickelten Gestalt ausgebildeten Legende der Kölnischen Kirche (enthalten in Sigebert's von Gemblours Chron. ad an. 453, bei Pertz XIII. S. 310; in der Kölnischen Reimchronik Meister Godefrit Hagens, um 1275, V. 152—396; in der „Cronica van der hilligen Stat van Coellen", um 1495; in der Legenda aurea oder Lombardica hystoria [Straßb. 1496]; in Surius AA. SS. Oct. 21. Tom. V. Pag. 918 ꝛc.) war Ursula die einzige Tochter des christlichen Königs Deonotus oder Diognetus in Britannien. Ihr Name sollte sie als die Streiterin wider den Bären, d. h. den Teufel, den Erbfeind des Menschengeschlechts (nach 1 Sam. 17, 34.) bezeichnen. Vom heidnischen Prinzen Holofernes, der sich später als Christ Aetherius nannte, zur Ehe begehrt, hielt sie sich, außer der Forderung seines Uebertritts zum Christenthum, noch eine Frist von drei Jahren als Bedingung aus, um zuvor mit ihren zehn Gespielinnen eine Wallfahrtsreise zur See zu machen. Auf elf Dreiruderern, die eben so viele Tausend Jungfrauen als ihre und ihrer Freundinnen Gefolgsleute trugen, fuhr sie zunächst nach dem Hafen Tila an der

Küste Galliens, von da den Rheinstrom hinauf nach Köln, von da, nach gastlicher Aufnahme und Bewirthung durch die Bürger dieser Stadt, weiter stromaufwärts bis Basel, wo die Flotte zurückgelassen und die weitere Wallfahrt zu Lande nach Rom gemacht wurde. Auf der Rückreise, welche den nämlichen Weg einhielt, schlossen sich von Rom aus der Pabst Cyriakus mit einem Gefolge von Klerikern, von Basel aus der dortige Bischof Paulus oder Pantulus der ungeheuern Pilgerschaar an. In Köln wieder angelangt, wurde dieselbe beim Landen und Aussteigen von wilden heidnischen Barbarenhorden, welche einstimmig als Hunnen bezeichnet werden und deren König bereits in Hagen's Reimchronik „Ezzel" heißt, überfallen und sämmtlich niedergemetzelt, theils am Ufer, theils in den Schiffen, wo sie sich theilweise (wie z. B. die heil. Cordula) verborgen hatten. Die heil. Ursula selbst sollte anfangs ihrer Schönheit wegen als Gattin für König Ezzel verschont werden, weigerte sich aber dieser Ehre und fiel nun ebenfalls, von einem Pfeile durchbohrt, der seitdem ihr stehendes Attribut in den Darstellungen der christlichen Kunst geworden ist. Alsbald nach der blutigen That wurden die Hunnen von himmlischen Heerschaaren, die man plötzlich, den gemordeten Jungfrauen gleich an Zahl, erscheinen sah, in die Flucht getrieben und so zur Aufhebung ihrer Belagerung der Stadt Köln genöthigt. Die befreiten Kölner bestatteten nun die Erschlagenen auf einem großen Begräbnißplatze am Rhein, indem sie einer jeden der Märtyrerinnen eine steinerne Tafel mit ihrem Namen darauf beigaben. Diese Namen hatte der während des Blutbades in eine Höhle geflüchtete Bischof Jakob, einer von den sie begleitenden Klerikern, angegeben. Inmitten der Tausende von Märtyrergräbern erbaute bald darauf, durch wiederholte Traumgesichte dazu aufgefordert, der aus Griechenland gekommene Pilger Clematius eine Kirche zu Ehren der heil. Ursula und ihrer elftausend Gefährtinnen. Wie groß die Heiligkeit dieses Begräbnißplatzes ist, läßt sich daraus ersehen, daß derselbe die Beisetzung keiner einzigen weiteren Leiche, nicht einmal diejenige eben getaufter Kinder, in seinem Boden duldet.

Gegen die Glaubwürdigkeit der Legende in dieser Form machten bereits mittelalterliche Schriftsteller, wie Jakobus a Voragine in der Legenda aurea und Gobelinus Persona, Dekan von Bielefeld, in seinem Cosmodromium, Sect. VI. c. 14 b. (um 1418) verschiedene auffallende innere Widersprüche und chronologische Unmöglichkeiten geltend, wie z. B. daß ein großer Theil der Jungfrauen sich aus einem Königreiche Sicilien, wo angeblich Ursula's Tante Gerasina geherrscht habe, sowie aus Constantinopel zur Theilnahme an der großen Pilgerfahrt der britischen Königstochter eingestellt haben sollte; daß ein Pabst Cyriakus weder für die Zeit des Maximinus Thrax (235—238) noch auch für die des Maximianus Herculius (284—305), welche abwechselnd von den verschiedenen Formen der legendarischen Ueberlieferung festgehalten werden, nachweisbar sey; daß ebensowenig die Hunnen bereits in so früher Zeit in Europa aufgetreten seyn; daß es endlich damals weder Wallfahrten aus Britannien nach Rom, noch päbstlichen Ablaß u. dgl. m. gegeben habe. Selbst Baronius (Martyrolog. Rom. 21. Oct. und Annal. ad an. 383 nr. 4.) fand diese Schwierigkeiten so bedeutend, daß er die Legende wenigstens in ihrer in Köln und überhaupt in Deutschland landläufigen Gestalt aufzugeben für gut fand und der etwas abweichenden englischen Fassung mehr Wahrheit abzugewinnen suchte, wie sie die Historia regum Britan. Galfrid's von Monmouth um 1170 darbietet. Nach dieser hätte nämlich der Usurpator Maximus in Gallien (383—388), früher Feldherr in Britannien, von dem dasigen Könige Dionotus von Cornwallis eine Anzahl heirathsfähiger Mädchen für seine Soldaten verlangt; Dionotus hätte ihm alsbald 60000 Jungfrauen bürgerlicher und 11000 edler Herkunft, darunter auch seine Tochter Ursula, zugeschickt; von Stürmen verschlagen, seyen dieselben „ad barbaras insulas appulsae" den Hunnen und Picten (!) in die Hände gefallen und von diesen ermordet worden. Will man nun hier bei den „barbarae insulae" nicht etwa an die nordfriesischen Küsteneilande, namentlich an Helgoland denken, das in der That seine der kölnischen sehr ähnlich lautende Ursulasage hat (s. J. M. Lappenberg,

über die alte Geschichte Helgolands, Hamb. 1830, S. 30; und vgl. damit E. v. Groote in seiner Ausgabe der Kölnischen Reimchronik, Köln 1834, S. 235): so bleiben immerhin der Bedenklichkeiten in jenem abenteuerlichen Berichte so viele, daß derselbe eher für aus ungeschichtlicherer und für aus getrübterer Quelle geflossen zu erklären seyn dürfte, als jene auf deutschem Boden ausgebildeten Ueberlieferungen. Hunnen in der Gegend des Niederrheins vor dem Jahre 400 und Picten auf dem Festlande und in ihrer Gesellschaft sind gewiß keine geringeren historischen Monstrositäten als eine Sendung von 71000 Töchtern Englands auf einmal, um die gallischen Legionen mit Weibern zu versorgen! Auch mit dem, was Prokopius (de bello Goth. IV. 20.) von dem Kriegszuge einer britischen Prinzessin gegen Radiger, den König der Warner am Rheine, erzählt, läßt sich jener Ueberlieferung bei Galfrid unmöglich aufhelfen. Denn die Fahrt dieser Britin, die ganz bestimmt erst ins 6te Jahrhundert verlegt wird, ist sehr deutlich ein mit 400 bewaffneten Fahrzeugen unternommener Kriegszug, der nach den unteren Gestaden des Rheins geht und nicht etwa mit der Ermordung, sondern mit dem Siege der Fremdlinge endigt, deren Führerin zuletzt den besiegten Warnerkönig, welcher vorher ihre Hand verschmäht hatte, zum Gatten nimmt. Zeit, Ort, handelnde Personen und innerer Verlauf der Sache, alles gleicherweise macht die neuerdings namentlich von Rettberg (Kirchengeschichte Deutschlands Bd. I. S. 123) versuchte Combination dieser Geschichte mit der Ursulasage zu einer absoluten Unmöglichkeit. — Dieser letzteren kann nun freilich auch aus den angeblichen Gesichten und Offenbarungen, welche mehreren prophetisch begabten Personen des Mittelalters zu Gunsten ihrer historischen Wahrheit zu Theil geworden seyn sollen, nicht die mindeste Bestätigung erwachsen. Zuerst war es die heil. Elisabeth, Aebtissin des Klosters Schönau bei Oberwesel, welche, gestützt auf ihren geheimnißvollen Verkehr mit Verena, einer der elftausend Märtyrerinnen, deren Gebeine man in ihr Kloster gebracht hatte, sowie auf anderweite höhere Eingebungen, die Geschichte Ursula's und ihrer Begleiterinnen in einer Reihe wunderbarer Visionen aufs Neue enthüllte und bekräftigte. Gewisse im Jahre 1156 vorgenommene Ausgrabungen auf dem Ursulinischen Gottesacker zu Köln, bei welcher man außer vielen weiblichen auch auffallend viele männliche Gebeine gefunden hatte, und unter diesen viele, die durch in den Särgen befindliche steinerne Täfelchen als Cardinäle, Erzbischöfe und Bischöfe — eine auch als jener Pabst Cyriakus — bezeichnet waren, hatten dem Abte Gerlach von Deutz den Verdacht erregt, als habe hier eine Fälschung stattgefunden, weßhalb er die ihm befreundete Elisabeth zu Schönau um ihren Aufschluß bat und so jene merkwürdige rückwärts schauende Prophetie über Ursula und die Elftausend provocirte, welche von Elisabeth's Bruder, Egbert, in lateinischer Sprache niedergeschrieben, wenigstens an vielen Orten für längere Zeit als zuverlässig wahre Geschichte geglaubt worden ist. Allein die in ihr enthaltenen Aufschlüsse über die Einzelheiten der Märtyrergeschichte sind voll der gröbsten Anachronismen und der läppischsten und langweiligsten Angaben über die bei ihr betheiligten Personen. Pabst Cyriakus z. B. soll ein Brite von Nation gewesen seyn, der auf besonderen göttlichen Befehl seine päbstliche Würde niedergelegt habe, um den Jungfrauen nach Köln zu folgen. Die über diese seine Abdankung erzürnten Cardinäle hätten ebendeshalb sein Andenken in den Akten der päbstlichen Geschichte zu vertilgen gesucht, und so erkläre sich das gänzliche Schweigen aller römischen Quellen in Betreff des Pabstes Cyriakus. Auch ein König von Griechenland und eine Königin von Sicilien seyen unter den im Gefolge der heil. Ursula Umgekommenen gewesen. Die Möglichkeit der Lenkung der Flotte der Jungfrauen zur See und auf dem Rheine erkläre sich daraus, daß Ursula's Vater, von ihrem Reiseplane benachrichtigt, heimlich seekundige Männer in die Schiffe beordert habe u. s. f. Schon der Jesuit Papebroch (in seinem Conatus chronico-histor. ad Catal. Rom. Pontiff. p. 31) hat das gänzlich Mährchenhafte dieser Angaben erkannt und deshalb den auf die heil. Ursula bezüglichen Visionen Elisabeth's den göttlich geoffenbarten und glaubwürdigen Karakter entschieden abgesprochen. Möglich, daß Rettberg (a. a. O. S. 117) und Gieseler (Kirchengesch.

II, 2. S. 459) richtig gemuthmaßt haben, wenn sie beides, die Auffindung der zahlreichen Märtyrergebeine mit den beigefügten Namensinschriften, sowie die darauf erfolgten Visionen der prophetischen Aebtissin als Maßregeln betrachten, die man zur Beschaffung eines möglichst „kräftigen Wunderbeistandes" gegen gewisse damals in und um Köln üppig aufwuchernde katharische Häresieen veranstaltet habe. — Die in den Jahren 1183—1187 empfangenen und aufgezeichneten Offenbarungen des englischen Prämonstratenserabts Richard, der sich zu erneuter Untersuchung der Sache in die Abtei Arnsberg begeben hatte und hier zwei Bücher de passione ss. undecim millium virginum verfertigte, verhalten sich ergänzend und erweiternd zu denjenigen Elisabeth's und sind demgemäß noch bedeutend abenteuerlicher und fabelhafter in ihren Angaben als diese. S. dieselben in J. Crombach's „Ursula vindicata s. vita et martyrium Ursulae et soc. 11000 virgg. Colon. 1647. Fol."; und vergl. außerdem Cäsarius von Heisterbach, Miracull. l. XII. c. 4.; Oudin, de scriptt. eccles. II, 1521. —

Zur Ergründung des wahren Ursprungs der Ursulasage verhelfen besser als alles Andere die Aussagen der alten Martyrologien und Heiligenchroniken aus der dem 12. Jahrhundert vorhergehenden Zeit über dieselbe. Während die meisten dem 8. und 9. Jahrhundert angehörigen Martyrologien, die die Namen des Hieronymus, Beda, Ado von Vienne, Rhabanus Maurus und Notker tragen, gleich dem etwas älteren römischen (in jener primitivsten Gestalt, welche der Jesuit Rosweid [Antwerpen 1613] bekannt gemacht hat), noch durchaus nichts von der Geschichte wissen, nennt zuerst der um 870 gestorbene Wandelbert von Prüm in seinem poetischen Martyrologium beim 21. Okt. „Tausende von Jungfrauen, die einst sammt ihren heiligen und hochberühmten Führerinnen von gottloser Wuth bei der Agrippinischen Stadt an den Ufern des Rheins" gemordet worden seyen (s. die Stelle bei d'Achery, Spicileg. II. p. 54). Liegt hier der Verdacht einer späteren Interpolation nahe, dgl. auch z. B. in Beda's Martyrologium, sowie wenigstens in Einem Codex des Hieronymianischen mit Bezug auf die Ursula-Legende stattgefunden haben, so darf man doch auf der anderen Seite aus dem Umstande, daß das um 875 geschriebene Martyrologium des Mönchs Usuardus zu St. Germain bloß z w e i kölnische Jungfrauen, Martha und Saula, als am 20. Oktober zu Märtyrern geworden, namhaft macht, nicht allzu weitgehende Folgerungen zu Ungunsten derjenigen Traditionen ziehen, welche bedeutend höhere Zahlenangaben machen. Denn einmal lautet der hier von Usuard gebrauchte Ausdruck: „Civitate Colonia passio sanctarum virginum Marthae et Saulae c u m a l i i s p l u r i b u s" (s. AA. SS. Boll. Jun. T. VII. p. 613) doch ziemlich unbestimmt und vieldeutig; und sodann nennt ein schwerlich um Vieles jüngerer kölnischer Kirchenkalender zum 21. Oktober bereits elf Jungfrauen mit Namen: Ursula, Sancia, Gregoria, Pinosa, Martha, Saula, Britula, Santina, Rabacia, Saturia, Palladia (s. Kalendarium Eccl. Coloniensis sec. noni, ed. A. J. Binterim. Colon. 1824). Die Elfzahl der getödteten Jungfrauen ist also jedenfalls hinreichend gut beglaubigt. Von Tausenden redet erst ein Triersches Kalendarium aus dem 11. Jahrhundert („Sanctarum virginum . . . . . milia"; s. das Kalendar. sec. XI. bei Hontheim, Prodrom. hist. Trevir. I, 385); die Elftausend erscheinen zuerst in einem etwas jüngeren Trierschen Kalender, der dem Ende des 11. Jahrhunderts, sowie in einem dritten, der dem Jahre 1128 angehört (bei Hontheim S. 392 und 399). Daß die oben erwähnten Interpolationen im Beda'schen und Hieronymianischen Martyrologium, welche, gleich einem ähnlichen Zusatze zu demjenigen Ado's, der elftausend Jungfrauen gedenken, aus ebendieser Zeit (1080 bis ca. 1130) herrühren, ist jedenfalls höchst wahrscheinlich; und möglich bleibt es immerhin, daß auch die betreffenden Hexameter in Wandelbert's poetischem Heiligenkalender (s. oben) erst in dieser Zeit nachgetragen worden sind. Ueber die Art freilich, wie diese Verwandlung der elf Jungfrauen in eben so viele Tausende erfolgt sey, bleibt der kritischen Muthmaßung ein überaus weites Feld geöffnet. Besser als die Hypothese des Valesius, aus dem „S. Ursula et Undecimilla V. M." irgend einer alten Heiligenchronik sey durch ein

Versehen des Abschreibers „S. Urs. et undecim millia V. M." geworden; oder auch als diejenige Leibnitzens, der das Mißverständniß aus einer alten Lesart — „Ursula et Ximila" — herleiten wollte, empfiehlt sich ohne Zweifel die auch von Rettberg und Gieseler a. a. O., sowie überhaupt von den meisten neueren Kritikern protestantischen Bekenntnisses bevorzugte Annahme einer falschen Lesung der Worte XI M. Virgines, vermöge welcher das M statt durch martyres vielmehr durch millia gedeutet worden sey. Einen ähnlichen Fall ungeschickter Vertauschung von martyres mit millia hat Gieseler a. a. O. aus dem Martyrolog. Gellonense angeführt. Beim 25. Oktober heißt es hier: „Roma natalis Sanctorum XLVI, seu millia centum viginti quatuor"; wofür das offenbar correktere römische Martyrologium darbietet: „Roma natalis Sctorum XLVI militum; — et alii martyres centum viginti et unus." — Uebrigens wird man über dem theilweise Einleuchtenden und Leichtglaublichen dieser Hypothese immerhin nicht vergessen dürfen, daß die Voraussetzung, auf welcher sie fußt: es habe etwa im 11. Jahrhundert ein „plötzliches Ueberspringen der einfachen Zahlenangaben in die Chiliaden" stattgefunden, selbst wieder ein Produkt verschiedener, zur Zeit noch unbewiesener und vielleicht mit mehr Scharfsinn als keuscher Vorsicht und ächt geschichtlicher Methode combinirter Hypothesen ist. Die Tausende von Jungfrauen, welche bereits in Wandelbert's immerhin nicht ohne eine gewisse Willkür für interpolirt zu erklärenden Versen vorkommen, lassen sich doch vielleicht auf eine andere Weise mit den 11 Märtyrerinnen des alten kölnischen Kalenders, oder mit jenen „aliae plures", welche Usuardus außer der Martha und Saula nennt, vermitteln, als so, daß man eine durch ein Mißverständniß entstandene Multiplikation dieser einfachen und ursprünglichen Zahlen statuirt. Die Annahme einer zahlreichen Gefolgschaft, von welcher jene Hauptpersonen Ursula, Saula, Martha u. s. w. bei ihrer Ermordung zu Köln umgeben gewesen seyen, einer Gefolgschaft, wenn auch nicht von vielen Tausenden, doch vielleicht von mehreren Hunderten von Jungfrauen, hat durchaus kein erhebliches Bedenken gegen sich; und daß die ursprüngliche Lesart der alten Kalendarien undecim et millium virginum gewesen seyn dürfte, ist eine zum mindesten eben so einfache und naheliegende Annahme, wie die erwähnten Conjekturen, welche das millia aus irgend welchem graphischen Mißverständnisse herzuleiten suchen. Als geschichtlicher Kern der Sage dürfte vielleicht doch ein Mehreres festzuhalten seyn, als das Martyrium einiger weniger, nach Namen und Herkunft nicht näher bekannter christlicher Jungfrauen, die in nicht sicher zu bestimmender Zeit zu Köln getödtet worden seyen. Bedenkt man die fast in allen Formen der Sage wiederkehrende Erwähnung der Hunnen, und zwar der von Attila, dem totius Europae victor (s. Surius, AA. SS. T. V, p. 1001), befehligten Hunnen als der Mörder der Jungfrauen, und bringt man mit diesem, ziemlich untrüglich auf die Jahre 450—452 hinweisenden, geschichtlichen Anhaltspunkte die Notiz Beda's (Hist. Angl. I, 15) zusammen, wonach bei der in die nämliche Zeit fallenden angelsächsischen Invasion große Schaaren von Briten zur Flucht auf das Festland genöthigt wurden, so ergibt sich die Möglichkeit einer von jenen Barbaren bei einem ihrer Rheinübergänge verübten Mordthat an einer großen Zahl britischer Jungfrauen auf höchst ungezwungene Weise, ohne daß man darum nöthig hätte, ganz so weit zu gehen, wie Binterim (in jener Ausg. des Kalend. Eccl. Colon. p. 31), welcher als historisch gesicherten Gehalt der Legende stehen lassen möchte, „daß eine beträchtliche Anzahl, Tausende von Frauen, eilf ausgezeichnete und vornehme, darunter vor allen Ursula an ihrer Spitze, bei Köln gemordet worden" (ebenso Hagemann, in Wetzer u. Welte's K.-Lexik., Art. „Ursula", Bd. XI. S. 486), oder auch wie die Neo-Bollandisten, welcher in ihrer Fortsetzung der Antwerpener Acta SS. (Oct. Tom. IX. p. 73—303) zugleich mit einer ganz ähnlich angelegten Vertheidigung des Wesentlichen an der Ursulasage, die historisch-kritische Nachweisung von mindestens 2000 Namen der mit Ursula getödteten Personen weiblichen und männlichen Geschlechts versuchen und sich dabei hauptsächlich auf die in den Visionen Elisabeth's von Schönau enthaltenen Namensverzeichnisse berufen, zu welchen sie

in den etwas jüngeren Offenbarungen des Prämonstratensers Hermannus Joseph im Kloster Steinfeld († 1236) wichtige Ergänzungen und Bestätigungen gefunden zu haben behaupten. —

Vergl. außer den bereits hin und wieder im Texte dieses Artikels angeführten Arbeiten über Ursula und ihre Gefährtinnen, von welchen diejenige des Kölner Jesuiten Crombach jedenfalls die ausführlichste ist (Ursula vindicata etc. Col. 1647. Fol., sowie von Demselben: Auctarium sive lib. XII. S. Ursulae vindicatae, ibid. 4°), noch Joachim Vadian's Oratio de XI millibus virginum, Vienn. 1510; sowie Jakob Usser in den Antiquu. Eccl. Britannic. Lond. 1687. p. 107 sq. Zöckler.

Ursulinerinnen. Der unter dem Patronat der h. Ursula und ihrer 11000 Jungfrauen stehende Wohlthätigkeitsorden der Ursulinernonnen und -Tertiarierinnen gehört zu den bedeutendsten und einflußreichsten jener frommen Stiftungen, welche, hervorgeboren aus der großen antireformatorischen Strömung des italienischen Katholicismus der dreißiger und vierziger Jahre des 16. Jahrhunderts und gekräftigt durch die machtvolle Protektion Cardinal Borromeo's in den nächstfolgenden Jahrzehnten, zur direkten und indirekten Bekämpfung der Reformation auf dem Wege der Armen- und Krankenpflege, der Seelsorge und des „Unterrichts der Unwissenden" (d. h. der Verbreitung anticalvinischer und antilutherischer Glaubenslehre) zusammengewirkt haben. Die Stifterin dieser Gemeinschaft, Angela (oder Angelica) Merici, wurde geboren am 21. März 1470 zu Desenzano am Gardasee, von wenig bemittelten Eltern, die nach Einigen adeliger Abkunft, nach Anderen einfache Handwerksleute waren. Früh verwaist, wurde sie nebst ihrer Schwester von einem Oheim zu Salo in Pflege und Aufsicht genommen. Schon hier offenbarte sich ihr starker Hang zu einsamem und beschaulichem Andachtsleben, indem sie einst mit jener ihr wesentlich gleichgesinnten Schwester aus dem Hause ihres Oheims entwich und sich in einer mehrere Stunden entfernten Höhle verbarg, aus welcher man sie erst nach Verlauf einiger Tage oder Wochen wieder heimholen konnte. Bald darauf starb ihre Schwester und sie trat nun in die Gemeinschaft der Franziskaner- (nach Anderen der Augustiner-) Tertiarierinnen ein, deren fromme Uebungen die erste Stufe der Vorbereitung für ihre ordensgründende Thätigkeit wurden. Nach dem Tode ihres Oheims kehrte sie nach ihrem Geburtsorte Desenzano zurück und begann hier in Verbindung mit einigen ihrer Ordensgenossinnen sich im Unterrichte kleiner Mädchen zu üben. Bald verschaffte die hiebei bethätigte Geschicklichkeit ihr einen Ruf als Lehrerin nach Brescia, welche Stadt fortan ihr Hauptwohnsitz wurde (daher „Angela von Brescia"). Verschiedene Wallfahrten, z. B. eine nach Jerusalem, auf welcher eine zeitweilige Erblindung sie des Glücks, die heiligen Stätten auch zu sehen, beraubt haben soll, sowie eine andere nach Rom zum Jubeljahre Clemens VII. (1525) und zu dessen Ablaß, dienten dazu, ihren frommen Eifer mehr und mehr zu entflammen und den Entschluß zur Gründung einer dem Dienste christlicher Liebe und kirchlichen Lebens gewidmeten Gemeinschaft von Religiosinnen allmählich in ihr heranreifen zu machen. Am heiligen Grabe von Varallo, einer vielbesuchten Wallfahrtsstätte im Mailändischen, war es, wo sie den zwölf Gefährtinnen, die sich seit längerer Zeit an sie angeschlossen hatten, ihr darauf bezügliches Vorhaben zuerst mittheilte. Die förmliche Gründung der Gesellschaft, als einer unter dem Schutze der heil. Ursula stehenden freieren Vereinigung von Religiosinnen ohne bindendes Gelübde, erfolgte vor feierlichem Empfang der Communion in der St. Afra-Kirche zu Brescia am 25. November 1535, nicht allzu lange nach der Gründung der Gesellschaft Jesu in der Kirche von Montmartre zu Paris. Der Verein sollte gemäß den Vorschriften der Stifterin (enthalten in einer angeblich von ihr selbst auf Grund göttlicher Eingebung dem Priester Gabriel Cozzano diktirten Regel von 25 Kapiteln) nur eine nicht streng klösterlich verfaßte Schwesterschaft nach Art der Tertiarierinnen-Congregationen bilden, welche sich mit Verrichtung gewisser häuslicher und kirchlicher Andachtsübungen, mit dem Unterrichte der weiblichen Jugend, und mit leiblicher und geistlicher Verpflegung der Armen und Kranken, zunächst in Stadt und

Umgebung von Brescia, zu beschäftigen hätte. Weder durch irgend welche streng vorgeschriebene Besonderheiten der Kleidung, noch durch gemeinsame Wohnung oder durch allzu zeitraubende Andachtsübungen in dem (nahe am Dom von Brescia gelegenen) Oratorium der Gesellschaft sollten die Mitglieder derselben dem Verkehr mit der Welt ganz und gar entzogen werden. Ein Keuschheitsgelübde wurde nicht gefordert; nur als evangelischer Rathschlag war die Jungfräulichkeit, gleichwie auch der Gehorsam und die Armuth anempfohlen. Nach den acht Stadtvierteln von Brescia sammt den dazu gehörigen Dorfgemeinden sollten acht Matronen als Oberaufseherinnen der Jungfrauen gewählt werden; unter diesen sollten wiederum acht Lehrerinnen, unter diesen eben so viele Unteraufseherinnen (Colonelli), die letzteren zur Besorgung der Diakonissengeschäfte, stehen. Die Leitung des Ganzen wurde einerseits der väterlichen Hirtensorge eines Priesters, als Stellvertreters des Bischofs von Brescia, andererseits der mütterlichen Pflege einer auf Lebenslänge zu wählenden Oberin anheimgegeben. Das letztere Amt übertrug, nach erlangter bischöflicher Genehmigung ihres Bestehens, die inzwischen auf 76 Mitglieder herangewachsene Genossenschaft in feierlicher Wahlversammlung vom 18. März 1537 auf ihre Stifterin Angela, die dasselbe zwar nur mit Widerstreben annahm, ihm indessen bis zu ihrem schon nach drei Jahren erfolgten Tode (am 27. Januar 1540) mit Treue und Eifer vorstand. Außer der schon erwähnten Regel für ihre Congregation hinterließ Angela noch besondere, für die Unteraufseherinnen oder Colonelli bestimmte Admonitiones in neun Kapiteln, sowie ein an ihre Amtsnachfolgerin, die Gräfin Lucrezia von Lodrone und an die übrigen Vorsteherinnen der Gesellschaft gerichtetes „Testament“ in 11 Kapiteln, dessen tiefsinnige Weisheit und liebeathmenden Ausdruck ihre Biographen nicht genug zu rühmen wissen. Sie wurde im J. 1768 von Clemens XIII. selig und 1807 von Pius VII. heilig gesprochen. — Vergl. die älteren Lebensbeschreibungen von Faino Ottavio Florentino und Hugues Quarré, sowie „das Leben der heil. Angela Merici“. Augsb. 1811; auch M. Sintzel, Leben d. h. Angela Merici. Regensb. 1842.

Vier Jahre nach dem Tode der Stifterin erfolgte die päbstliche Bestätigung des Ordens durch Paul III. (9. Juni 1544). An die Stelle des ungebundenen Tertiarierlebens begann jetzt, zugleich mit der weiteren Ausbreitung der Gemeinschaft, mehr und mehr ein strenger geregeltes und geschlossenes Zusammenleben der einzelnen Congregationen in Häusern zu treten, aus denen letzlich, wenigstens bei einem großen Theile, förmliche Klöster wurden. Einen über der gewöhnlichen einfachen schwarzen Kleidung zu tragenden Ledergürtel, als Symbol der Jungfräulichkeit, führte bereits Lucrezia von Lodrone bei allen Ordensgenossinnen ein. Weitere Schritte zur Uniformirung und Regulirung der Genossenschaft geschahen unter Cardinal Borromeo, der den Ursulinerinnen eine besonders eifrige Protektion angedeihen ließ, ihnen reichlichen Ablaß, sowie eine neue Bestätigung seitens des Pabstes Gregor's XIII. erwirkte und sie durch seine nachdrückliche Empfehlung in fast sämmtlichen 15 Bisthümern seines Metropolitansprengels einführte, so daß die Congregation bald nach seinem Tode (im J. 1584) schon an die 600 Jungfrauen in 18 Häusern zählte. Gegen Ende des 16. Jahrhunderts fand die bisher auf Oberitalien beschränkte Gemeinschaft auch in Frankreich Eingang. Unter der Leitung Cäsar's von Bus, des berühmten Stifters der Priester der christlichen Lehre oder Doktrinarier, entstanden von den Mutterhäusern in Isle de Venise und Avignon aus verschiedene provençalische und südfranzösische Niederlassungen (seit 1596), welche von Anfang an ein dem eigentlichen Klosterleben ziemlich nahe kommendes Gepräge trugen und sich zu der nachmals sogenannten Congregation von Toulouse vereinigten. Die ersten förmlichen Klosterursulinerinnen stiftete die reich begabte Wittwe Magdalena von Sainte-Beuve in der Straße Saint-Jacques zu Paris (1611). Die im Anschlusse an diesen neuen Centralpunkt entstandene Congregation von Paris, welche nach und nach über 80 Klöster stark wurde, erhielt im J. 1612 eine von Frau von Sainte-Beuve's Beichtvater P. Gontery im Verein mit mehreren anderen Jesuiten entworfene und von

Paul V. genehmigte Regel, die das Muster für die Satzungen der weiterhin entstandenen regulirten Ursulinercongregationen von Bordeaux (seit 1618, in ihrer Blüthezeit an 100 Klöster zählend), Dijon (seit 1619, später bis zu 39 Klöstern angewachsen) und Lyon (seit 1620, ebenfalls fast 100 Klöster stark geworden) geworden ist. Diese Regel der eigentlichen Ursuliner n o n n e n oder =Klosterfrauen (enthalten in den „Constitutions des Religieuses de Ste. Ursule de la Congrégation de Paris", 1648, und in den „Reglemens des Religieuses Ursulines de la Congr. de Paris", 1673 ꝛc.) ist ihrer materiellen Grundlage nach eine Augustinerregel, schließt sich aber ihrer Form nach an die 25 Kapitel der Regel, an die 9 Kapitel der „Erinnerungen" und an die 11 „Vermächtnisse" des Testaments der heil. Angela von Brescia an und scheint außerdem nicht Weniges aus der Constitution der Jesuiten geschöpft zu haben. Zu den drei ordentlichen feierlichen Gelübden der Regel Augustin's schreibt sie noch ein viertes hinzu vor: dasjenige des weiblichen Jugendunterrichts. Ordenstracht ist: ein graues Unterkleid, ein schwarzer Rock mit Ledergürtel und eiserner Schnalle, ein schwarzer Kirchenmantel ohne Aermel, ein das ganze Haar bedeckendes Kopftuch mit kürzerem weißgefüttertem Weihel und ein darüber zu ziehender größerer Schleier von dünnem schwarzen Zeuge. Strenge Büßungen schreibt die Regel nicht vor. Denn verglichen mit den Satzungen der meisten übrigen Orden aus derselben Zeit will es offenbar nicht viel heißen, wenn außer den gewöhnlichen kirchlichen Fasten noch alle Freitage, sowie an den Vorabenden der Marientage und der Feste St. Augustin's und Ursula's zu fasten geboten wird, wenn täglich von der Complet bis um 7 Uhr früh Stillschweigen beobachtet werden soll, und wenn die regelmäßigen Ertheilungen der Disciplin auf alle Freitage, sowie außerdem noch auf den Mittwoch und Donnerstag der Charwoche festgesetzt sind, während sonst die Geißel noch als Mittel zu gewissen ziemlich harmlosen Mortifikationen (z. B. den Disciplinen auf die flache Hand, die man sich bei gewissen Vergehen auszubitten hat) und k a u m als Werkzeug eigentlicher Bestrafung in Anwendung kommt. Aus dem Orden auszutreten, um eine andere religiöse Genossenschaft zu gründen oder zu reformiren, oder um eine höhere Würde in einem anderen Orden zu erhalten, ist unbedingt verboten. Das Maximum von Bewohnerinnen eines Klosters ist auf 60 Klosterjungfrauen und 20 Laienschwestern festgesetzt. — Zu den obengenannten fünf Hauptcongregationen des Ordens in Frankreich, von welchen namentlich die von Bordeaux (von Lüttich aus) sich auch in Deutschland ausgebreitet hat, kamen noch mehrere unbedeutendere hinzu, wie der von Arles, von Tulles, von Mariä Reinigung u. s. w. Im Ganzen bestand der Orden zur Zeit seiner größten Ausdehnung aus etwa 20 solcher nur lose verbundener und meist verschiedenen Satzungen folgender Congregationen, welche zusammen an 350 Klöster mit 15—20000 Nonnen zählten. So um die Zeit Helyot's (1712), welcher Bd. IV. seiner „Kloster= und Ritterorden", Kap. 27—29., auch die Namen jener Congregationen nebst dem Wesentlichen über ihre Entstehung und Eigenthümlichkeiten mittheilt. — Die Gesammtzahl der n i c h t regulirten Ursulinerinnen, oder der Congregirten und Tertiarierinnen der heil. Ursula, welche namentlich in Italien und in der Schweiz die Hauptmasse der gesammten Genossenschaft dieses Namens ausmachen, mag in jener Zeit ebenfalls nicht viel weniger als 20000 betragen haben, während dermalen sämmtliche Ursulinerinnen überhaupt sich schwerlich sehr hoch über 3000 belaufen dürften (s. Fehr, Mönchsorden Bd. II. S. 72). Uebrigens zeichnen sich die congregirten Ursulinerinnen vor den klösterlich Regulirten durch eine im Ganzen gewissenhaftere Erfüllung ihrer Verpflichtung zum Jugendunterrichte aus, wiewohl sie weder überhaupt eigentliche Gelübde ablegen, noch auch insbesondere jenes vierte Gelübde übernehmen, welches die „Catéchisation des ignorantes" zu einer Hauptthätigkeit der Klosterfrauen machen sollte. Die Verfassung der Congregirten erscheint im Ganzen noch stärker jesuitisch gefärbt, als diejenige der Klosterursulinerinnen. Sie haben alljährlich acht Tage hindurch die geistlichen Uebungen Loyola's zu treiben, jeden Tag kleine Mädchen zu unterrichten, an Sonntagen auch erwachsene Personen zu katechisiren, Kranke zu besuchen, Almosen zu spenden und

alle Freitage eine Conferenz unter sich zu halten. Ihr Noviziat währt drei Jahre; ihre Mortifikationen und Andachtsübungen sind leicht und einfach. Schleier tragen sie nicht, wenigstens der Regel nach nicht; doch theilen sie die schwarze Grundfarbe ihrer Tracht mit den übrigen Ursulinerinnen. — Die nicht congregirten Ursulinerinnen, welche den einfachen Satzungen der Stifterin am treuesten geblieben sind, leben nach wie vor in ihren Familien und unter der Jurisdiktion und geistlichen Führung der Ordinarien. Sie sind fast immer auf Italien beschränkt geblieben. — Eine durch ihre vortrefflichen Leistungen im Gebiete des Armenschulwesens und der Krankenpflege hervorragende Stellung inmitten der nicht regulirten Ursulinerinnen nimmt die 1805 von Demoiselle Bréchard gegründete Congregation von Chavagnes in der Vendé (auch Congregation der Ursulinerinnen von Jesus) ein. Sie zählt jetzt 300—400 Schwestern in etwa 30 Häusern, die sämmtlich den westfranzös. Departements angehören. Mit den übrigen Abtheilungen des gesammten Ordens unterhält sie, wie es scheint, nicht mehr und nicht weniger Verkehr, als diese selbst mit einander unterhalten. Wie denn die lose Zusammenfügung der ganzen Gesellschaft es überhaupt niemals weder zu Generalversammlungen noch auch zu eigentlichen Provinzialcapiteln hat kommen lassen, und die einzelnen Häuser eben deshalb fast durchweg unter der ordentlichen Gerichtsbarkeit der Bischöfe stehen.

Vergl. Les Chroniques de l'ordre des Ursulines. II voll. Par. 1676. — Journal des illustres Religieuses de l'ordre de Sainte Ursule. IV tom. 1690. — Auf- und Fortgang des jungfräulichen Ursulinerordens durch G. A. Mayer. Würzb. 1692.— Helyot, Geschichte aller Kloster- und Ritterorden. Bd. IV. S. 178 ꝛc. — (Crome) Pragmatische Geschichte der vornehmsten Mönchsorden. Bd. VI. S. 205 ꝛc. — Fehr, Geschichte der Mönchsorden. Bd. II. S. 68—72. u. 388. Zöckler.

Usia (עֻזִּיָּהוּ, עֻזִּיָּה, Ὀζίας bei den LXX und Joseph. Antiqu. LIX., 10, 3 f.), der zehnte König des Reiches Juda seit der Trennung, Sohn des Amazja und der Jekholja. Im Königsbuche (II, 14, 21. 15, 1 ff.) erscheint er mit Ausnahme von vier Stellen (15, 13, 30, 32, 34.) unter dem Namen Asarja; die Chronik (2, 26.) nennt ihn nur Usia. Daß diese Namensverschiedenheit lediglich auf einem Schreibfehler beruhe, indem in עזריה des י mit ר verwechselt worden sey, ist undenkbar. Man müßte annehmen, daß dem constanten usus zuwider nur an den Stellen, wo עֲזַרְיָה steht, das Jod zweimal geschrieben worden und jedesmal das erste י zu groß gerathen sey. Daß Usia um der herrlichen Erfahrungen göttlicher Hülfe willen, die er machen durfte, den Beinamen Asarja (Gotthelf) erhalten habe, wird mit Beziehung auf 2 Chr. 26, 7. 15. nicht mit Unrecht vermuthet. S. Simonis Onomast. p. 541 unter עֻזִּיָּהוּ; Real-Enc. Art. „Name“ Bd. X. 194; Thenius zu 2 Kön. 14, 21.

Mit 16 Jahren bestieg Usia den Thron. Die Wahl des Volkes selbst hat den Jüngling, der jedenfalls damals schon Treffliches versprach, dazu berufen. Er hat auch dieser Erwartung entsprochen. Usia war ein frommer, dem Dienste Jehovah's ergebener Fürst, wie sein Vater gewesen war. Nur den Höhendienst ließ er fortbestehen. Das Verdienst seiner Frömmigkeit war 2 Chr. 26, 5. vorzugsweise seinem Lehrer Sacharja zugeschrieben. Als gleichzeitige Propheten kennen wir mit Bestimmtheit Amos (1, 1.), Hosea (1, 1.), Jesaja (1, 1. 6, 1.). Von Einigen wird auch Joel (s. d. Art.) in diese Zeit gesetzt. — Usia war aber auch ein kriegerischer Fürst, der sowohl durch treffliche militärische Einrichtungen, als durch glücklich geführte Kriege großen Ruhm erwarb. Er hatte ein zahlreiches, wohlgeordnetes (2 Chr. 26, 11—13.) und wohlgerüstetes (daselbst V. 14 f.) Kriegsheer. Auch war er, wie es scheint, der erste unter den Juden, der künstliche Kriegsmaschinen, um Pfeile und große Steine zu schleudern, in Anwendung brachte (das. V. 15. Vergl. Ad. v. Schlüsser, Einleit. in die BB. der Könige, S. 177).— Von dem Abhängigkeitsverhältniß zu Israel, in welches Juda unter seinem Vater Amazja gerathen war, finden wir keine Spur mehr. Die Seestadt Elath brachte Usia wieder an Juda und befestigte sie von Neuem (2 Kön. 14, 22. 2 Chr. 26, 2.; s. d. Art.

„Elath"), was den Verlust dieser Stadt nach dem Siege Amazja's (2 Chr. 25, 11 ff.) voraussetzt (vgl. Schlier, die Könige in Israel, S. 137). — Auch die Philister besiegte Usia. Er eroberte Gath, Jabne und Asdod und legte im Philisterlande Befestigungen zur Behauptung seiner Eroberungen an (2 Chr. 26, 6.). Ferner führte er glückliche Kriege mit den südöstlichen Völkerschaften der in Gur-Baal (vielleicht bei Petra, vgl. LXX: *τοὺς κατοικοῦντας ἐπὶ τῆς Πέτρας*) wohnhaften Araber und der Me'unaeer, welche mit den gleich nachher genannten Ammonim wahrscheinlich identisch sind (2 Chr. 26, 7.; vergl. 20, 1 ff. S. Fürst, hebr.-chald. Hand-W.-Buch s. v. מְעוּנִים). Es waren dieß theilweise wenigstens dieselben Völkerschaften, über welche Josaphat ungefähr ein Jahrhundert vorher den berühmten Sieg davongetragen hatte (2 Chr. 20, 1—20).— Auch durch Bauwerke hat sich Usia verdient gemacht. Denn es wird 2 Chr. 26, 9 f. erzählt, daß er Jerusalems Befestigungen durch Thürme über dem Eckthor, über dem Thalthor und über dem מִקְצוֹעַ (einspringender Winkel an der östlichen Spitze des Zion, vgl. Ezech. 46, 21 f.) verstärkt habe. Auch in der Wüste baute er Thürme (zum Schutz der Heerden, vgl. 1 Mos. 35, 21. Mich. 4, 8.). Denn auch der Viehzucht und Landwirthschaft widmete er seine eifrige Sorgfalt, wie denn die Chronik von ihm sagt, daß er ein אֹהֵב אֲדָמָה war, der viele Heerden und viele Ackerleute und Winzer auf Karmel und anderen Bergen hatte (2 Chr. 26, 10). —

Alle diese Thaten verschafften Usia großen Ruhm innerhalb und außerhalb seines Landes. Aber dieß war sein Unglück. Das Wachsthum seiner politischen Macht bethörte ihn dergestalt, daß er dieselbe auch über das religiöse Gebiet ausdehnen wollte. Er suchte die priesterliche Gewalt mit der königlichen zu vereinigen. Zwar so lange sein Lehrer Sacharja lebte, scheint dessen Einfluß ihn gezügelt zu haben, wie die Chronik dieß mit den Worten andeutet, daß er Jehovah suchte בִּימֵי זְכַרְיָה s. v. Es geschah also jedenfalls nach seines Lehrers Tode, daß er eines Tages in den Tempel ging, um auf dem goldenen Räucheraltar zu räuchern (V. 16.). Der Hohepriester Asarja tra ihm mit 80 Priestern warnend in den Weg. Des Königs Zorn entbrannte über diesen Widerstand und er war wahrscheinlich im Begriff, einen Akt despotischer Gewalt gegen jene Priester zu begehen, als die Hand Gottes dazwischenfuhr. Plötzlich nämlich zeigte sich Aussatz an des Königs Stirn. Die Priester stießen den Unreinen aus dem Heiligthume hinaus und er eilte auch selbst hinauszukommen. Usia blieb aussätzig bis an seinen Tod. Das Reich mußte er seinem Sohne Jotham übergeben. Er selbst lebte einsam in einem zur Pflege und Absonderung eingerichteten Hause (בֵּית חָפְשׁוּת 2 Chr. 26, 21.) bis an seinen Tod. Auch nach dem Tode blieb er abgesondert, denn man begrub ihn nicht in der königlichen Gruft, sondern auf dem Leichenacker, der dieselbe umgab. So die Chronik (V. 23.), mit welcher die kurze Angabe des Königsbuches (II, 15, 7.) nicht im Widerspruche steht.

Was die Genealogie betrifft, so kommt Usia nach der gewöhnlichen Zeitrechnung zur Regierung im Jahre 810 v. Chr. und regiert, da er 52 Jahre auf dem Throne saß, bis 758. Die Angabe, daß er im 27. Jahre Jerobeam's II. König geworden sey, stimmt nicht mit 2 Kön. 14, 17., wo gesagt ist, daß Usia's Vater Amazja den Vater Jerobeam's, Joas, um 15 Jahre überlebte. Denn darnach muß Usia im 15. Jahre des Jerobeam auf den Thron gekommen seyn. Auch die Angaben 2 Kön. 15, 8., daß Sacharja, der Sohn Jerobeam's, im 38. Jahre des Usia König geworden sey, ist schwierig. Denn Jerobeam hat nach 14, 23. 41 Jahre regiert. Demnach wäre Usia im 3. Jahre des Jerobeam König geworden. Man hat diese Schwierigkeiten durch Annahme von Mitregentschaft, Interregnum und Schreibfehler zu lösen versucht, worüber die Commentare zu vergleichen sind. — Die gewöhnliche Bestimmung der Regierungszeit des Usia von 810 bis 758 ist mehrfach modificirt worden durch Herbeiziehung chronologischer Anhaltspunkte und profaner Geschichtsquellen. So hat A. Scheuchzer in der Schrift „Phul und Nabonassar", Zürich 1850, durch Vergleichung des Berosus mit der Angabe des Ptolemäischen Kanons die Regierungszeit des Usia von 788 bis

737 bestimmt. Bunsen (Bibelwerk I, 1. S. CCXCI) bestimmt sie auf Grund der Vergleichung der assyrischen und ägyptischen Geschichtsquellen von 798 bis 747. Die Lösung dieser Differenzen kann erst dann erwartet werden, wenn uns ein sicheres Verständniß aller hierher bezüglichen geschichtlichen Zeugnisse wird möglich geworden seyn.

E. Nägelsbach.

Ussher, James (Jacobus Usserius), Erzbischof von Armagh und Primas von Irland, am 4. Januar 1581 zu Dublin geboren, stammte aus dem alten englischen Geschlechte der Neville. Einer seiner Ahnen hatte 1185 den Prinzen, nachmaligen König Johann, als usher (huissier, ostiarius) nach Irland begleitet und, als er sich in Dublin niederließ, seinen Amtstitel als Geschlechtsnamen angenommen. Er war der Gründer der angesehenen Familie der Ussher in Dublin. James' Vater, Jakob Ussher, bekleidete eine der höheren Stellen in dem königlichen Kanzleigerichtshofe, sein Oheim, Henry Ussher, war Archidiakonus von Dublin und von 1595 — 1613 Erzbischof von Armagh. Auch seine Mutter gehörte einer einflußreichen, übrigens fast ganz dem Katholicismus anhängenden Famlie an. Sie war die Tochter des James Stanihurst, der einer der Oberrichter in Dublin und dreimal Sprecher des irischen Parlamentes war. James empfing den ersten Unterricht im elterlichen Hause. Acht Jahre alt trat er in eine treffliche Schule ein, welche zwei Schotten, Fullerton und Hamilton soeben eröffnet hatten, um die öffentliche Aufmerksamkeit von dem eigentlichen Zwecke ihres Aufenthaltes in Dublin (der Anknüpfung einer Verbindung des protestantischen Adels in Irland mit König Jakob von Schottland) abzulenken. Schon in dieser Schule zeichnete er sich durch Talent, Fleiß und Fortschritte so aus, daß er im Januar 1594 in das, hauptsächlich auf Stanihurst's und Henry Ussher's Betreiben gegründete Trinity College in Dublin eintreten konnte. Er studirte hier Griechisch, Hebräisch und Aristotelische Logik. Aber mit besonderer Vorliebe wandte er sich der Geschichte zu. Er begann damit, daß er alle historischen Werke, die ihm zur Hand kamen, excerpirte. In seinem 16. Jahre entwarf er in lateinischer Sprache eine biblische Chronik bis zu den Büchern der Könige. Auch der römischen Controverse wandte er sich mit um so lebhafterem Interesse zu, als viele seiner Verwandten katholisch waren. Stapleton's Buch „Fortress of Faith", in welchem für die päbstliche Kirche ihr hohes Alter geltend gemacht, der protestantischen dagegen Neuheit vorgeworfen wurde, brachte ihn auf den Gedanken, die alten Väter gründlich zu studiren, um die Gegner desto besser widerlegen zu können. Bei einer so entschiedenen Vorliebe für Geschichte und Theologie würde es Ussher schwer geworden seyn, dem Wunsche seines Vaters, der ihn für das Rechtsstudium bestimmt hatte, zu willfahren. Doch dieser starb schon 1598 und so hatte Ussher freie Hand. Um seinen Studien ungestört leben zu können, überließ er seinen Vermögensantheil seinen Geschwistern und bedang sich nur das für seinen Unterhalt Nöthige aus. Ussher's ungewöhnliche Tüchtigkeit zeigte sich bald bei verschiedenen Gelegenheiten. Als zu Ehren des 1599 angekommenen Lordlieutenants eine philosophische Disputation von der Universität veranstaltet wurde, trug Ussher die Palme davon. Nicht lange darauf nahm er die Herausforderung eines Jesuiten an, der sich aber bald zurückziehen mußte mit der Erklärung, Ussher sey der gelehrteste unter den Akatholiken. Er hatte kaum promovirt (1600), als er zum katechetischen Lektor an der Universität ernannt wurde. Kurz darauf erfolgte seine Bestellung als Prediger vor der Regierung und seine Priesterweihe (vor Weihnachten 1601), ehe er noch sein 21. Lebensjahr zurückgelegt hatte. Mit großer Klarheit wußte er die Unterscheidungslehren darzulegen, mit viel Gewandtheit die Waffen gegen die Römischen zu führen. Er predigte auf's Entschiedenste jetzt und bis an's Ende gegen die Duldung der Katholiken als das größte Unheil. Eine Predigt über Ezech. 4, 6., wobei er die 40 Jahre auf Irland anwandte, brachte ihn später, als die irische Rebellion 1641 ausbrach, in den Ruf einer prophetischen Begabung. Um diese Zeit begann er auch den früher gehegten Plan auszuführen, nämlich die Schriften der alten Väter zu studiren. Er las jeden Tag ein Stück und nach 18 Jahren hatte er

alle Kirchenväter durchstudirt. Inzwischen wurde ihm ein ehrenvoller Auftrag von Seiten der Universität. Die englische Armee hatte im Dezember 1601 in der Schlacht bei Kinsale den irischen Aufstand unterdrückt und zum Andenken an diesen Sieg der Dubliner Universität ein Geschenk von 1800 Pfd. Sterling übermacht zur Gründung einer Universitätsbibliothek. Zu diesem Zwecke wurde Ussher mit Dr. Chaloner 1603 nach England gesandt. Ussher ging von da an fast alle drei Jahre auf mehrere Monate nach England. Der Nutzen, den er selbst aus diesen Reisen zog, war ebenso groß als der, den er seiner Universität brachte. Er machte in England die Bekanntschaft der namhaftesten Gelehrten der Zeit, wie Sir Th. Bodley, Sir R. Cotton, Camden, Sir H. Spelman, Selden u. a., die ihm sehr förderlich waren und denen er seinerseits wichtige Dienste leisten konnte. So lieferte er z. B. Camden für die neue Ausgabe seiner Britannia werthvolle Beiträge über die Geschichte Dublin's, welche jener mit der schmeichelhaften Bemerkung in sein Werk aufnahm, er danke sie Ussher, qui annos varia doctrina et judicio longe superat. Spelman, der eine gelehrte Abhandlung Usshers über eine altirische Kirchengutsfrage großentheils seinem Glossary einverleibte, nannte ihn literarum insignis pharus. Auch in seiner Heimath fehlte es ihm nicht an ehrenvoller Anerkennung. Er wurde zum Kanzler der Kathedrale von Dublin und (1607) zum Professor der Theologie an der Universität gemacht. Das Amt eines Probstes des Trinity College schlug er aus, dagegen nahm er, nachdem er 1612 zum Doktor der Theologie promovirt, die 1614 auf ihn gefallene Wahl zum Vicekanzler der Universität an. Um diese Zeit verband er sich mit der Tochter seines Freundes Chaloner, von der er eine einzige Tochter hatte, die sich später mit Sir Th. Tyrrell verheirathete.

In den kirchlichen Verhältnissen Irlands hatte bisher die größte Verwirrung geherrscht. Sie im Wesentlichen wenigstens zu ordnen, wurde 1615 eine Synode in Dublin gehalten. Es handelte sich dabei um ein Doppeltes. Einmal wollte die Regierung die Convokation nach englischem Muster einführen, d. h. eine von der Krone behufs der Selbstbesteuerung der Geistlichkeit berufene Kirchenversammlung, wobei zwar auch rein kirchliche Fragen berathen werden konnten, aber die Gewährung von Subsidien für die Regierung die Hauptsache war. Sodann handelte es sich um die gesetzliche Feststellung des kirchlichen Bekenntnisses. Denn obwohl das Allgemeine Gebetbuch von einer irischen Synode 1560 angenommen worden war, so waren die Bekenntnißartikel der englischen Kirche, wie es scheint, nie rechtsgültig eingeführt worden. Auch jetzt war die irische Geistlichkeit nicht geneigt, die 39 Artikel ohne Weiteres anzunehmen, hauptsächlich aus zwei Gründen: einmal um die Freiheit der irischen Kirche zu wahren, sodann deßhalb, weil dazumal die Mehrheit dem strengen Calvinismus zugethan war. Die Synode beschloß daher, ein eigenes Bekenntniß aufzustellen. So entstanden die 104 irischen Artikel, die wohl ganz Ussher's Werk sind. Sie unterscheiden sich von den englischen Artikeln nach Inhalt und Form. Es haben zwar viele von den englischen Aufnahme gefunden, aber daneben auch die, von der englischen Kirche verworfenen, streng calvinistischen Lambeth-Artikel, sodann andere über die Zeugung des Sohnes, den Fall der Engel, den Urzustand und den Zustand nach dem Tode. Die Form betreffend, so ist die Anordnung verschieden von der englischen. Auch ist die Fassung der irischen Artikel selbst sehr ungleichmäßig: die einen sind homiletischer, die anderen rein spekulativer Art. Das Ganze ist mehr ein dogmatisches Compendium, als eine kirchliche Bekenntnißschrift. Die Artikel wurden von der Synode angenommen und von dem Präsidenten derselben, dem Erzbischof von Dublin und von dem Prolokutor des Unterhauses, Seitens der Kirche, von dem Vice-Statthalter auf Befehl und im Namen des Königs unterzeichnet, jedoch nicht von dem irischen Parlament ratificirt. Die Hoffnung, durch die entschieden calvinistische Fassung der Artikel die Nonconformisten zu gewinnen, ging nicht in Erfüllung. Die Katholiken andererseits wurden durch die unumwundene Erklärung eines Artikels, daß der Pabst der Antichrist sey, auf's Höchste erbittert. Und für Ussher selbst hatten die Artikel, in denen man sein eigenes Bekenntniß

niedergelegt sah, die Folge, daß er bei Hof als Puritaner verdächtigt wurde. Er mußte sich, als er 1619 wieder nach London kam, mit einem von der irischen Statthalterschaft gefertigten Dokumente versehen, um sich vor dem Könige zu rechtfertigen. Doch erwarb er sich während seines dießmal zwei Jahre dauernden Aufenthaltes in England wieder die Gunst des Königs, der ihm im Januar 1621 das erledigte Bisthum Meath übertrug. Auch wurde er dazu ausersehen, am 1. Fastensonntage vor dem Könige und Parlament zu predigen, als in Folge eines Gerüchtes, daß der König und Viele vom Hause der Gemeinen katholisch geworden, alle Parlamentsmitglieder das Sakrament nahmen. Nach Irland zurückgekehrt, nahm der neue Bischof die katholische Controverse wieder lebhaft auf. Er wollte Alles aufbieten, um die Katholiken zu bekehren, und da diese sich scheuten, in seine Kirche zu kommen, predigte er ihnen in dem Sessionshause unter großem Zulauf und mit nicht unbedeutendem Erfolg. Inzwischen änderte die englische Regierung ihre Politik hinsichtlich der irischen Katholiken. Sie wollte durch Nachsicht erreichen, was Strenge nicht vermocht hatte. Der Lordlieutenant Grandison wurde abberufen und der gemäßigte Lord Falkland trat an seine Statt (1622). Ussher ließ sich aber nicht irre machen. In seiner Predigt, die er bei der Einführung des neuen Lordlieutenants hielt, sprach er sich so entschieden gegen die Katholiken aus, daß er sich die Rüge des Erzbischofs zuzog. Gleichwohl nahm die Regierung zu ihm ihre Zuflucht, als es sich darum handelte, den Rekusanten die Pflicht des Suprematseides einzuschärfen. Ussher blieb übrigens nicht lange in seinem neuen Berufe, da der König ihm Urlaub auf unbestimmte Zeit geben ließ, um die Urkunden der alten britischen Kirche zu sammeln. Er kam zu diesem Zwecke 1623 nach England, wo er dießmal etwa drei Jahre lang blieb. Obwohl eifrig mit historischen Forschungen beschäftigt, fand er doch Zeit zu gelegentlichen Predigten und Controversen. Berühmt ist in letzterer Hinsicht eine Disputation, die er mit einem Jesuiten Malone hatte und deren Frucht seine Schrift: „The Antiquity of Christianity" war, welche noch lange nach seinem Tode als ein Hauptbollwerk der evangelischen Kirche gegen die Angriffe der päbstlichen angesehen wurde. Während Ussher in England war, wurde der Erzstuhl von Armagh erledigt, und der König machte, wenige Tage vor seinem Tode, Ussher zum Erzbischof von Armagh und Primas von ganz Irland (März 1625). Doch erst im August des folgenden Jahres konnte er nach Irland zurückkehren, da er bald nach seiner Ernennung von einer schweren Krankheit befallen wurde, von der er sich nur langsam erholte.

Die höchste geistliche Würde in Irland war Ussher zugefallen, als gebührender Lohn für seine vielfachen Verdienste, damit aber auch eine Last, die für seine Schultern zu schwer war. Er fand seine Provinz in einem kläglichen Zustande. Das Predigtamt war dürftig bestellt, die Kirchengüter wurden verschleudert. Auf's Neue war in Folge der Bulle Urban's VIII., welche zur Verweigerung des Suprematseides aufforderte, eine gefährliche Gährung unter den Katholiken ausgebrochen. Die Truppen mußten verstärkt werden, aber es fehlte an den Mitteln zu ihrem Unterhalte. Die Katholiken suchten aus der Verlegenheit der Regierung Nutzen zu ziehen. Sie verhießen dem Könige reiche Subsidien, wenn ihnen Duldung zugesichert würde. Eine Notablenversammlung wurde deßhalb in Dublin gehalten. Falkland zeigte sich nachgiebig; aber die Protestanten, Ussher an der Spitze, dem 11 andere Prälaten sich anschloßen, erklärten sich auf's Entschiedenste gegen die Duldung und rechtliche Anerkennung einer abergläubischen, götzendienerischen und seelenverderbenden Religion. Da diese Verhandlungen zu keinem Resultate führten, so sandten die Katholiken Vertrauensmänner an den König, dem sie Subsidien im Betrage von 120,000 Pfd. Sterling anboten, falls er ihnen allgemeinen Pardon, religiöse Duldung, Sicherung des Grundbesitzes und die Einberufung eines Parlamentes gewähre. Die Regierung kam aus ihrem Schwanken nicht heraus. Erst als Wentworth (Lord Strafford) 1633 als Statthalter nach Irland kam, wurde ein energisches und consequentes, dabei freilich auch höchst gewaltthätiges und rücksichtsloses

Verfahren eingeschlagen. Wentworth von Laud angetrieben und von Bramhall unterstützt, versuchte Ordnung in die zerrütteten kirchlichen Verhältnisse zu bringen. Er veranstaltete eine Kirchenvisitation und berief Parlament und Convokation auf den 14. Juli 1634, um die irische Kirche mit der englischen enger zu verbinden und die erstere nach dem Muster der letzteren umzugestalten. Es galt vor Allem, die 39 Artikel einzuführen und die 104 irischen Artikel vom Jahre 1615 zu beseitigen. Wentworth konnte nicht erwarten, daß der Primas Hand anlegen würde, um sein eigenes Werk zu zerstören; auch mußte er auf den Widerspruch der Geistlichkeit überhaupt gefaßt seyn. Aber Wentworth war nicht der Mann, um sich durch solche Bedenken abschrecken zu lassen. Es wurde zunächst im Unterhaus der Convokation die Berathung der englischen Canones angeregt. Bei dem fünften Canon, der die Anerkennung der 39 Artikel feststellt, wollte der berathende Ausschuß die irischen Artikel substituiren. Als Wentworth das erfuhr, citirte er den Vorsitzenden des Ausschusses, fuhr ihn hart an und verbot ihm bei seinem Allegianzeid, das Ausschußgutachten dem Unterhause mitzutheilen. Am folgenden Morgen berief er den Primas, den Prolokutor und einige andere, erklärte ihnen, daß einfach die englischen Artikel zur Annahme mit Ja oder Nein vorgelegt werden würden, und beauftragte den Primas, den Canon demgemäß zu formuliren. Dieser that es, aber in einer Weise, die Wentworth nicht befriedigte. Er formulirte denn den Canon selbst und Nachmittags war derselbe von allen Bischöfen und Geistlichen, außer einem, angenommen. Ussher suchte sich damit zu trösten, daß durch diesen Gewaltstreich die irischen Artikel nicht ihre Geltung verloren haben, da sie, wesentlich eins mit den englischen, die Lehre der letzteren nur ausführlicher behandeln. Er und einige andere Prälaten ließen auch ferner noch die irischen Artikel neben den englischen von den Predigtamtskandidaten unterzeichnen. Allein rechtliche Geltung hatten die irischen fortan nicht mehr. Sie waren stillschweigend auf die Seite geschoben. Nicht so leicht ging es mit Einführung der englischen Canones. Ussher stemmte sich dagegen, um der irischen Kirche wenigstens einen Rest der nationalen Unabhängigkeit zu retten. Wentworth gab soweit nach, daß dieselben den irischen Verhältnissen angepaßt werden sollten. Bramhall wurde damit beauftragt, aber Ussher hatte die letzte Revision. Im Unterschied von den englischen Canones wurden einzelne Anordnungen über die Feier des Gottesdienstes und Ornamente, über die Qualifikation zur Ordination u. a. mehr im puritanischen Sinne getroffen; mit Rücksicht auf die bloß irisch redende Bevölkerung bestimmt, daß ein Theil der Liturgie in irischer Sprache gelesen, und die Bibeln und das allgemeine Gebetbuch in derselben Sprache angeschafft werden solle. Auch wurde festgesetzt, daß Niemand getraut werde, Pathenstelle vertrete und zum Abendmahle zugelassen werde, der nicht die Gebote, Vaterunser und Glauben in der Sprache, die er verstehe, auswendig wisse. Wichtig war endlich der Zusatz, daß am Nachmittage vor der Communion die Geistlichen bereit seyn sollen, bekümmerten Gewissen geistlichen Rath und Absolution zu geben. — Wentworth führte auch die Hohe Commission in Irland ein, an deren Spitze Ussher gestellt ward, der wenigstens nach Kräften darauf hinzuwirken suchte, daß Niemand um des Gewissens willen verfolgt werde. Denn so entschieden er allezeit gegen eine rechtliche Anerkennung des Katholicismus protestirte, so wenig billigte er Gewaltmaßregeln gegen Andersdenkende.

Ussher hatte wenig Freude erlebt in seinem erzbischöflichen Amte. Er sah die Schäden der Kirche nur zu gut, aber er hatte nicht den Muth, um kräftig einzuschreiten. Von Wentworth hatte er bittere Kränkungen erfahren müssen. Auch von anderer Seite wurde ihm sein Amt vielfach erschwert. Er sehnte sich nach der Stille seiner literarischen Thätigkeit zurück. Nachdem er im März 1640 noch einmal vor dem Parlament gepredigt, verließ er Irland, um es nie wieder zu betreten. Am Vorabende der „großen Rebellion" kam Ussher nach England. Er durfte nicht lange in der Stille seinen literarischen Beschäftigungen obliegen. Nur wenige Monate nach Eröffnung des langen Parlamentes (November 1640) wurde ein heftiger Angriff auf das Episkopalsystem und

Prälatenthum gemacht. Eine engere Verbindung mit Schottland mittelst einer kirchlichen Uniformität, war im Plan. Niemand schien in dieser für die englische Kirche so gefährlichen Lage geeigneter zu vermitteln und zu retten, was noch zu retten war, als Ussher, der von den Puritanern stets als ein gemäßigter und ihnen geneigter Mann geschätzt worden war. Nach London berufen, war er viel bei dem Könige und verkehrte mit einigen Führern der Puritaner. Er suchte durch Predigten die Gährung zu beschwichtigen und entwarf einen Vermittelungsvorschlag in Betreff des Episkopates, wonach die Bischöfe nur Superintendenten und Synodalpräsidenten seyn sollten. Dieser Entwurf wurde unfertig ihm entwendet und ohne sein Vorwissen unter dem Titel: „The Directions of the Archbishop of Armagh concerning the Liturgy and Episcopal Government" gedruckt, aber auf die Einsprache des Primas unterdrückt. Die Concessionen, die er darin an die Puritaner machte, mögen zum Theil wenigstens aus der Furcht, Alles zu verlieren, hervorgegangen seyn. Kurz nachher veröffentlichte er ganz andere Ansichten. Auch bei dem Hochverrathsprozeß gegen Strafford wurde Ussher nebst anderen Prälaten von dem Könige befragt. Einige von diesen riethen das Todesurtheil zu unterzeichnen — Ussher nicht. Der König selbst bezeugte, derselbe habe diesen Schritt als einen höchst gefährlichen bezeichnet. Ussher wurde von dem Könige mit einer Botschaft an den Verurtheilten gesandt und begleitete Strafford auf das Schaffot. Inzwischen brach der blutige Aufstand in Irland aus, in welchem Ussher fast Alles verlor außer seiner Bibliothek in Drogheda, die nachher nach London kam. Um ihn zu entschädigen, gab ihm der König das Bisthum Carlisle in commendam, obwohl auch dieses wegen der Einquartierung der schottischen und englischen Armee ihm wenig abwarf. Als der König nach York entwichen war (März 1642), gestattete das Parlament dem Primas, sich nach Oxford zurückzuziehen, um dort seinen wissenschaftlichen Arbeiten zu leben. Er predigte dort fast sonntäglich vor einer großen Zuhörerschaft.

Ussher war einer der wenigen Prälaten, die zur Westminsterversammlung geladen waren. Die Puritaner wären mit seinem oben genannten Vorschlag eines „reducirten Episkopates" zufrieden gewesen, allein da der König seine Zustimmung verweigerte, so betheiligte er sich nicht bei den Verhandlungen, predigte vielmehr gegen die Illegalität und schismatische Tendenz der Versammlung. Das Haus der Gemeinen strich deshalb seinen Namen und confiscirte seine Bibliothek, die jedoch dadurch zum größten Theil für Ussher gerettet wurde, daß Selden und Featly sie ankauften. Ussher blieb noch bis zum Frühjahre 1645 in Oxford, begab sich aber dann, weil er sich nicht mehr sicher glaubte, zu seinem Schwiegersohn Tyrrell, dem Gouverneur der Garnison von Cardiff, wo der König, bald nachher, auf seiner Flucht kurze Rast hielt. Da die Garnison den König zu begleiten hatte, nahm er die Einladung der Lady Stradling in St. Donate, Glaumorganshire an, zu ihr überzusiedeln. Auf dem Wege dahin wurde er geplündert, alle seine Bücher und Handschriften zerstreut, jedoch durch die Bemühungen seiner Freunde wieder größtentheils zusammengebracht. Nur ein Jahr war es ihm hier vergönnt, in stiller Zurückgezogenheit seine Arbeiten fortzusetzen. Er fiel in eine tödtliche Krankheit. Als er sich erholt hatte, kam er auf Einladung der Gräfin Peterborough nach London (Juni 1646). Er hatte vor dem Court of Examiners zu erscheinen, da jedoch nichts Erhebliches gegen ihn vorgebracht wurde, so konnte er ungehindert in London bleiben. Anfangs 1647 machten ihn die Juristen der Lincolns Inn zu ihrem Prediger*). Er behielt diese Stelle acht Jahre lang, bis Altersschwäche ihn nöthigte, sie aufzugeben. Daneben scheint er 400 Pfd. Sterling als Entschädigung für die Einkünfte des Bisthums Carlisle erhalten zu haben. Seine Existenz war so zwar gesichert, aber sein Lebensabend war durch die letzten Stürme der Revolution schwer gedrückt.

*) Lincoln's Inn ist der Name eines der colleges oder inns of court der Advokaten in London und hat mit einem Gasthofe nichts zu schaffen. Der Prediger, den sie wählen, ist gewöhnlich ein hoch gestellter Geistlicher. Darnach ist die Anmerkung auf S. 166 zu berichtigen. Tillotson versah eine Zeit lang diese Stelle.

Sein König, an dem er mit großer Treue hing, war ein Gefangener. Noch einmal wurden Verhandlungen mit ihm eingeleitet, wozu er den Beistand einiger Prälaten — darunter Ussher, verlangte. Dieser kam sofort nach Carisbrook Castle, wo er vor dem König eine Predigt hielt, die alsbald ohne sein Vorwissen veröffentlicht wurde. Er hatte sich darin, zum großen Aerger des Parlamentes, in entschieden royalistischem Sinn ausgesprochen. Dagegen waren es die Presbyterianer wenigstens zufrieden, daß er bei dem König seinen früheren Plan, hinsichtlich der Beschränkung des Episkopalsystems, wieder in Vorschlag brachte. Jedoch führten auch dießmal die Verhandlungen zu keinem Ziel. Ussher kehrte nach London zurück in das Haus der Gräfin Peterborough in der Nähe von Whitehall. Vom Dache dieses Hauses aus sah er seinen König zum letzten Mal am Tage seiner Hinrichtung. Während der König vom Schaffot aus eine Ansprache an das Volk hielt, lag der greise Primas auf den Knieen im Gebet ringend, mit aufgehobenen Händen, die Augen voll Thränen. Ohnmächtig brach er zusammen, als das Henkersbeil fiel.

Cromwell begegnete dem hochbetagten Prälaten mit Ehrerbietung. Ussher durfte es wagen, im Namen vieler Londoner Geistlichen bei Cromwell ein Wort zu Gunsten der hartbedrückten Episkopalen einzulegen. Der Protektor gab zuerst eine günstige Antwort; als aber Ussher bei einem zweiten Besuch um eine schriftliche Erklärung bat, wies Cromwell, der inzwischen Rücksprache mit seinem geheimen Rathe genommen, das Gesuch ab. Tief erschüttert kehrte der Primas heim. Er sah, daß für ihn und seine Gesinnungsgenossen nichts zu hoffen sey. In stiller Zurückgezogenheit setzte er, obwohl halb erblindet, seine wissenschaftlichen Arbeiten fort bis zum letzten Tage vor seinem Tode, wo er, von einem Sterbebette heimkehrend, plötzlich erkrankte. Eine Lungenentzündung zehrte seine schwachen Kräfte rasch auf. Er vermahnte noch die Anwesenden zur Vorbereitung auf den Tod, dann wollte er zu stillem Gebet allein seyn. Die letzten Worte, die man von ihm hörte, waren: „O Herr, vergib mir besonders meine Unterlassungssünden.“ Bald darauf entschlief er am 21. März 1656 im 76sten Lebensjahre. Auf Cromwell's Befehl wurde ihm ein fürstliches Leichenbegängniß gehalten und seine irdischen Ueberreste in der Westminsterabtei beigesetzt. — Seine reiche Bibliothek wurde das Eigenthum der Universität Dublin.

Ussher war ein Mann von ungewöhnlichen Vorzügen des Geistes und Herzens. Wenn Selden von ihm sagt: „vir summa pietate et integritate judicio singulari usque ad miraculum doctus et literis severioribus promovendis natus,” so spricht er damit das allgemeine Urtheil seiner Zeit aus. Es ist ein glänzendes Zeugniß nicht bloß für seine geistige Ueberlegenheit, sondern auch für seinen geraden, unbestechlichen Karakter, daß er in Zeiten der größten politischen und religiösen Aufregung von allen Parteien geehrt und als Schiedsmann und Mittler angesehen wurde. Er war von Cromwell, wie von den Stuarts hochgehalten. Mit Laud war er befreundet und die Presbyterianer schenkten ihm ihr Vertrauen. Auch die Katholiken, die doch in ihm ihren entschiedensten Gegner sahen, konnten seiner Gelehrsamkeit und seinem Karakter die Hochachtung nicht versagen. Solche Stellung hatte Ussher nicht etwa einer gefallsüchtigen Nachgiebigkeit oder farblosen Vermittelungstheorie zu danken, sondern vielmehr seiner entschiedenen, unabhängig gewonnenen und fast unverändert behaupteten Ueberzeugung. Er war ein erklärter Royalist und Vertheidiger des passiven Gehorsams, weil er das als die Lehre der heiligen Schrift ansah, er predigte allezeit gegen rechtliche Duldung der Katholiken, weil er den Papismus als im Princip verkehrt und grundverderblich erkannte. Dagegen war er duldsam gegen andersdenkende Protestanten, da sie im Wesentlichen die Wahrheit hatten. Seine theologischen Anschauungen hatte er sich ganz unabhängig von Parteien gebildet. In der Erwählungslehre war er — bis auf die letzten Jahre, wo er seine Ansicht modificirte, ein so strenger Calvinist, als irgend ein Presbyterianer, in der Abendmahlslehre ging er nach der andern Seite über die Lehre der englischen Artikel hinaus, indem er die wirkliche und wahrhafte Gegenwart Christi im

Sakrament lehrte. Auch über den descensus ad inferos, worin er nur das Hinabsteigen in's Grab sah, wich er von der englischen Kirche ab. In dem Episkopat konnte er nur eine höhere Stufe, nicht aber eine höhere Ordnung oder Weihe finden, und wiewohl er das Episkopalsystem als die vollkommenste Form ansah, so anerkannte er doch die Gültigkeit der continentalen Kirchen.

Zu der hohen Achtung, die Ussher genoß, trug seine ganze Persönlichkeit nicht wenig bei. Seine Erscheinung hatte etwas Ehrfurcht gebietendes und zugleich Vertrauen einflößendes. Ernst und Würde war bei ihm mit Freundlichkeit und Bescheidenheit vereinigt. Stolz und hochfahrendes Wesen war ihm fremd. Seine Zeitgenossen sahen in ihm einen Bischof nach apostolischem Vorbilde. Sein Leben war tadellos. Um weltliche Dinge, Ehre und Reichthum schien er sich wenig zu kümmern. In seinem Hause hielt er auf strenge Ordnung. Täglich wurde Morgen- und Abendandacht und zwei Mal in der Hauskapelle Gottesdienst gehalten. Viele Zeit verwandte er auf stilles Gebet. Seine Frömmigkeit war nicht finsterer Art. „Wenn gute Leute," pflegte er zu sagen, „nur auch die Güte angenehm machen und freundlich seyn wollten, statt finster in ihrer Tugend, wie Viele würden sie nicht gewinnen für ihre gute Sache!" Er freute sich einer würzigen Unterhaltung, doch gab er gerne dem Gespräche eine ernstere Wendung. Das Motto seines erzbischöflichen Siegels: „Vae mihi si non evangelizavero", war seine Losung nicht bloß für seine Amtsthätigkeit, sondern auch für seinen Privatverkehr. Jede Gelegenheit benützte er, um Protestanten und Katholiken die Wahrheit des Evangeliums nahe zu bringen. Als Seelsorger und Gewissensrath war er hochgeschätzt, als Disputant von seinen Gegnern gefürchtet. Nicht ein Mal bloß mußten die Jesuiten die Waffen vor ihm strecken. Er war einmal von dem katholischen Lord Mordaunt, der seine Frau zum Uebertritt bewegen wollte, aufgefordert, vor ihm mit einem Jesuiten zu disputiren. Nach langem Widerstand zog sich dieser am vierten Tag zurück und die Folge war, daß Mordaunt selbst zur protestantischen Kirche übertrat. Nicht wenige Katholiken wurden durch seine Besprechungen, Katechesen und Predigten für das Evangelium gewonnen. Für das Predigtamt hatte er eine große Vorliebe. Von seinen Jünglingsjahren an bis in sein hohes Greisenalter predigte er, wo sich ihm eine Thüre aufthat. Seine Vorträge unterschieden sich vortheilhaft von dem damals üblichen gelehrten Schaugepränge. Er predigte einfach und klar, und ließ lieber die Worte der Schrift reden, als seine eigenen. Er hatte dazu immer die Bibel in der Hand, in der er ganz zu Hause war. Die meisten Predigten hielt er nach kurzen Dispositionen. Sie wurden von seinen Zuhörern aufgezeichnet und gegen seinen Willen veröffentlicht. Diese geben kaum eine Vorstellung von dem Eindruck, den sein lebendiges Wort gemacht haben muß, durch das er seine zahlreichen Hörer fesselte. Nur einige wenige, in der Form vollendete Predigten, hat er selbst veröffentlicht. So tüchtig er aber zum Predigtamt war, so wenig eignete er sich für die Führung eines hohen Kirchenamtes. Zum Herrschen war er nicht geboren. Er sah und beklagte tief die Nothstände der irischen Kirche, den Zerfall seiner Provinz, aber zu kräftigem Einschreiten hatte er die Energie nicht. Seiner ganzen Natur nach war er zum Gelehrten angelegt. Sein Körper schien die anstrengendste Arbeit ertragen zu können und der Erholung kaum zu bedürfen. Er hatte eine vis lectionis, wie Wenige. Und was er las, schien ihm in frischem Gedächtniß zu bleiben. Mit unermüdlichem Sammlerfleiß hat er ein ungeheueres Material zusammengetragen, das er in seinen Schriften nur zum Theil verarbeitet hat. Mit großer Umsicht und kritischem Scharfblick hat er seinen Stoff geordnet. Er wollte überall viel mehr seine Gewährsmänner reden lassen, als sich selbst, und ist oft darin zu weit gegangen, indem er sich darauf beschränkte, die Citate durch leichte Einfügungen zu verbinden. Seine Stärke liegt darin, daß er ein gründliches Zeugenverhör anstellt und dann das Urtheil spricht. Oft aber, wo die Sache nicht spruchreif scheint, enthält er sich, ein Urtheil zu geben. Unparteiisch hört er Gegner und Freunde, weil es ihm durchaus um die Wahrheit zu thun ist. Ussher war auf

dem ganzen Gebiet des theologischen Wissens seiner Zeit zu Hause und hat manche bis dahin brach liegende Felder mit bedeutendem Erfolge angebaut. Großes Verdienst hat er sich auch durch Herbeischaffung werthvoller Handschriften und Auffindung verlorener Werke erworben. An manchen Orten hatte er seine Agenten, die ihm Handschriften verschafften. So erhielt er von Aleppo aus einen samaritanischen Pentateuch. Mit Bereitwilligkeit bot er seine literarischen Schätze anderen Gelehrten an. Sein Gutachten wurde von Vielen im In- und Auslande eingeholt, und mit den meisten Gelehrten seines Faches stand er in freundlichem Verkehr. Und wie er von seinen Zeitgenossen als einer der größten Gelehrten geschätzt wurde, so hat er sich für alle Zeiten durch seine Schriften ein bleibendes Denkmal gestiftet.

Ussher's Schriften lassen sich in vier Klassen eintheilen: 1) apologetisch-polemische; 2) archäologisch-kirchenhistorische; 3) chronologische und 4) kleinere Abhandlungen verschiedenen Inhalts.

1) Apologetische und polemische Schriften: Seine schriftstellerische Thätigkeit eröffnete Ussher mit einer, König Jakob dedicirten, apologetisch-historischen Abhandlung: „Gravissimae questionis de christianarum ecclesiarum in Occidentis praesertim partibus ab apostolorum temporibus ad nostram aetatem continua successione et statu historica explicatio," 1613. Schon Jewel hatte in seiner Apologie zu beweisen gesucht, daß es von Anbeginn eine wahre, von den römischen Irrthümern unbefleckte Kirche gegeben habe und den Beweis für die sechs ersten Jahrhunderte geführt. Ussher will, wo Jewel abbrach, den Faden wieder aufnehmen und durch die folgenden 9 Jahrhunderte bis zur Reformation herabführen, und dabei die Zustände der Kirche so viel möglich in den Worten der Zeitgenossen schildern. Für die Periodeneintheilung geht er auf die Apokalypse zurück. Das tausendjährige Gebundenseyn des Satans endet mit Gregor VII. In den letzten 4 Jahrhunderten vor ihm reift der Antichrist allmählich heran bis zur vollen Entwickelung am Ende des 11. Jahrhunderts, wo der Satan los wird, was im Verfall der römischen Kirche und in der Verfolgung der Waldenser und Albigenser sich offenbart. Diese zwei Perioden, vom 7. bis 14. Jahrhundert, hat Ussher in seiner Schrift abgehandelt, den dritten Theil aber, die Periode von 1370 — 1517 umfassend, unausgeführt gelassen. Es war ihm hauptsächlich darum zu thun, zu zeigen, wie sich die römischen Irrthümer allmählich an den Stamm der wahren Kirche angesetzt haben, während andere Zweige wenigstens von fundamentalen Irrthümern frei blieben. — Viel bedeutender ist eine andere Schrift: „An answer to a challenge made by a Jesuit in Ireland wherein the judgement of antiquity in the points questioned is truly delivered and the novelty of the now Romish doctrine plainly discovered," 1625 — ein Meisterwerk, das bis heute in England als Rüstkammer den Polemikern gedient hat. Es zeugt von ungemeiner Belesenheit (wohl 500 Gewährsmänner sind darin angeführt) und gründlicher Forschung, von Schärfe des Urtheils und unparteiischer Auffassung. Ussher nimmt die Hauptdifferenzpunkte zwischen der römischen und englischen Kirche einzeln vor und weist nach, daß die englischen Artikel nichts verwerfen, was die Väter der primitiven Kirche gelehrt haben, die römische Kirche dagegen in ihren abweichenden Lehren die Väter gegen sich habe. Um Einzelnes zu nennen, so räumt Ussher der Tradition ein gewisses Recht ein, sofern das Evangelium von den Aposteln zunächst mündlich überliefert wurde und die Kirche in der Folgezeit die Pflicht hatte, nicht bloß die heilige Schrift, sondern auch die Auffassung derselben zu überliefern. Der Streit mit den Katholiken sey de ipsa doctrina tradita, nicht de tradendi modo, um das geoffenbarte Wort Gottes handle es sich, nicht um Riten und Cerimonien, die nicht divini, sondern humani juris seyen. Beim Abendmahl sey die wirkliche Gegenwart Christi festzuhalten, aber zu unterscheiden zwischen der äußerlichen Gegenwart der Elemente und der innerlichen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi mittelst des Glaubens. Auch die Beichte wird für zweckmäßig erklärt, aber ihre Nothwendigkeit zur Seligkeit geleugnet. Bei der Fürbitte für die Todten

weist Ussher auf den Unterschied zwischen den in der ältesten Kirche üblichen commemorativen Gebeten und Danksagungen für die selig Entschlafenen und der römischen Fürbitte für die Seelen im Fegfeuer. Das Niedersteigen Christi zum Hades faßt er nur als Hingang in's Todtenreich, als den Zustand des Todes bis zur Auferstehung. Der freie Wille endlich, sagt er, sey allerdings dem Menschen anerschaffen worden, aber die Fähigkeit, die Freiheit zu brauchen, durch die Sünde ganz verloren worden und könne nur durch die Gnade wieder hergestellt werden. — An diese Schrift schließt sich an der aus Ussher's Nachlaß herausgegebene Tractatus de controversiis pontificiis und seine polemischen Praelectiones Theologicae. — Hatte es Ussher in diesen Schriften mit den Katholiken zu thun, so veranlaßten ihn die Angriffe auf das Episkopalsystem zu dessen Vertheidigung gegen die Presbyterianer. Seine Abhandlung „The original bishops and metropolitans briefly laid down," 1641, erschien in einer Sammlung von Vertheidigungsschriften. Er zeigt darin, daß sich die Successson der Bischöfe auf die apostolische Zeit zurückführen lasse, und faßt dabei die sieben Engel in der Apokalypse als sieben Bischöfe über die sieben Metropolen. — Aehnlich will er in dem Schriftchen: „A geographical and historical disquisition touching the Asia properly so called," 1641, nachweisen, daß Asia das lydische Asien sey, wo die sieben Kirchen Metropolen waren, die unter dem Bischof von Ephesus als Primas von Asien standen.

Großen Anstoß hat bei den Hochkirchlichen Ussher's Vermittelungsvorschlag gegeben: „Reduction of Episcopacy unto the form of synodical government received in the ancient church and proposed in 1641" (ed. Bernard 1657). Man behauptete, Ussher sey darin seiner sonst ausgesprochenen Ueberzeugung untreu geworden. Nach Bernard allerdings hat Ussher immer die Ansicht gehabt, daß sich die Bischöfe von den Presbytern nur dem gradus, nicht dem ordo nach unterscheiden, daß aber dieser gradus nicht dem menschlichen Gutdünken anheimgestellt, sondern eine apostolische Institution nach dem Vorbilde des alttestamentlichen Priesterthums sey. Sicher liegt diese Auffassung dem genannten Vermittelungsvorschlage zu Grunde. In den einleitenden Worten sagt Ussher mit Beziehung auf Apostelg. 20, 27. 28: es hätten die Aeltesten zusammen die Kirche zu Ephesus regiert, aber einer von ihnen sey als Präsident, in der Apokalypse „Engel der Gemeinde" genannt, an der Spitze gestanden. Aehnlich sey überhaupt in der ältesten Kirche das Verhältniß des Presbytercollegiums zu dem Bischof gewesen, und dieses könne leicht wieder hergestellt werden, zumal, da nach dem englischen Ordinationsformular die Presbyter mit dem Lehramt, der Sakramentsverwaltung und nicht minder mit der Ausübung der Kirchenzucht betraut werden. Ussher's Vorschläge sind nun kurz die: 1) In jedem Kirchspiel übt der Geistliche mit den Kirchenvorstehern und Beisitzern die Kirchenzucht in wöchentlicher Sitzung; 2) Suffraganbischöfe, entsprechend den alten Chorepiskopi und an Zahl den Landdekanen gleich, halten monatliche Synoden mit allen Pfarrgeistlichen ihres Distrikts, um Appellationen zu hören, schwerere Disciplinarstrafen (Excommunikation) zu verhängen und überhaupt kirchliche Lehr- und Lebensfragen zu verhandeln; 3) die Bischöfe oder Superintendenten halten ein oder zwei Mal des Jahres eine Diöcesansynode mit allen Suffraganen und Pastoren, oder einer kleineren, aus ihnen gewählten Anzahl und revidiren die Beschlüsse der monatlichen Synoden u. s. w.; 4) die Erzbischöfe berufen alle drei Jahre die Bischöfe und Suffraganen und Deputirte des Klerus zu einer Provinzialsynode. Die Provinzialsynoden können, wenn das Parlament gerade tagt, zu einer Nationalsynode zusammentreten.

Ohne Frage ist dieser Vorschlag nur ein flüchtiger Entwurf, ohne eingehende Begründung, und kann kaum als die Frucht reiferer Erwägung angesehen werden. Er hat aber Berühmtheit erlangt dadurch, daß man auch später öfters darauf zurückgekommen ist, wo es sich um Versöhnung der Nonconformisten mit der Kirche handelte.

2) Archäologische und kirchengeschichtliche Schriften. Die alte Kirchengeschichte der britischen Inseln hatte Ussher schon frühe angezogen. Auf diesem

Gebiete war kaum erst ein Anfang gemacht. In England allerdings war das Feld der britischen Archäologie schon unter Heinrich VIII. von J. Leland in Angriff genommen und von Ussher's älteren Zeitgenossen, Camden, Spelman und Cotton mit Erfolg bearbeitet worden, aber für Kirchengeschichte war fast nichts geschehen. Noch schlimmer sah es in Irland aus, wo außer dürftigen, mit Sagen durchflochtenen Annalen und Martyrologien nichts vorlag. Ussher mußte hier erst Bahn brechen. Außer dem wissenschaftlichen Interesse war es ein praktisches, was ihn auf dieses dunkle Gebiet führte. Er hoffte durch den Nachweis, daß das Christenthum auf die britischen Inseln lange vor der römischen Mission verpflanzt worden sey und die irisch-britische Kirche sich Jahrhunderte lang in reinerer Form und unabhängig von Rom erhalten habe, seine Landsleute zur Annahme der reformatorischen Lehre zu bewegen, welche im Wesentlichen dieselbe sey, wie die der altirischen Kirche. Zu diesem Zwecke trat er schon 1631 mit einer trefflichen Abhandlung hervor: „A discourse of the Religion anciently professed by the Irish and British. Aus den Schriften der irischen und britischen Väter wies er nach, daß diese die heilige Schrift fleißig brauchten, die Glaubensrechtfertigung lehrten, keine Seelenmessen, sondern nur commemorative Opfer kannten, das Abendmahl (in Irland wenigstens) sub utraque feierten, die Priesterehe zuließen, in der Osterfrage von Rom abwichen und bis zum 12. Jahrhundert ihre Unabhängigkeit von Rom bewahrten. — Weitere Belege dafür brachte seine Schrift: „Veterum epistolarum Hibernicarum Sylloge," 1631, welche etwa 50 meist briefliche Dokumente von Gregor I. bis Ende des 12. Jahrhunderts enthält. Sieben Jahre darauf erschien sein Hauptwerk: „Britannicarum ecclesiarum Antiquitates, quibus inserta est Pelagianae Haereseos historia, fol. 1639 (und sehr vermehrt 1677) — ein Werk 20jähriger Arbeit, das von dem gründlichsten und umfassendsten Quellenstudium und kritischem Scharfsinn zeugt und nicht bloß einen festen Grund für diesen so schwierigen Theil der Kirchengeschichte gelegt hat, sondern bis jetzt das beste Werk darüber geblieben ist. Ussher behandelt darin sehr eingehend die Gründungssagen und bringt zuerst Licht in dieses Dunkel, und wenn er auch hie und da zu schonend mit den alten Sagen verfährt, so hat er doch im Wesentlichen die Geschichte auf einen sicheren Boden gestellt, das Material fleißig zusammengetragen und wohl gesichtet, und die Punkte gezeigt, wo weiter geforscht werden muß. Die Geschichte selbst führt er bis in's 7. Jahrhundert herab, zunächst die britische, welche den größern Theil des Werkes ausmacht und besonders die pelagianischen Streitigkeiten ausführlich behandelt. Darauf folgt die Pflanzung des Christenthums unter den nach Nordbritannien übergesiedelten Scoten und unter den Pikten, hierauf die irische Kirchengeschichte.

Auf dem Gebiete der allgemeinen Kirchengeschichte trat Ussher zuerst mit seiner Schrift: „Gottschalci et praedestinatianae controversiae ab eo motae historia," 1613, hervor, welcher eine kurze Uebersicht über das Wiederaufleben des pelagianischen Streites in Irland im 7. Jahrhundert beigegeben war. Er hatte unter den von Lord Pembroke, Kanzler von Oxford, im Jahre 1628 in Venedig aufgekauften Handschriften der Baroccischen Bibliothek die Confessiones des Gottschalk aufgefunden, die er nun zum ersten Mal veröffentlichte und mit einer Geschichte des Gottschalkischen Streites begleitete. Die Darstellung der Lehre Gottschalk's und seiner Gegner ist klar und objektiv gehalten. Er selbst stellt sich, seiner schon in den irischen Artikeln ausgesprochenen Ueberzeugung gemäß, auf Gottschalk's Seite. — Später führte ihn die brennende Frage über das Episkopalsystem auf die alten Väter zurück. Eine Frucht seiner Studien auf diesem Gebiete war seine „Dissertatio non de Ignatii solum et Polycarpi scriptis, sed etiam de Apostolorum constitutionibus et canonibus Clementi Romano attributis," 1644, worauf bald eine „Praefatio in Ignatium" und 1647 eine Appendix folgte, Ignatii epistolae genuinae, Ignatii martyrium, a Philone et aliis, qui passioni illius interfuerant, descriptum (zum ersten Male herausgegeben), Annotationen zu Polycarp's Briefen u. a. enthaltend. Schon vor Ussher war die Vermuthung aus-

gesprochen worden, daß die im 16. Jahrhundert publicirte (längere) Recension der Briefe interpolirt sey. Aber erst Ussher fand den Schlüssel zur Ausscheidung der Interpolationen. Er war in drei englischen Schriftstellern des 13. und 14. Jahrhunderts auf eine Stelle aus Ignatius gestoßen, die ganz, wie bei Theodoret, lautete, aber sich weder in der griechischen Ausgabe, noch in den lateinischen Versionen fand. Er suchte nun nach anderen Handschriften und fand zwei, die ganz mit den Citaten der Väter harmonirten, während sie vielfach von der längeren Recension abwichen. Die Abweichungen merkte er sich als Interpolationen an. Seine Vermuthungen wurden bald durch den von Vossius aufgefundenen Mediceischen Codex bestätigt. Ussher hält die kürzere Recension für ächt und vermuthet, daß die Interpolation der Ignatianischen Schriften und der apostolischen Constitutionen von derselben Hand, und zwar im Interesse des Arianismus, im 6. Jahrhundert gemacht worden seyen. Es ist merkwürdig, daß der scharfsichtige Gelehrte vermuthete, daß sich eine syrische Uebersetzung der Briefe finden lassen müsse. Er ließ darnach suchen, jedoch ohne Erfolg. Erst jetzt, nach zwei Jahrhunderten, ist seine Vermuthung durch den Fund einer solchen Uebersetzung bestätigt worden. Auch den längst verschollenen Brief des Barnabas wollte Ussher zum ersten Male herausgeben, aber unglücklicher Weise wurde das fertige Manuskript in der Druckerei in Oxford durch Feuer zerstört und nur die Praemonitio, übrigens unvollständig, gerettet und von Bischof Fell 1686 seiner Ausgabe des Barnabas vorgedruckt. — In der „Diatribe de Romanae ecclesiae Symbolo" sucht Ussher zu zeigen, daß die Schlußsätze des Nicänischen Symbols, die man fast allgemein für spätere Zusätze ansah, schon lange vor dem Constantinopolitanischen Concil da gewesen und nur geringe Aenderungen auf dem letzteren gemacht worden seyen. Aus Ussher's Nachlaß wurde noch eine hieher gehörige, übrigens fragmentarische, Abhandlung veröffentlicht: „Dissertatio de Pseudo-Dionysii scriptis et de Epistola ad Laodicenses." — Das Resultat aller seiner Forschungen auf dem historisch-theologischen Gebiete beabsichtigte Ussher in einem großen apologetisch-dogmengeschichtlichen Werke, einer „Theologica Bibliotheca", niederzulegen. Er hatte dazu eine Masse von Auszügen und Notizen gesammelt. Aber die Ungunst der Zeit verhinderte die Ausführung dieses Plans. Nur ein Fragment daraus wurde nach seinem Tode gedruckt: „Historia dogmatica controversiae inter Orthodoxos et Pontificios de Scripturis et Sacris vernaculis," worin nachgewiesen wird, daß in den sechs ersten Jahrhunderten der Gottesdienst in den Landessprachen gehalten wurde.

3) Chronologische Schriften. Zunächst erschien eine kleine Abhandlung: „De Macedonum et Asianorum anno solari dissertatio cum Graecorum astronomorum parapegmate ad Macedonum et Juliani anni rationes accommodata," 1648. Ussher will nachweisen, daß die macedonischen Monate aus Monds- in Sonnenmonate verwandelt wurden zwischen der Ernennung Philipp's zum Befehlshaber gegen die Phokäer und der Schlacht am Granikus, und daß diese Zeitrechnung in Griechenland eingeführt wurde. Er gibt eine genaue Vergleichung der griechischen Monatsrechnung mit der julianischen, sowie der der anderen Völker, fügt die Regeln für die Sonnen- und Mondcyklen bei, nebst einem vollständigen griechischen und römischen Kalender. Ussher's Theorie wurde von bedeutenden Gelehrten adoptirt, von andern wenigstens anerkannt, daß er viel zur Kenntniß der macedonischen Chronologie beigetragen habe. — Dieses Schriftchen war der Vorläufer seines großen chronologischen Werkes: „Annales Veteris et Novi Testamenti," 1650—1654, eines Werkes, das die reife Frucht fast 60jähriger Studien war. Der Werth dieser Annalen ist allbekannt. In der englischen Kirche, und auch sonst, ist die Ussher'sche Chronologie adoptirt worden und heute noch werden seine Daten den englischen Bibeln am Rande beigefügt. Der erste Theil des Werkes umfaßt die Geschichte von der Schöpfung (4004 v. Chr.) bis Antiochus Epiphanes, nebst der Chronik der ägyptischen und asiatischen Geschichte. Um nur einige Hauptzahlen zu nennen, so fällt nach Ussher die Sündfluth 2348 v. Chr., der Auszug aus Aegypten 1491, Salomo's Thronbesteigung 1015, die Rückkehr aus dem Exil 536.

Der zweite Theil gibt die Chronologie der Makkabäerzeit und der neutestamentlichen Geschichte bis zur Zerstörung Jerusalems nebst der gleichzeitigen Weltgeschichte. Der dritte Theil vom Jahre 70 bis in's 4. Jahrhundert ist unvollendet geblieben. Außer diesem Hauptwerk ist aus Ussher's Nachlaß eine übrigens unvollständige „Chronologia sacra" herausgegeben worden.

4) Kleinere Abhandlungen verschiedenen Inhalts. Hier sind zunächst zwei Abhandlungen über Princip und Methode der christlichen Lehre zu nennen: „The principles of christian religion," 1654, und „The method of the doctrine of christian religion," sodann zwei durch den damaligen Streit über den hebräischen Text und die LXX hervorgerufene Schriftchen: „De Graeca LXX versione syntagma" und „Epistola ad L. Capellum de variis Textus hebraici lectionibus," 1652. In der ersteren Abhandlung stellt Ussher die Ansicht auf, daß die 70 durch Ptolemäus von Jerusalem nach Alexandrien berufenen Juden nur von dem Pentateuch eine Uebersetzung geliefert haben, welche in der dortigen Bibliothek niedergelegt worden sey, die gegenwärtige Ueberseßung aber von einem unbekannten Juden zur Zeit des Ptolemäus Philometor herrühre. So konnte er auch, Capellus gegenüber, nicht zugeben, daß der hebräische Text mit Hülfe der griechischen Ueberseßung könne hergestellt werden. Auch eine Vergleichung mit dem samaritanischen Pentateuch helfe wenig. Er gab gerne zu, daß der alttestamentliche Text so gut wie andere Schriften dem Irrthum der Abschreiber unterworfen sey, behauptete aber, daß zur Entdeckung und Verbesserung des Irrigen die Masorethen hauptsächlich dienen, theilweise auch die alten Interpreten. — Als Vertheidiger des Königthums trat Ussher auf hauptsächlich in dem Schriftchen: „The power communicated by God to the Prince and the obedience required by the subject," 1660. — Schließlich sind noch drei rechtsgeschichtliche Abhandlungen zu nennen: „The original and first institution of Corbes, Herenaches and Termon Lands" (eine gelehrte Untersuchung über eine verwickelte Kirchengutsfrage in Irland), sodann „The first Establishment of the English Laws and Parlament in Ireland" und „Discourse showing when and how far the Imperial Laws were received by the old Irish." — Ussher's Korrespondenz mit den Gelehrten des In- und Auslandes wurde zuerst von seinem Kaplan, Dr. Rich. Parr, herausgegeben, der zugleich eine Biographie des Primas veröffentlichte, welche die wichtigste Quelle für die späteren Biographen geblieben ist. Daneben sind die Mittheilungen seines früheren Kaplans, Dr. Bernard von Werth, dem übrigens Schuld gegeben wird, er habe Ussher zu sehr im Lichte eines Presbyterianers erscheinen lassen. Ussher's Schriften sind einzeln zum Theil wiederholt gedruckt worden. Die letzte und beste mit einem Lebensabriß und manchen vorher nicht gedruckten Zugaben versehene Gesammtausgabe ist: „The whole works of the Most Rev. James Ussher, D. D. et cet. with a life of the author and an account of his writings by Charles R. Elrington, D. D. Regius Professor of Divinity in the University of Dublin. 16 Vol. (8⁰), 1847 *). C. Schöll.

Usteri, Leonhard, geboren zu Zürich den 22. Oktober 1799, Sohn des gleichnamigen Chorherrn und Professors der hebräischen Sprache am Carolinum, welcher Letztere auf die Reformationsfeier 1819 in Verbindung mit Sal. Vögelin einen immer

---

*) Noch ist zu bemerken, daß die reichhaltige Bibliothek des gelehrten Erzbischofs, nach mannichfaltigen Schicksalen, wobei viele werthvolle Manuskripte abhanden kamen, durch Karl II. der Bibliothek des Trinity-College in Dublin einverleibt wurde. Aus Ussher's Bibliothek stammen die Waldensischen Manuskripte, welche die Bibliothek des Trinity-College besitzt, und welche die Vorsteher dieser Bibliothek im J. 1851 dem Unterzeichneten mit so großer Freundlichkeit zur Benützung überließen. Ussher hatte sie bis zum Jahre 1634 durch einen seiner Agenten in Frankreich käuflich an sich gebracht. Siehe darüber und über die Schicksale der Ussher'schen Bibliothek meine Angaben, auf Grund des the Dublin University-Calendar vom Jahre 1833 gemacht, in meiner Schrift: „Die romanischen Waldenser." Halle 1853. S. 53 u. ff.

Herzog.

noch brauchbaren, systematisch geordneten Auszug aus Zwingli's sämmtlichen Schriften in zwei Bänden herausgegeben, auch den historisch-literarischen Anhang zu Zwingli's Leben von J. C. Heß, bearbeitet hat. Während der Knabe in der Bürgerschule seiner Vaterstadt wenig Geschick an den Tag legte und nichts ihn zu fesseln vermochte, was da gelehrt wurde, entwickelten sich die Keime des wissenschaftlichen Triebes auf der sogenannten Gelehrtenschule und im Collegium Humanitatis in raschem Verlauf. Der innere Bildungsproceß begann mit dem erwachenden Gefühl für die Schönheit der Classiker. Veranlaßt zunächst durch ein exegetisches Collegium bei Professor J. Schultheß, geriethen etwas später die religiösen Ueberzeugungen in die Esse des kritisirenden Verstandes. Abneigung gegen die traditionelle Exegetik des Neuen Testamentes, gegen die Orthodoxie überhaupt, wiederholte aber immer vergebliche Versuche, eine Mittelstellung zu gewinnen zwischen der kirchlichen Lehranschauung und den Ergebnissen der subjektiven Denkthätigkeit, förmliches Studium der Classiker unter Bremi's Anleitung, besonders des Sophokles, nachher des Platon, Bekanntschaft mit der kritischen Philosophie, Begeisterung für Fichte und Novalis, vollendeter Idealismus, Beschäftigung mit Schleiermacher's Ethik und Dialektik, — das waren nunmehr die Phasen, welche die mächtig erregte Jünglingsseele durchlief. Die gährende Gedankenwelt durchbrach endlich die Fesseln des in sich gekehrten Naturells, das bis in's 19. Jahr keine Freundschaft hatte aufkommen lassen, und nöthigte zur Mittheilung an Andere. Gelegenheit dazu bot ein kleiner literarischer Verein, die Chorherrengesellschaft genannt, in der sich die tüchtigsten Jünglinge, wie H. Nüscheler, J. U. Benker, Ferd. Meyer, Dav. Schultheß, J. U. Fäsi und Bornhauser zusammenfanden, und die durch die wissenschaftliche Regsamkeit, den sittlichen Ernst und den vaterländischen Sinn ihrer Glieder auch auf die übrigen Studirenden einen wohlthätigen Einfluß ausübte. (Vgl. 14tes Neujahrsblatt zum Besten des Waisenhauses, Zürich 1851, S. 12 und: Erinnerung an J. U. Benker, Rektor der thurgauischen Cantonsschule, Frauenfeld 1860, S. 17 ff.) Aber bald gewährte die heimische Lehranstalt dem strebsamen Geiste nicht mehr die Befriedigung, nach der ihn verlangte. Nachdem Usteri die theologischen Prüfungen bestanden und die Ordination empfangen hatte, bezog er im Frühjahre 1820 die Universität Berlin, wo er während nahezu drei Jahren mit großem Fleiße seine philologischen, philosophischen und theologischen Studien fortsetzte. Böckh's Vorlesungen nahmen sein volles Interesse in Anspruch. Vor allen aber war es Schleiermacher, der auf die religiöse Stimmung und theologische Denkweise Usteri's bestimmend einwirkte. Er hörte bei ihm Evangelium Johannis, Apostelgeschichte, Corintherbriefe, Leben Jesu, Dogmatik, praktische Theologie, Geschichte der modernen Philosophie und Dialektik. Auch an Hegel wurde nicht vorübergegangen, wiewohl mit Sicherheit behauptet werden darf, daß sich damals Usteri zu dessen Philosophie noch in kein anderes Verhältniß gesetzt hat, als dasjenige war, welches Schleiermacher zu ihr einnahm.

Ausgerüstet mit einer wissenschaftlichen Durchbildung von seltener Gründlichkeit kehrte der junge Mann nach Zürich zurück, um von jetzt an die gewonnenen Einsichten mit unverwüstlicher Arbeitslust zu verwerthen. Schon im April 1823 erschien seine durch die Bretschneider'schen Probabilien veranlaßte Commentatio critica, in qua Evangelium Joannis genuinum esse ex comparatis IV. Evangeliorum narrationibus de coena ultima et passione Jesu Christi ostenditur. In dieser Schrift, deren größere Hälfte der Nachweis der Differenz, hinsichtlich der Passafeier und der Angabe über den Todestag Jesu, einnimmt, wird mit Geschick, freilich auf Unkosten der synoptischen Tradition, dem Verfasser des vierten Evangeliums die Augenzeugenschaft vindicirt. Noch im nämlichen Jahre eröffnete Usteri auf Anregung des ihm befreundeten J. Caspar v. Orelli ein Privatcollegium über die paulinischen Briefe für jüngere Freunde, wobei sein Absehen, der Ankündigung zu Folge, überwiegend auf die Darlegung des inneren geistigen Zusammenhangs der ganzen theologischen Ansicht des Apostels und ihres Verhältnisses zu dem Lehrbegriffe des Johannes und Petrus gerichtet war. Diese Vorträge

nun sind es gewesen, in welchen der Grund gelegt wurde zu dem Werke, das seinem Verfasser sofort einen gefeierten Namen in der theologischen Welt sicherte und unter dem Titel: „Entwicklung des Paulinischen Lehrbegriffes mit Hinsicht auf die übrigen Schriften des Neuen Testamentes“, sich in vier, jedesmal sorgfältig überarbeiteten, was die Benutzung neuerer Schriften betrifft, theilweise nur zu sehr erweiterten Ausgaben (1824. 1829. 1830. 1832), Anerkennung in ganz Deutschland erwarb. (Zwei weitere Auflagen erschienen nach dem Tode des Verfassers 1834 und 1851.)

Bei dem volleren Einblicke, den die heutige Theologie in die Lehrweise des Apostels und deren Organismus besitzt, ist es ein Leichtes, an der Darstellung Usteri's erhebliche Mängel aufzudecken. Wenn insbesondere als Hauptgesichtspunkt, unter welchem die Lehre entwickelt werden wolle, die Entgegensetzung der vorchristlichen Zeit und des Christenthums ausgegeben wird, so dürfte darin gegenwärtig schwerlich noch Jemand das Princip erkennen, aus dem sich eine zutreffende Reconstruktion des paulinischen Gedankensystems gewinnen läßt. Auch wird hier nicht sowohl eine „Entwicklung“ des eigenartigen, in sich geschlossenen Lehrbegriffs im strengen Sinn, als vielmehr nur eine Bearbeitung der einzelnen Lehrstücke nach einem mitgebrachten Schema in mitunter ziemlich skelettartiger Form geboten. Usteri hat sich dieß selber nicht ganz verbergen können, wie er denn (Vorwort zur 4ten Ausgabe) offen gesteht, in den ersten Ausgaben habe er die paulinische Theologie, namentlich die Erlösungslehre, zu sehr aus dem Standpunkte der Schleiermacher'schen Dogmatik aufgefaßt und in deren Form gegossen. Aber wenn er sich schmeichelt, in der letzten der von ihm besorgten Ausgaben diesen Fehler beseitigt zu haben, so ist die Wahrheit vielmehr die, daß nunmehr die Auffassung neben den Schleiermacher'schen Grundideen noch überdem durch die Principien der Hegel'schen Schule beherrscht wird. Usteri macht die zwei sehr richtigen, seitdem von Andern zu Ehren gezogenen Bemerkungen, daß der nach der eigenen Gerechtigkeit ringende Paulus nach seiner Bekehrung die Gerechtigkeit einzig in der Gnade Gottes und in der Gemeinschaft mit Christo gesucht habe, und daß von Einem Punkte aus, dem der Erkenntniß Jesu Christi als des Sohnes Gottes und des Erlösers, sich sowohl der Gesichtskreis, als die Sphäre der Wirksamkeit des Apostels allmählich erweitert habe (4te Ausg. S. 9 und 10). Wäre die erstere Thatsache in der ganzen Schärfe ihrer Bestimmtheit erfaßt und verfolgt, die zweite damit in Verbindung gebracht und deren nothwendige Consequenz für die Gestaltung der Lehranschauung, wie sie sich in den Schriften des Apostels niedergelegt findet, in sorgfältige Erwägung gezogen worden, dann hätte sowohl die Anlage der Schrift im Ganzen, als auch die Abfolge des Stoffs im Einzelnen, namentlich im zweiten Theile, eine andere werden müssen. Nichtsdestoweniger ist die Schrift schon bald nach ihrem Erscheinen mit Recht als eine sehr bedeutende Leistung begrüßt worden. Ohne nennenswerthen Vorgang hat sie für ein erneutes und vertieftes Verständniß des großen Heidenapostels bahnbrechend gewirkt; sie hat nicht zum Wenigsten beigetragen, das Bewußtseyn um die Aufgabe zu wecken, welche sich die Bearbeitung der biblischen Theologie zu stellen hat, und ist diese seitdem in manchen Stücken über Usteri hinausgeschritten, so darf nicht vergessen werden, daß auch ihm hieran ein Theil des Verdienstes gebührt.

Es war eben um die Zeit, da der paulinische Lehrbegriff die Presse verließ, daß nun Bern den vielversprechenden Gelehrten an die Stelle von Lutz (Band VIII. S. 625) zum Professor und Direktor Gymnasii berief. In dieser Stellung wirkte er vom September 1824 bis an sein frühes Ende als Lehrer der classischen Sprachen und des Hebräischen — aushelfend eine Weile auch als Docent an der damaligen Akademie — mit Unverdrossenheit und gutem Erfolg. Ein unverholener Feind aller Halbheit, gehörten Genauigkeit des Wissens, treue Erinnerung und Fertigkeit in der Verwendung der erworbenen Kenntnisse zu den Grundforderungen, die er seinen Schülern gegenüber mit unentweglicher Zähigkeit, mitunter mit beißender Schärfe, geltend machte. Aber auch vor den Behörden und dem Publikum, in seinen öffentlichen Schulreden und wo

sich sonst Gelegenheit fand, wurden die Hemmungen beleuchtet, welche einer höheren Geistesbildung der Jugend im Wege standen. Nicht weniger lag Usteri die Hebung des zürcherischen Schulwesens an, für dessen Chorherrenstift er zum Verdrusse seines Vaters in einer anonymen Flugschrift eine gänzliche Umgestaltung verlangte. Was sodann neben den Obliegenheiten des Lehrberufs an Zeit noch zurückblieb, widmete er rastlos der wissenschaftlichen Forschung und der schriftstellerischen Thätigkeit, welche sich seiner persönlichen Neigung zufolge, unter steter Berücksichtigung der biblischen Theologie, überwiegend der neutestamentlichen Kritik und Exegese zuwandte. So wurde ihm möglich, nicht nur die wiederholten Ausgaben seines Hauptwerkes, des paulinischen Lehrbegriffs, zu besorgen und eine werthvolle Bearbeitung der Wolfischen Vorlesungen zu den vier ersten Gesängen der Ilias (2 Bände 1830), sowie eine gute, kritische Ausgabe von Plutarch's Consolatio ad Apollonium (1830) zu liefern. Sondern wir besitzen noch überdem von ihm zwei kürzere Abhandlungen über den Täufer Johannes, die Taufe und Versuchung Christi (Stud. und Kritik. 1829 und 1832), und einen „Commentar über den Brief Pauli an die Galater" (1833). Wenn jedoch in der Vorrede zu diesem verlangt wird, daß der Ausleger das Bild seines Schriftstellers, wie es sich in der Schrift abspiegelt, sprachlich und sachlich beleuchtet vor den Augen der Leser emporsteigen lasse und deshalb vorzüglichen Fleiß auf die Entwicklung des Zusammenhanges der Gedanken verwende, so ist Usteri diesem Ziele nicht nachgekommen. Denn bei aller Genauigkeit in der grammatisch-historischen Interpretation des Einzelnen und vieler Präcision im Ausdruck, ist nur wenig gethan für das, was einen theologischen Commentar über den Karakter gewöhnlicher Scholien erhebt. Dem Galaterbriefe sollte — sofern ihm Gott Leben und Kräfte schenke — allmählich die Bearbeitung der übrigen Schriften „des Apostels des Geistes und nicht des Buchstabens" folgen. Allein Gott hatte anders beschlossen. Nachdem Usteri einen Ruf an die neugegründete Hochschule seiner Vaterstadt abgelehnt hatte, im Augenblicke als die Verhandlungen über die Umgestaltung der Berner Akademie in eine Hochschule ihrem Abschlusse entgegen reiften und ein theologischer Lehrstuhl ihm in sicherer Aussicht stand, riß ihn, noch nicht 34 Jahre alt, den 18. September 1833 ein jäher Tod aus der weitgeöffneten Bahn eines steigenden Ruhms und mitten aus seinem häuslichen Glück.

Usteri war eine etwas nüchterne Natur, seiner ganzen Anlage nach nicht sowohl zum willensmächtigen Manne der That, als zum Gelehrten geschaffen. Mit scharfem Verstande und klassischem Geschmacke verband er einen Idealismus, der es, im Ringen nach zusammenhängender Erkenntniß, unter Zurückstellung der Erscheinung, vor Allem auf die Idee absah und, bezogen auf die evangelische Ueberlieferung, die kritische Stimmung zu seiner nothwendigen Kehrseite hatte. Die Weise, wie er sich über den Begriff des Mythus in seiner Anwendbarkeit auf die Evangelientradition ausspricht (Stud. und Krit. 1832, 4.), macht ihn zum unmittelbarsten Vorgänger von Strauß, wobei jedoch sehr fraglich bleibt, ob die consequente Durchführung der Mythentheorie je seine Billigung erhalten hätte. Bezeichnend für Usteri's theologischen Standpunkt ist auch seine „im dritten Säkular-Jahre der Bernischen Reformation" vor der studirenden Jugend gehaltene Rede (Zürich, 1828). Ohne daß des ethischen Faktors nur mit einem Worte gedacht wäre, gilt ihm die Reformation vornehmlich als eine Frucht des wiedererwachten wissenschaftlichen Geistes, als ein Sieg der Vernunft über die Sinnenwelt. Aehnlich setzt er das ursprüngliche Wesen der von Christus gestifteten, sittlich-religiösen Gemeinschaft in die Begeisterung für Wahrheit und gegenseitige Liebe. — Im Privatumgange war Usteri nach dem Zeugnisse seines von ihm hochverehrten Leichenredners, des damaligen Pfarrers und nachherigen Professors Lutz — dessen „Trauerrede" wir das Folgende entnehmen — stets bescheiden, auch wenn er die Palme trug, von großer Dienstfertigkeit, immer voran in neuer Kunde von den Erscheinungen und den Schritten der Wissenschaft. „Seine Geistesart war eine solche, die nach Oben sich richtete, die Wahrheit zu schauen, der Wahrheit rein zu dienen. Erhöht und verklärt hat sich dieß auf

seinem Todbette erwiesen. Er starb mit dem hellsten Bewußtseyn und unter den schönsten Aeußerungen des erhöhten, geistigen Lebens, den Blick mit Klarheit auf das Vergangene und Bevorstehende gerichtet. Seine Worte waren Liebe und Theilnahme. Seinen Freunden ließ er zum Abschiede sagen, er achte nach der Schrift den Vorangegangenen für den Glücklicheren." Güder.

Usuardus, Benediktiner der Abtei St. Germain des Prés bei Paris (nach Anderen in der Abtei zu Fulda), lebte im 9. Jahrhund. und ist durch die Abfassung eines Martyrologiums, das eine weite Verbreitung fand und einen literarischen Streit hervorrief, berühmt geworden. Mit Märtyrer-Reliquien, die er im Auftrage seines Abtes Hildwin in Spanien gesammelt hatte (858), kehrte er nach Paris zurück, und von dem Könige Karl dem Kahlen erhielt er den Auftrag, ein neues und vollständiges Martyrologium abzufassen. Er benutzte bei dieser Arbeit die älteren lateinischen Martyrologien, namentlich von Hieronymus, Beda, Florus und Ado, Erzbischof von Vienne, doch wich er theils von der bisher gewöhnlich beobachteten Anordnung ab, theils gab er Zusätze und übte in seiner Darstellung eine dem Sinne seiner Kirche entsprechende Kritik. Das Buch, das er um das Jahr 876 vollendet haben mag, widmete er dem König Karl; es fand ungemein großen Beifall und wurde in sehr vielen Kirchen und Klöstern von Frankreich, England, Spanien, Italien und Deutschland eingeführt, doch auch vielfach verändert, indem die verschiedenen Kirchen und Klöster die eigenen Heiligen hinzufügten oder auch andere Aenderungen vornahmen.

Usuard's Werk erschien zuerst im Drucke mit dem Werke Rudimentum novitiorum, Lub. 1475, von den Bollandisten gewöhnlich Maxima Lubecana bezeichnet. Später ist es häufig wieder herausgegeben worden, zu Antwerpen 1480, Venedig 1498, Padua 1500, Köln 1515 u. 1521; Paris 1536, mit Zusätzen und Anmerkungen von J. Molanus, zu Löwen 1568 u. 1573. Ueber die Autorität des Werkes entstand jedoch 1670 ein literarischer Kampf, indem die Pariser Kanoniker Usuard's Martyrologium von Neuem herausgaben, Einige aber die Worte XVIII. Cal. Sept. Domitio sanctae Dei genitricis Mariae geändert wissen wollten. Gegen die Kanoniker, die Usuard vertheidigten, schrieben Jac. Gaudin und Nic. Billiadus; auch Jac. Boileau betheiligte sich an dem Streite durch die Abhandlung De contentione orta inter Canonicos Parisienses super verbis Usuardi, die er unter dem Namen B. Carpentarius zu Sens 1671 herausgab. Endlich besorgte der Jesuit Joh. Baptist Sollier die erste kritische Ausgabe von Usuard's Werk (Antw. 1714); er versah sie mit einer Einleitung über die Martyrologien überhaupt und mit gelehrten Erläuterungen (vgl. Unschuldige Nachrichten von alten und neuen Theologischen Sachen auf das J. 1715. Leipz. S. 1138 f.). Eine neue Ausgabe veranstaltete Jac. Bouillart (Par. 1718) nach einer im Kloster St. Germain des Prés aufbewahrten Handschrift; er fügte seiner Ausgabe gleichfalls kritische und geschichtliche Erörterungen bei und bezeichnete die Handschrift als das eigentliche Original, doch wird dem Werke Sollier's immer noch der Vorzug vor Bouillart's Arbeit gegeben. — Vgl. Tassin, Gelehrtengeschichte der Congregation von St. Maur, teutsch Frankf. u. Leipz. 1774. II. S. 131 ff. — Schröckh, Christl. Kirchengesch. Bd. XXIII. Leipz. 1796. S. 218. Neudecker.

Utenheim, Christoph von, Bischof von Basel zur Zeit der Reformation, unstreitig der ehrwürdigste und gebildetste Baselische und schweizerische Bischof, verdient auch um deßwillen eine besondere Erwähnung, weil er, zwar ohne seinen Willen und Absicht, bloß dem Zuge seiner reineren Erkenntniß und Gesinnung folgend, die Reformation in Basel vorbereitet hat. Die Utenheim sind ein altes Geschlecht von Rittern im Unterelsaß, die schon im 12. Jahrhundert unter den Dienstmannen des Straßburger Bischofs erscheinen (s. Schöpflin, Alsatia illustrata II, 674). Die Familie ist längst ausgestorben; es existirt aber noch ein Dorf Utenheim, in der Nähe von Erstein, wenige Stunden von Straßburg entfernt. Was den Bischof gleichen Namens betrifft, den Schöpflin a. a. O. auffallenderweise nicht anführt, so wird sein Geburtsjahr und Ge-

burtsort nirgends angegeben; wir wissen aber aus dem Lobgedicht des Konrad Leontorius von Maulbronn aus dem Jahre 1503, daß er in diesem Jahre fast am Ende seines zehnten Lustrums sich befand; mithin ist er bald nach 1450 geboren. Daß ein junger Mann aus einem adeligen Hause sich dem Dienste der Kirche widmet, daß ihm bald bedeutende Stellen zufallen, zumal wenn zum Verdienst der Geburt noch vorzügliche persönliche Eigenschaften hinzukommen, das ist Alles ganz in der Ordnung. Wo Christoph seine theologischen Studien gemacht, wird nicht gemeldet; so viel ist gewiß, daß er ganz und gar an die Richtung sich anschloß, die durch Gerson vertreten wurde. Mehrere der bezeichnendsten Grundsätze des Pariser Theologen eignete er sich, wie wir später sehen werden, wörtlich an. Namentlich muß er auch seine Grundsätze, betreffend die Superiorität der allgemeinen Concilien über den Pabst sich angeeignet haben. Wenigstens empfahl er seinen Geistlichen ausschließlich die Schriften Gerson's und anderer Männer, die auf der Seite der allgemeinen Concilien standen. Christoph wurde bald Domherr des Thomasstiftes in Straßburg und im Jahre 1473 Probst desselben; in demselben Jahre wäre er (nach dem Theatrum Virtutis et Honoris in Basel und nach den Athenae Rauricae) Rektor der neulich gestifteten Universität Basel geworden. Im J. 1480 heißt er Magister, auch Doktor des kanonischen Rechts*), Einige nennen ihn General des Cluniacenserordens**). Im Jahre 1494 resignirte er seine Würde und Pfründe am Stifte zu St. Thomas zu Gunsten seines Neffen Melchior von Baden — aus welchen Gründen, wird nicht gesagt; so viel ist gewiß, daß er eigenes Vermögen besaß, denn er hatte 1482 die Gebäude des säkularisirten Klosters Obersteigen bei Zabern gekauft, welche er 1487 den aus dem Kloster Klingenthal in Basel vertriebenen Nonnen überließ, um den Preis einer jährlichen Rente von einer Mark Silber***). Es scheint, daß er bald nachdem er seine Stelle in Straßburg aufgegeben, zum Custos des Basler Domstiftes ernannt wurde. Allein der traurige Zustand der Kirche überhaupt, und wohl auch insbesondere die Besorgniß, in dieser trüben Zeit das geistliche Amt nicht ohne große Verschuldung führen zu können, brachten ihn damals auf den Gedanken, sich mit einigen Gleichgesinnten in eine Einsamkeit in einem Thale des Schwarzwaldes zurückzuziehen, und er suchte dafür namentlich seinen Freund Wimpheling zu gewinnen, im Jahre 1497 (s. das Nähere darüber in dem Artikel „Wimpheling"). Er war noch im Jahre 1500 von diesem Gedanken erfüllt und hatte soeben Wimpheling geschrieben, es sey Alles zur Ausführung des gefaßten Vorhabens bereit, als das Domcapitel von Basel ihn zum Verweser des dortigen Bisthums ernannte†). Er nahm diese Stelle an, auf das Zureden der Freunde, die ihm vorstellten, daß er mehr Seelen für Christum gewinnen könne, wenn zu frommer Gesinnung amtliches Ansehen sich gesellte, als wenn er sich in die Einsamkeit zurückzöge††). Der bisherige Bischof von Basel, Caspar zu Rhin, war durch jene Verfügung des Capitels im Amte stillgestellt, das er nicht zur Zufriedenheit des Capitels verwaltet und dessen Schuldenlast er vermehrt hatte. Nach seinem Tode am 1. November 1502 wurde bereits am 1. Dezember desselben Jahres der Verweser zu seinem Nachfolger erwählt, gegen den Willen des Kaisers, der einen jungen Herrn von Moersberg vorgeschlagen hatte†††). Am 2. Mai des Jahres 1503, wenige Monate vor dem Absterben des Pabstes Alexander VI., geschah im Münster die Einsegnung des neuen Bischofs.

---

*) Nach der Basilea sacra, sive episcopatus et episcoporum Basileensium origo ac series (vom Jesuiten Sudanus). Bruntrut 1668.

**) Basilea sacra, Tonsola, Wurstisen, doch als nicht bestimmt feststehend; in der That ist die Sache sehr unwahrscheinlich.

***) Nach Aktenstücken im Departementsarchive von Straßburg.

†) Ochs, Geschichte der Stadt und Landschaft Basel. Bd. IV. S. 726.

††) Erasmus Vlatseno, 24. Jan. 1529.

†††) Ochs a. a. O. V, 255.

Die neue Würde blendete ihn keineswegs, sagt Sudanus a. a. O. Auch als Bischof behielt er die alterthümliche Einfalt und Strenge der Sitten bei. Verächter des Luxus und des Wohllebens, niemals in Seide gekleidet, den Geist durch Betrachtung des Ewigen und durch das Lesen des göttlichen Wortes zu erbauen gewöhnt, erinnerte er an die besseren Zeiten der Kirche. Sein Bisthum fand er in weltlicher und in geistlicher Beziehung in einem sehr gesunkenen Zustande. Der Grundsatz des mittelalterlichen Kirchenthums, daß geistliche Herrschaft nicht ohne weltliche bestehen und gedeihen könne, hatte seine bitteren Früchte reichlich getragen. Erblichen war schon längst der alte Glanz des Bisthums; Vergrößerungssucht, Fehden, daher entstandene Schulden, der Kampf und die Reibungen mit einer über ihre Rechte eifersüchtigen, sie stets zu erweitern beflissenen Bürgerschaft hatten das Bisthum bis zum Anfang des 16. Jahrhunderts tief herunter gebracht. Entäußert waren viele ehemalige Besitzungen des Bischofs, die drückende Schuldenlast mußte bald weitere Verluste herbeiführen. Gebrochen war die bischöfliche Macht über die Stadt Basel, deren Bürgerschaft durch die Aufnahme in den ewigen Bund der Eidgenossen (1501) in ihrem Widerstreben gegen die bischöfliche Gewalt sich besonders ermuthigt fühlte. Aber vorzüglich in geistlicher Hinsicht gewährte das Bisthum einen sehr traurigen Anblick. Die Geistlichkeit stand schon lange im Rufe besonders freier Sitten und hatte dadurch dem Bisthum den Beinamen des lustigsten unter den fünf Bisthümern in der Pfaffengasse (d. h. am Rhein) zugezogen. Die Achtung vor dem kanonischen Rechte war auf solche Weise geschwunden, daß die Anführung jenes Rechtes auf der Kanzel mit Hohngelächter erwiedert wurde. Die Gemeinheit, die Ausschweifungen der Geistlichen hatten im Volke einen Haß gegen seine Führer erzeugt, der oft in Thätlichkeiten überging und selbst der bischöflichen Geschäftsträger nicht schonte. Unter dem Volke war mit dem Verfall der Sitten auch gräulicher Aberglaube verbreitet, daneben regten sich Zweifel am Kirchenglauben, besonders die im Mittelalter nirgends unterdrückten Zweifel an der Transsubstantiation, so wie der Geist der Verachtung alles Heiligen *).

Die weltlichen Angelegenheiten seines Bisthums nahm der Bischof mit Pflichtreue wahr. Sogleich bei dem Antritte seines Verweseramtes im Jahre 1500 hatte er der Stadt Basel eine ziemlich bedeutende Summe schuldiger Zinse ausbezahlt. Er führte überhaupt eine sehr sparsame Verwaltung ein, die ihm selbst von Seiten seiner Bewunderer einige Vorwürfe zuzog **), die ihn aber in den Stand setzte, wie wir später sehen werden, die Wissenschaften und ihre Liebhaber freigebig zu unterstützen. Dem Rathe von Basel mochte die Sparsamkeit des Bischofs nicht ganz erwünscht seyn, da auf diese Weise das Bisthum bald hätte dahin kommen können, alle der Stadt Basel um Geld verpfändeten Regalien wieder einzulösen ***). Denn die schwindenden Rechte des Bischofs über die Stadt hielt der Herr von Utenheim aufrecht, so gut er konnte. Darob gerieth er gleich im Anfange seiner Regierung mit der Stadt in Mißhelligkeiten, die sich durch seine ganze Regierung hindurchzogen und die noch vor vollendeter Reformation die Aufhebung des letzten Ueberbleibsels bischöflicher Autorität in weltlichen Dingen, d. h. des Bischofspfennigs, herbeiführten †). Um so größer war die Sorgfalt, die der Bischof den geistlichen Angelegenheiten widmete.

Damals mehr als je vorher erging durch die lateinische Kirche der Nothruf nach Reformation; selbst am päbstlichen Hofe fand er Anklang. Auch der Bischof, der wohl schon längst die Nothwendigkeit einer Reformation erkannte hatte, schritt sogleich an das Werk. Die Kirchenversammlung von Basel hatte unter ihre zahlreichen Dekrete auch dieses auf-

---

*) Das Alles erfahren wir theils aus dem manuale curatorum des Baselischen Pfarrers Surgant, 1503, theils und hauptsächlich aus den bald anzuführenden Synodalstatuten des neuen Bischofs.

**) Erasmus Th. Moro. Brüssel 1518.

***) Ochs a. a. O. IV, 728.

†) S. mein Leben Oekol. I. 9. 10.

genommen, daß die schon vom ersten ökumenischen Concil von Nicäa, Kanon 5., befohlenen jährlich zu haltenden Provinzial- und Diöcesansynoden wieder in Uebung kommen sollten*), welche sich mit Einschärfung der Kirchenordnungen, Untersuchung der Sitten der Priester, Abstellung von Unordnungen, Unterdrückung der Ketzereien u. s. w. zu beschäftigen hätten. Der Bischof entwarf zu diesem Zwecke neue Synodalstatute. Er berief als Gehülfen in dieser Arbeit den im kanonischen Rechte wohl bewanderten Wimpheling nach Basel. Es wurden ältere Synodalstatute hervorgezogen, einige Artikel beseitigt, andere hinzugefügt. Darauf berief der Bischof auf den 23. Oktober 1503 eine Synode nach Basel, an die er eine ermahnende Anrede hielt, die, wenn wir die nachfolgenden Ereignisse bedenken, uns fast im Lichte der Weissagung erscheint.

„Es ist", sagt er, „ein bekanntes, oft wiederholtes Wort, es könne das Geistliche nicht ohne das Zeitliche bestehen. Wir glauben aber, daß auch das Zeitliche nicht ohne das Geistliche gedeihen könne — auf daß das Wort erfüllt werde: trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes, so wird euch solches alles zufallen." Die Ermahnung an die Geistlichen, mit Fleiß und Sorgfalt die Obhut über ihre Gemeinden zu führen, ihnen im Leben und in der Lehre untadelich vorzustehen, bekräftigte er mit folgenden Worten: „Das schaudererregende Verderben, welches aus dem Aergerniß entspringt, bewege uns, das Volk nicht zu ärgern, d. h. dasselbe nicht durch unsere Zügellosigkeit und Leichtsinn zur Sünde anzureizen. Denn gar leicht sündigt das Volk, wenn es die Priester sündigen sieht. Oft entschuldigt es seinen hochmüthigen Sinn mit unserem Ehrgeize, seinen Mangel an Freigebigkeit mit unserer Habsucht, seine Schwelgerei mit unserer Unmäßigkeit, seine Leckerhaftigkeit mit unserer Völlerei und mit der Gefräßigkeit eines großen Theils der Geistlichen. Bedenket des Herrn furchtbaren Ausspruch: wer aber ärgert dieser Geringsten einen, die an mich glauben, dem wäre besser, daß ein Mühlstein an seinen Hals gehänget würde und er ersäufet würde im Meer, wo es am tiefsten ist. — Fürchten wir uns auch, daß nicht die harte Drohung des Propheten Maleachi gegen die Priester an uns erfüllt werde: Ihr aber seid von dem Gesetze abgetreten und ärgert viele im Gesetz, und habt den Bund Levi verbrochen, spricht der Herr Zebaoth. Darum habe ich euch auch gemacht, daß ihr verachtet und unwerth seyd vor dem ganzen Volke. — Denn hauptsächlich deßwegen sind fast alle Laien gegen die Geistlichen feindlich gesinnt, und keiner wundere sich, wenn sie, von Tag zu Tag mehr erbittert, dahin trachten, uns zu verfolgen und, was Gott verhüten möge, uns gar zu vertilgen." — Nach Vollendung dieser Rede wurden ohne Zweifel die Synodalstatute der Versammlung vorgetragen; die Geistlichen versprachen deren Beobachtung, verpflichteten sich zur regelmäßigen Theilnahme an zwei jährlich zu haltenden Synoden, auf welchen über die Beobachtung jener Statute Rechenschaft abgelegt, über des Volkes religiös-sittlichen Zustand Bericht erstattet und über die ferneren Mittel zur Hebung und Besserung desselben Rath gepflogen werden sollte. So schien die Reformation der Baselischen Kirche kräftig eingeleitet. Mehrere Dichter, unter anderen der bereits genannte Konrad Leontorius, Cisterciensermönch, Beichtvater im Kloster Engenthal (Engeddi) bei Muttenz, unweit Basel, ein Mann, erfahren in der lateinischen, griechischen und hebräischen Sprache, Schriftsteller, befreundet mit Reuchlin und Wimpheling, Lehrer des Bonifacius Amerbach, der sich später als Jurist in seiner Vaterstadt auszeichnete**). Allen Lobpreisungen setzte der Bischof folgende Worte entgegen:

Die genannten Synodalstatute, welche die Stadt Basel nebst der angeführten Rede

„Laßt, Pieriden, o laßt mich ab lobpreisend zu ehren!
Lob ist der Tugend Gewinn; viel ist des Bösen an mir,
Wenige Tugend ist mein, nicht frei bin ich von Gebrechen.
Klagt mich! euer Gesang feire den Herrn allein."

*) Sessio XV. S. Gieseler, Kirchengesch. II. 4. S. 69.

**) S. über Leontorius die Beiträge zur vaterländischen Geschichte, herausgegeben von der historischen Gesellschaft zu Basel. 2r Bd. 1843. S. 173. 174.

und den betreffenden poetischen Ergüssen auf ihre Kosten drucken ließ, enthalten wirklich Alles, was zu einer Reformation im katholischen Sinne nur irgend gerechnet werden konnte. Wenn der Bischof Sorge trägt, daß seinem Regimente und der priesterlichen Autorität überhaupt die gebührende Achtung und der Gehorsam nicht verweigert werde, so unterläßt er auf der anderen Seite nicht, die Geistlichen an ihre Pflicht zu mahnen, ihnen Anstand und gute Sitten zu empfehlen und sie zum Studium guter Schriften zu ermuntern; nur ist man verwundert, daß unter den zu lesenden Schriften die heilige Schrift durchaus keine Erwähnung findet. Ueberhaupt verläugnet der Bischof keineswegs den katholischen Standpunkt. So sollen die Geistlichen die Kranken zwar ermahnen, alle ihre Hoffnung auf das Verdienst des Leidens Christi zu setzen, aber — wird hinzugesetzt — ihren Tod Gott freiwillig anzubieten, „welches das höchste und besonders Gott selbst angenehmste Opfer seyn werde." Daß er über die Schwierigkeiten des Unternehmens sich nicht täuschte, geht aus der Ermahnung hervor, daß die Pfarrer oft darüber predigen sollen, wie die Kinder in guten Sitten erzogen werden mögen", weil es am besten ist, die Reformation der Kirche bei den Kinder anzufangen (quoniam utique a pueris ecclesiae reformatio utilius est inchoanda), — ein Grundsatz, den Gerson, am Ende seiner Laufbahn, in der Schrift „de parvulis ad Christum trahendis" ausgesprochen hatte: a pueris incipienda reformatio ecclesiae.

Uebrigens traf der Bischof sorgfältige Maßregeln, damit die Reformation nicht durch die Erwachsenen vereitelt würde. Alle Geistlichen sollten sich die Statute anschaffen, sich mit denselben fleißig bekannt machen; denjenigen, welche sie lesen, wurde reichlicher Ablaß versprochen. Zuletzt empfahl sich der Bischof in das Gebet seiner Geistlichkeit, damit er aus diesem stürmischen, allerlei Versuchungen ausgesetzten Pontifikate ohne Vernachlässigung der Pflicht, ohne schwere Verschuldung einst abscheiden möge. Solche düstere Ahnungen von kommenden Stürmen mochte der Ausgang dieses Reformationsversuches in der Seele des frommen Bischofs aufs Neue erwecken; denn ungeachtet aller jener Vorsichtsmaßregeln wurde er gänzlich vereitelt. Das bischöfliche Domcapitel von Basel, schon längst eximirt, gab das Beispiel des Ungehorsams; die unter österreichischer Herrschaft stehenden Geistlichen des Elsasses fanden in ihrem Ungehorsam Schutz bei den Adeligen jener Gegenden; die schweizerischen Geistlichen zeigten sich der Disciplin am meisten abgeneigt. Schon die nächste Synode, auf das Jahr 1504 angesetzt, mußte unterbleiben; in einer später zu haltenden wollte der Bischof einen Abriß der katholischen Lehre, auf sein Geheiß durch Pellikan (s. d. Art.) verfaßt, den Geistlichen empfehlen, allein auch diese projektirte Synode kam nicht zu Stande; der Bischof schüttete darüber sein Herz aus gegen Pellikan, der davon berichtet in seinem Chronicon ad filium et nepotes.

Seit dem Jahre 1512 gab der Bischof seinem nie außer Acht gelassenen Reformationsplane diejenige Wendung, wodurch er eigentlich seine geschichtliche Bedeutung erlangt hat. Das Mißlingen jenes ersten Versuches hatte ihm die Nothwendigkeit dargethan, Männer zunächst nach Basel zu ziehen, welche den Boden, der aller Macht der Kirchengesetze widerstand, urbar machen und zur Aufnahme einer gemäßigten Reformation vorbereiten könnten.. So berief er in dem gedachten Jahre 1512 nach Basel als Prediger am Münster Capito (s. d. Art.) und auf dessen Empfehlung 1515 Oekolampad ebenfalls als Prediger am Münster. Aber man würde sehr irren, wenn man glaubte, daß beide Männer schon damals reformatorisch aufgetreten wären, nur das steht fest, daß sie beide den crassen Katholicismus nicht vertraten. Damals stand Erasmus auf dem Gipfel seines Ruhmes. Der Bischof schätzte ihn hoch und nährte sich mit seinen Schriften. Das Enchiridion militis christiani, 1503 zum erstenmale erschienen, hatte er mit Begeisterung aufgenommen; er trug es immer mit sich herum; Erasmus sah alle Seiten des Buches mit des Bischofs Randbemerkungen angefüllt*). Welch' eine Freude für den Bischof, als der berühmte Gelehrte nach Basel

*) Erasmus Th. Moro. Brüssel 1518.

herübersiedelte behufs der Ausgabe des griechischen N. Test. Doch verließ er damals Basel bald wieder. In den allerfreundlichsten und schmeichelhaftesten Ausdrücken lud ihn (13. Juni 1517) der Bischof ein, wieder nach Basel zu kommen, wo der Himmel ihm so besonders zusage. Erasmus beantwortete diese Einladung in eben so freundlicher Weise, kam bald wieder nach Basel und kann nicht genug rühmen, wie gütig der Bischof ihn aufgenommen; „er umarmte mich", schreibt er an Thomas Morus, „er bot mir Geld an", — als er Basel wieder verließ, mußte er vom Bischof ein Pferd als Geschenk annehmen, das er gleich darauf, wie er auch an Thomas Morus schreibt, um 50 Goldgulden verkaufen konnte. Dieses freundschaftliche Verhältniß zwischen beiden Männern wurde, als Erasmus 1521 nach Basel zurückkehrte, noch enger geknüpft. Erasmus kann überhaupt nicht genug rühmen, wie viel er diesem Bischofe verdanke (an L. Ber. Brüssel 1516); er meint hier auch die Unterstützung, die der Bischof der Ausgabe des N. Test. angedeihen ließ. Ueberdieß nennt ihn Erasmus eruditus, impensedoctus u. s. w., und rühmt die integritas seines Karakters.

Unterdessen war durch einen Mann anderen Geistes und Sinnes eine gründliche Reformation angebahnt worden. Der Bischof erfreute sich des kühnen Mönches, der den Ablaßkram bekämpfte, und las mit Begierde und Beifall seine ersten Schriften, bis er, wie die Basler Chronik des Karthäusers Georg berichtet, zu spät erkannte, daß „die im grünen Grase verborgene Schlange ihm und seiner Diöcese einen empfindlichen Schaden beigebracht habe." Wie lange er mit Luthern Schritt gehalten, das ist nicht genau zu bestimmen. Noch 1519 scheint er ihm gewogen gewesen zu seyn; denn in diesem Jahre schreibt Capito an Luther, daß ein gelehrter und sehr rechtschaffener Bischof auf die Nachricht, daß er in Gefahr sey, ihm einen sicheren Ort und Zuflucht verspreche*), welcher Bischof gewiß kein anderer als der Bischof von Basel ist, in dessen Diensten Capito damals stand. In demselben Jahre erhielt er auf sein Begehren einen Coadjutor in der Person des Dekans des Basler Domcapitels Nikolaus von Dießbach, Doktor des kanonischen Rechtes. Es waren zunächst Altersbeschwerden, die ihn bewogen, sich eine solche Hülfe zu erbitten; wie viel das Verlangen, sich aus den Schwierigkeiten, die er sich durch seine Theilnahme für Luther zugezogen, dabei mitgewirkt habe, das bleibe dahingestellt. An sich selbst betrachtet, war der Schritt kein Zeichen einer retrograden Bewegung; denn der Herr von Dießbach galt für einen gemäßigten Mann, der die Gebrechen der Kirche wohl einsah. Dem ihm befreundeten Probste von Wattenwyl in Bern sandte er seriem ac modum electionis papisticae — quo melius Antichristi regnum contra illius hostes possitis defendere et melius promovere**). Er mochte gereizt worden seyn durch die großen Summen, die hatten aufgewendet werden müssen, um die päbstliche Bewilligung zu seiner Ernennung zu erhalten***).

Die erste Begebenheit, wobei der Bischof eine retrograde Richtung zu nehmen schien, war der Fastenunfug des Jahres 1522 †). Einige der in Basel anwesenden Humanisten, meistens Priester, erlaubten sich am Palmsonntage einen Spanferkelschmaus (lange ein Leckerbissen der Basler). Darob war großes Geschrei von Seiten der eifrigen Katholischen; besonders auch von Seite der Universität, deren Mitglieder der Reformation entschieden abgeneigt waren; allerdings war dieser Muthwille nicht geeignet, sie umzustimmen, sondern vielmehr sie in ihrer Feindseligkeit zu bestärken, — wie denn auch Glarean dem Zwingli meldet, daß jener Vorfall der Sache Luther's in Basel großen Schaden zugefügt habe. In der That erging gleich darauf ein bischöfliches Mandat, daß fortan Keiner Luthern öffentlich erwähne, noch das Evangelium anders

---

*) Sculteti Annales ad a. 1519.

**) Matthias Stör an Wattenwyl. Basel 24. Mai 1522 nach Wirz, helvetische Kirchengesch. 5r Thl. S. 284.

***) Diese Summen sind aufgezählt in Wurstisen's Baslerchronik S. 564.

†) Quellen sind Briefe von Hermann Busch und Glarean an Zwingli in der Schuler-Schultheß'schen Ausgabe VII. 1. S. 195—197.

auslege, als es die heiligen Väter verstanden hätten. Der Spanferkelschmaus wurde zwar gnädigst verziehen, aber für fernere Vergehungen dieser Art Strafe angedroht. Zu dieser Milde mag vielleicht eine Schrift, die Erasmus zu Ostern 1522 erscheinen ließ, etwas beigetragen haben; sie war in Form eines Sendschreibens an den Bischof von Utenheim „über das Fleischessen und andere menschliche Einrichtungen" abgefaßt. Er spricht sehr frei von den Fasten, von ihrem geringen Nutzen, von deren geringer Beobachtung, von dem Aergerniß, das Rom der Kirche gebe, indem es Dispensen vom Fasten verkaufe. Da die Fastenverächter sich, wie es scheint, auf sein Beispiel beriefen, bemerkt er, er habe zwar in den Fasten Fleisch gegessen, aber mit Erlaubniß des Pabstes, auf Anrathen des Arztes und heimlich. Es fällt auf, daß er bei diesem Anlasse Vorschläge zu kirchlichen Aenderungen macht, nämlich zur Abstellung einiger Feiertage, zur Gestattung der Arbeit an den Sonntagen, zur Abschaffung des Cölibats der Geistlichen. Es scheint fast, als ob Erasmus den Bischof an eigene reformatorische Gedanken erinnern wollte; auf jeden Fall war der Schritt des Erasmus dahin berechnet, daß die Reaktion auf katholischer Seite nicht zu weit ginge. Doch ging sie um dieselbe Zeit einen Schritt vorwärts. Unter den zur Reformation hinneigenden Predigern zeichnete sich durch seine Keckheit der Pfarrer Röblin zu St. Alban aus, der den allergrößten Zulauf hatte. Er soll, wie Fridolin Ryff in seiner Baslerchronik berichtet, einstmals bei einer Procession anstatt der üblichen Heiligthümer eine Bibel durch die Stadt herumgetragen und gesagt haben: „das ist die rechte heilige Schrift, das andere sind nur Todtengebeine." Er war ein Freund jener Fastenverächter, wie aus dem Briefe von Hermann Busch hervorgeht, vielleicht selbst Theilnehmer am berüchtigten Spanferkelschmause. Ungeachtet der Verwendung der Bürgerschaft mußte er, da der Rath endlich dem Andringen des Bischofs und des Capitels nachgab, bald nach Ostern 1522 die Stadt verlassen. Doch ist keine Rede davon, daß der Herr von Utenheim sein Herz gegen die Regungen des evangelischen Geistes gänzlich verschlossen hätte. Zeugniß davon ist eine bemalte Glasscheibe, die er in demselben J. 1522 dem Magdalenenkloster in Basel schenkte. Auf derselben ist der gekreuzigte Christus abgebildet. Zu seinen Füßen kniet mit gefaltenen Händen der Bischof in seinem Ornate. Ueber dem Bilde stehen die Worte: Spes mea crux Christi, gratiam, non opera quaero. Bekennt sich damit der Bischof unbedingt zur evangelischen Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben? Es wäre wohl gewagt, solches zu behaupten. Er folgte auch darin dem Vorbilde des Kanzlers Gerson, dessen Wahlspruch ganz ähnlich lautete und welchem derjenige des Bischofs von Basel offenbar nachgebildet ist: Spes mea crux Christi, gratia, non opera. Es war übrigens ganz natürlich, daß der Bischof eine Genossenschaft von Magdalenen rein an die Gnade verwies, nicht an die Werke. Indessen ist nicht zu läugnen, daß in jenem Ausspruche doch eine gewisse Anerkennung des ursprünglichen Ausgangspunktes der Reformation zu liegen scheint. Der Bischof mochte mit so vielen anderen Katholiken vor und nach ihm so wie zu seiner Zeit der Ansicht seyn, daß die Festhaltung jenes Princips nicht eine Störung der gesammten kirchlichen Verhältnisse erfordere. So viel ist übrigens gewiß, daß er den reformatorischen Bestrebungen mehr und mehr seine Gunst entzog. Der am Ende des Jahres 1522 nach Basel zurückgekehrte Oekolampad mußte es bald erfahren. Er wurde bei ihm heftig angeklagt und rechtfertigte sich später darüber in der Dedikationsrede seiner 1524 erschienenen Homilien über den ersten Brief des Johannes. Immerhin ersehen wir daraus, daß der Bischof noch immer als solcher dastand, an den sich die Evangelischen wenden durften. Von seinem Verhältnisse zu auswärtigen Kirchen wissen wir nur so viel, daß er der Züricher Regierung die zweite Disputation, die auf den September 1523 angesetzt war, abrieth. Eben so trat er am 10. Juli 1524 dem Bündnisse vieler deutschen Bischöfe zur Aufrechterhaltung des Wormser Ediktes bei*).

Um diese Zeit hatte sich der Bischof bereits nach Bruntrut, der häufigen Residenz

*) Ranke, deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation. Bd. II. S. 518.

der Baselischen Bischöfe von Alters her, zurückgezogen (vielleicht schon 1523 oder zu Anfang 1524). Aus diesen Jahren sind uns noch einige Briefe des Erasmus an ihn aufbehalten, welche aufs Neue beweisen, welche große Achtung Erasmus ihm bezeugte, welches Vertrauen er ihm bewies, da er ihn z. B. um sein Urtheil über dieses oder jenes seiner Werke befragte und wissen wollte, was er daran auszusetzen hätte. So durfte er auch dem freigesinnten Bischof sagen, der neue Pabst Hadrian VI. werde bessern, aber nicht am rechten Flecke; der päbstliche Hof, nachdem er schon lange durch sein Beispiel das gelehrt, was dem Evangelio schnurstracks entgegen sey, sollte endlich als Vorbild wahrhaft evangelischer Frömmigkeit der Christenheit vorleuchten. In diesen Briefen ist uns ein kurzes sinniges Wort des Bischofs aufbewahrt; er unterschrieb sich nämlich öfter in den Briefen an seinen gelehrten Freund: tuus, qui suus non est. Erasmus mag wohl das Wort nicht richtig verstanden haben, da er meinte, daß der Bischof bloß auf seine Krankheitsumstände hindeute. Sie verschlimmerten sich in der That von Tage zu Tage. Doch sah man, wie sein katholischer Biograph meldet, den Greisen bis in die letzte Zeit seines Lebens, unterstützt von zwei Dienern, in die Kirche gehen, um daselbst das heilige Amt zu feiern. Vielleicht hat er es damals bereut, daß er sein früheres Vorhaben, die Welt zu verlassen, nicht ausgeführt habe. „Nicht wissend, wie den Neuerungen zu steuern", fährt der Biograph fort, „vom Alter niedergedrückt, so großen Sorgen nicht gewachsen", bat er am 13. Febr. 1527 das Capitel, die geistliche und weltliche Verwaltung des Bisthums auf einen anderen, mehr geeigneten Mann zu übertragen. Das Capitel willigte ein und bestimmte ihm eine Pension von 200 Goldgulden; aber schon am 16. März 1527 entschlief er in Delsperg, wohin er sich zurückgezogen hatte. Er wurde ebendaselbst vor dem Hochaltar begraben, da er sich die Bestattung in Basel verbeten hatte, ob multas rationabiles causas, wie der Karthäuser Georg sagt. Sein Epitaphium s. bei Tonjola, Basilea sepulta detecta. Appendix p. 25. — Die Quellen dieser Darstellung sind bereits angegeben. Zugleich erlaube ich mir, auf die ausführlichere Darstellung hinzuweisen, die ich in den Beiträgen zur Geschichte Basels, Basel 1839, S. 38—93 gegeben und worin ich hauptsächlich die oben genannten Synodalstatute weitläufig erörtert habe. Was das Uebrige betrifft, so enthält dieser Artikel Einiges, was jener Darstellung zur Ergänzung dient. Herzog.

Utraquisten, s. Hussiten.

Uytenbogaert (Uytenbogard, Wytembogard), Johann, gehörte zu den berühmtesten und einflußreichsten Anhängern des Arminius, galt nach dessen Tode als einer der Hauptführer der Remonstranten (s. den Art. „Arminianismus"), zeigte bei aller Freimüthigkeit und allem Eifer für die kirchliche Richtung, die er vertrat, Mäßigung und Besonnenheit, bewährte überall einen festen, redlichen Karakter, strebte mit Ernst darnach, die Herstellung des Friedens unter den protestantischen Parteien zu befördern, galt zu seiner Zeit für den größten und ausgezeichnetsten Prediger unter den Remonstranten und zeichnete sich in wissenschaftlicher Beziehung dadurch aus, daß er die Anwendung der scholastischen Form auf die Theologie möglichst zu vermeiden, seine Vorträge auf die Lehren der heil. Schrift zurückzuführen suchte. Er war in Utrecht im J. 1557 geboren, studirte in Genf unter Beza, kam im Jahre 1581 nach Utrecht zurück und wurde im Jahre 1584 Prediger daselbst. Die Streitigkeiten über die Prädestinationslehre waren damals unter den Reformirten der niederländischen Kirche bereits ausgebrochen; in Folge seiner Betheiligung an denselben und weil er der milderen Ansicht in dem Dogma folgte, wurde er im Jahre 1589 seiner Stelle entsetzt, doch schon im Jahre 1590 erhielt er einen Ruf als Prediger nach Haag, wo er zu großem Ansehen und Einfluß gelangte; der Prinz Moritz von Oranien, der ihn zu seinem Hofkaplan ernannte, übertrug ihm selbst die Erziehung des Prinzen Friedrich Heinrich. Indem der Streit zwischen den Arminianern und Gomaristen fortdauerte, ersuchte Uytenbogaert mit Arminius die Stände von Holland um Veranstaltung einer Generalsynode, um sich gegen die Anschuldigungen zu vertheidigen, die von ihren Gegnern wider ihre

Richtung und Partei fortwährend erhoben wurden. Es kam nur zu einer Privatunterredung zwischen Arminius und Gomarus, und die Stände forderten Beide zum Frieden auf, bis ihre Streitfragen durch eine National- oder Provinzialsynode gelöst werden würden. Der Streit dauerte jedoch mit Erbitterung fort und Uytenbogaert bewahrte in demselben einen würdigen Ernst. In einer Rede setzte er den Ständen die Rechte und Pflichten auseinander, die sie zu beobachten hätten; er wies auf die Unzulässigkeit des Symbolzwanges hin, zeigte, wie der Klerus selbst die Ursache der kirchlichen Bewegungen sey und den Grundsatz der Unabhängigkeit der geistlichen Macht zur Geltung zu bringen suche, forderte von den Ständen, die Streitfragen selbst zu untersuchen und zur Entscheidung bringen zu lassen, da der Klerus überall nur seiner Leidenschaft folge, verlangte, daß ketzerischen Verdächtigungen von Seiten der Gegner kein Ohr geliehen werde, und erklärte in Betreff der Abhaltung einer Synode, daß hier der Satan nicht präsidiren dürfte, daß Beschlüsse nicht ohne Anhörung der entgegenstehenden Partei und nur nach einseitig ausgesprochener Stimmenmehrheit gefaßt werden könnten, daß endlich, wenn kein Friedstand eintrete, wenigstens gegenseitige Duldung eingeführt werden müsse. Nach dem Tode des Arminius (1609) wurden Simon Episcopius und Uytenbogaert die Führer der Partei; um die von den Gegnern erhobenen Anschuldigungen der Irrlehren zu widerlegen, stellten sie ihren Lehrbegriff in der Remonstranz dar, welche sie an die Staaten von Holland und Westfriesland richteten (1610). Uytenbogaert begleitete darauf die Gesandten der Generalstaaten als Gesandtschaftsprediger nach Paris, wo er sich mit dem gelehrten Casaubonus unterredete, der als Reformirter der Prädestinationslehre Calvin's auch nicht huldigte und die kirchlichen Mängel in Lehre und Verfassung wohl einsah. Mit Episcopius und einigen anderen Predigern betheiligte sich Uytenbogaert an einem zur Herstellung des Kirchenfriedens mit den Gegnern in Haag veranstalteten Gespräche (1611), das aber auch ohne Erfolg blieb. Mannichfachen Anfeindungen ausgesetzt, wurde er (1616), als er die fünf Punkte der Remonstranz näher erörtert hatte, von Heinrich Roseus verklagt, und der Haß gegen ihn steigerte sich noch mehr, als von den Remonstranten unter seinem Vorsitze eine Synode zu Walwyck (1619) gehalten worden war. Um dem Schicksale zu entgehen, das schon seine Freunde getroffen hatte, begab er sich nach Antwerpen, doch wurde auch über ihn die Verbannung und Confiskation seiner Güter ausgesprochen. Hier blieb er bis zum Jahre 1622, dann ging er nach Frankreich, ließ sich in Rouen nieder, im J. 1626 aber ging er nach Rotterdam zurück, hielt sich hier heimlich auf, bemühte sich um die Aufhebung seiner Verbannung und der Confiskation seiner Güter, und stand den Remonstranten immer mit Rath und That bei. Erst im Jahre 1629 wurden ihm die Güter zurückgegeben und seit dem J. 1631 durfte er zu den gottesdienstlichen Versammlungen in Haag wieder kommen. Wohl predigte er auch wieder, doch seine Feinde wußten es dahin zu bringen, daß ihm das Predigen wieder verboten wurde. Er starb im Jahre 1644 am 24. September. Von seinen Schriften, die meist in holländischer Sprache erschienen sind, ist u. A. seine Kirchengeschichte (Rotterd. 1646), seine Abhandlung: De auctoritate magistratus in rebus ecclesiasticis. Rotterd. 1647, seine Uebersetzung der Confessio sive declaratio sententiae Pastorum etc. zu erwähnen. — Vgl. Schröckh, Christl. Kirchengeschichte seit der Reformation, Bd. V. Leipz. 1806. S. 226—276; die Literatur daselbst wie auch in Gieseler's Lehrbuch der Kirchengeschichte, Bd. III. 2. 1. Bonn 1852. S. 33 ff.

Neudecker.

Uz, s. Hiob.

Verzeichniß

der im sechzehnten Bande enthaltenen Artikel.

T.

Seite

U.

Druckfehler.

Band XIV.

Seite 107 Zeile 18 von unten lies Magistratspersonen statt Majestätspersonen.
„ 113 „ 20 „ „ lies 16 statt 17.

Band XV.

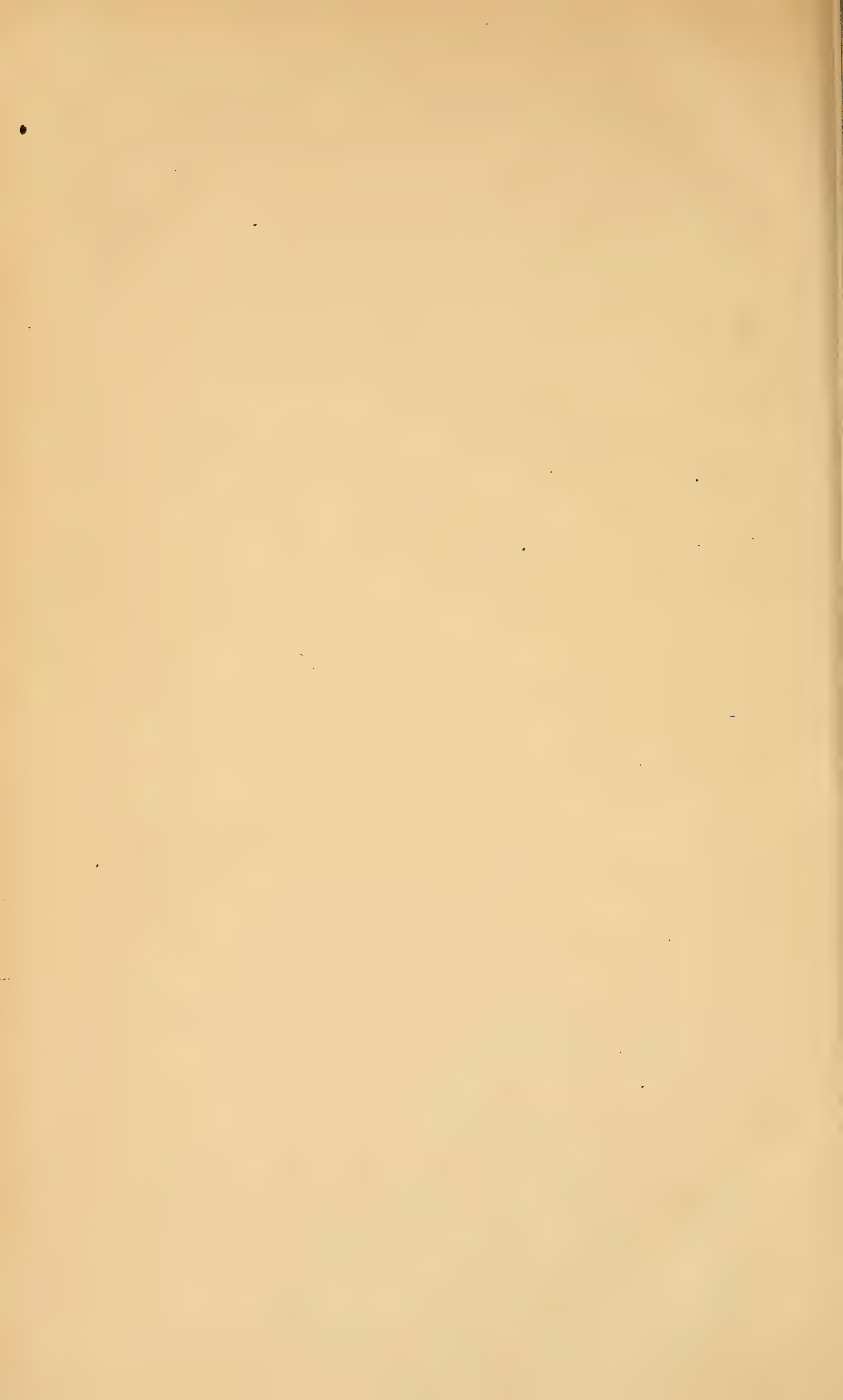
Seite 417 Zeile 13 von unten lies einst statt nicht.
„ 418 „ 21 „ „ lies meist statt nicht.
„ 418 „ 7 „ „ lies der statt den.
„ 419 „ 17 „ „ lies Pyreion statt Pyneion.

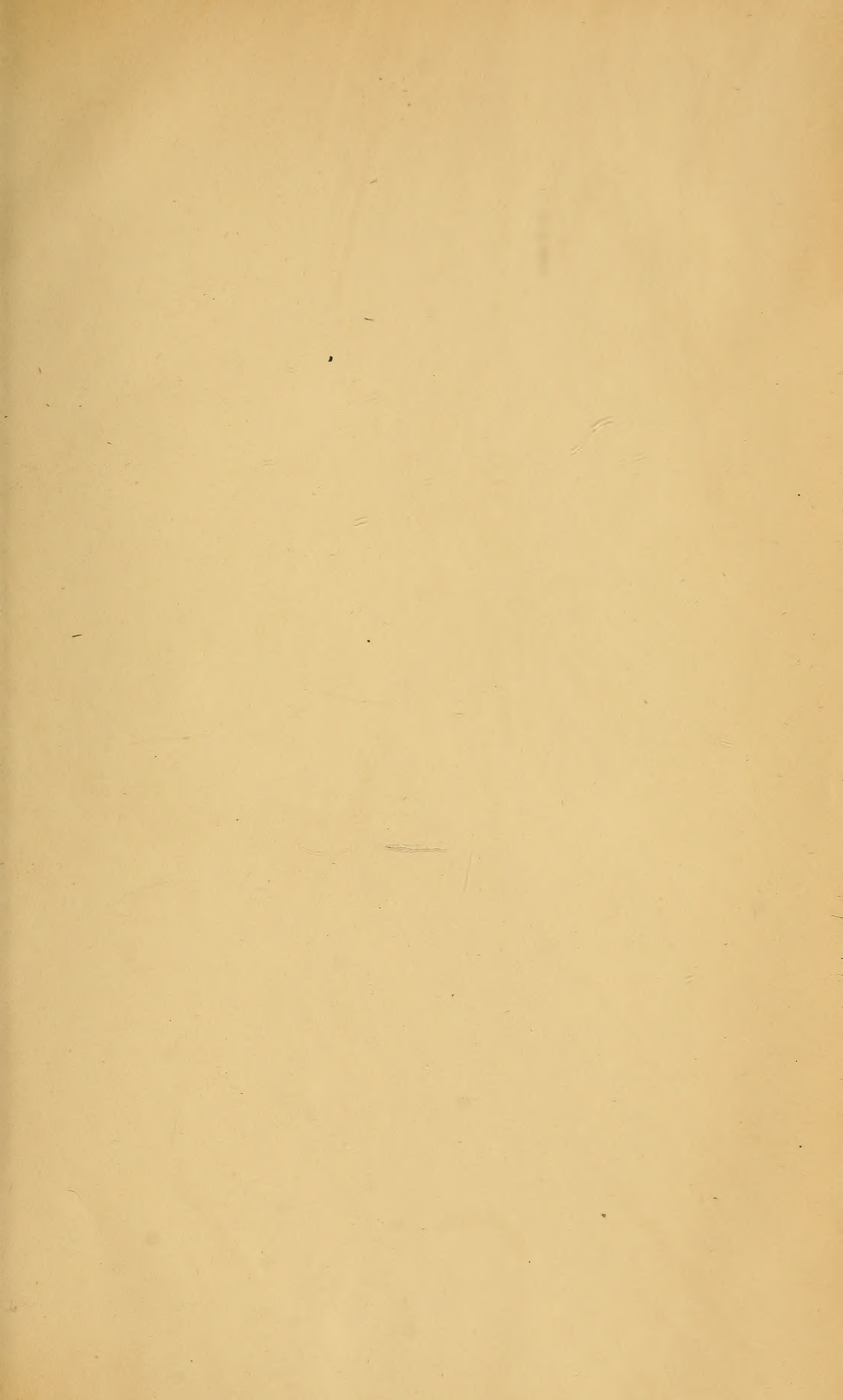
Band XVI.

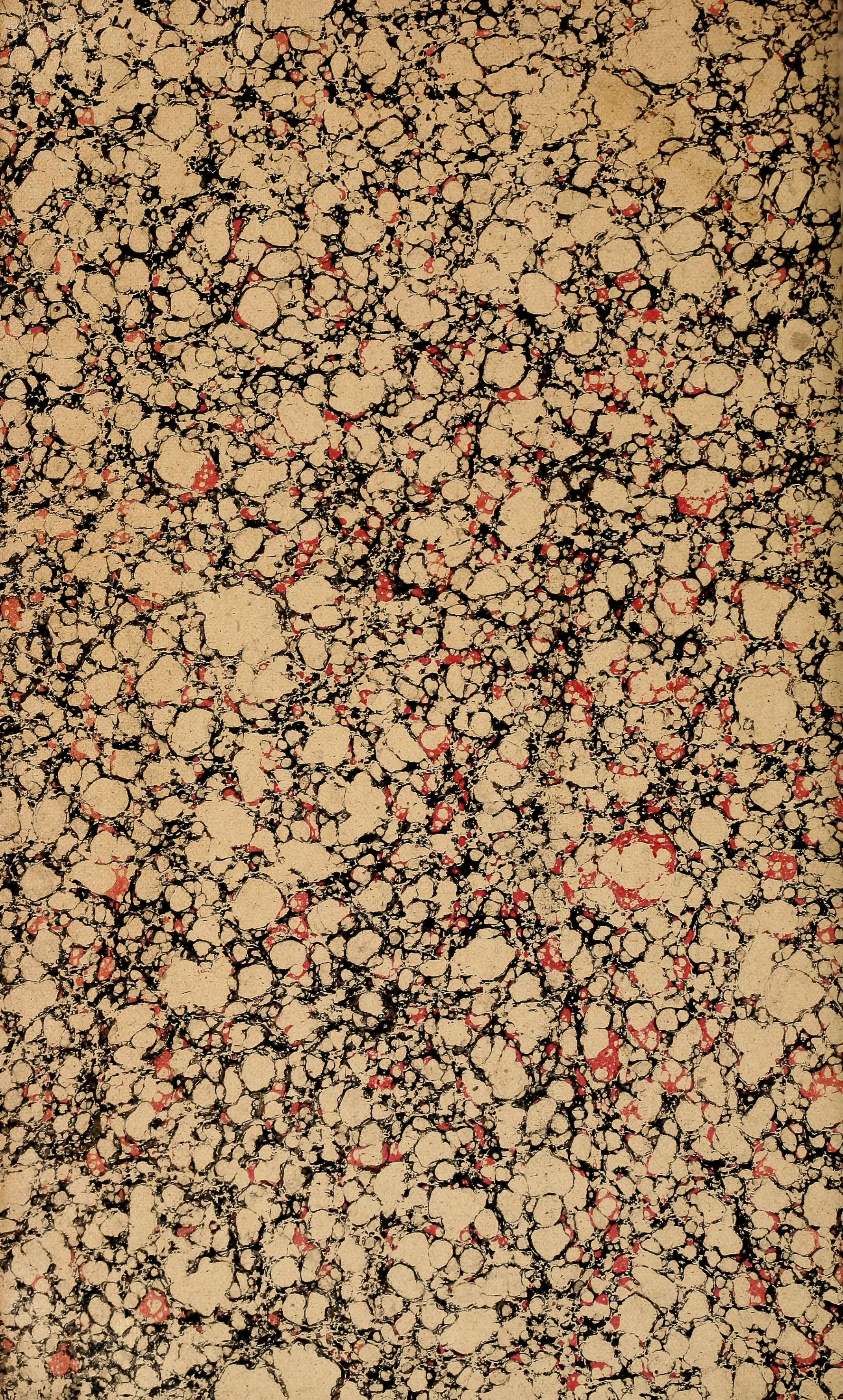
Seite 559 Zeile 22 von oben lies keine statt seine.

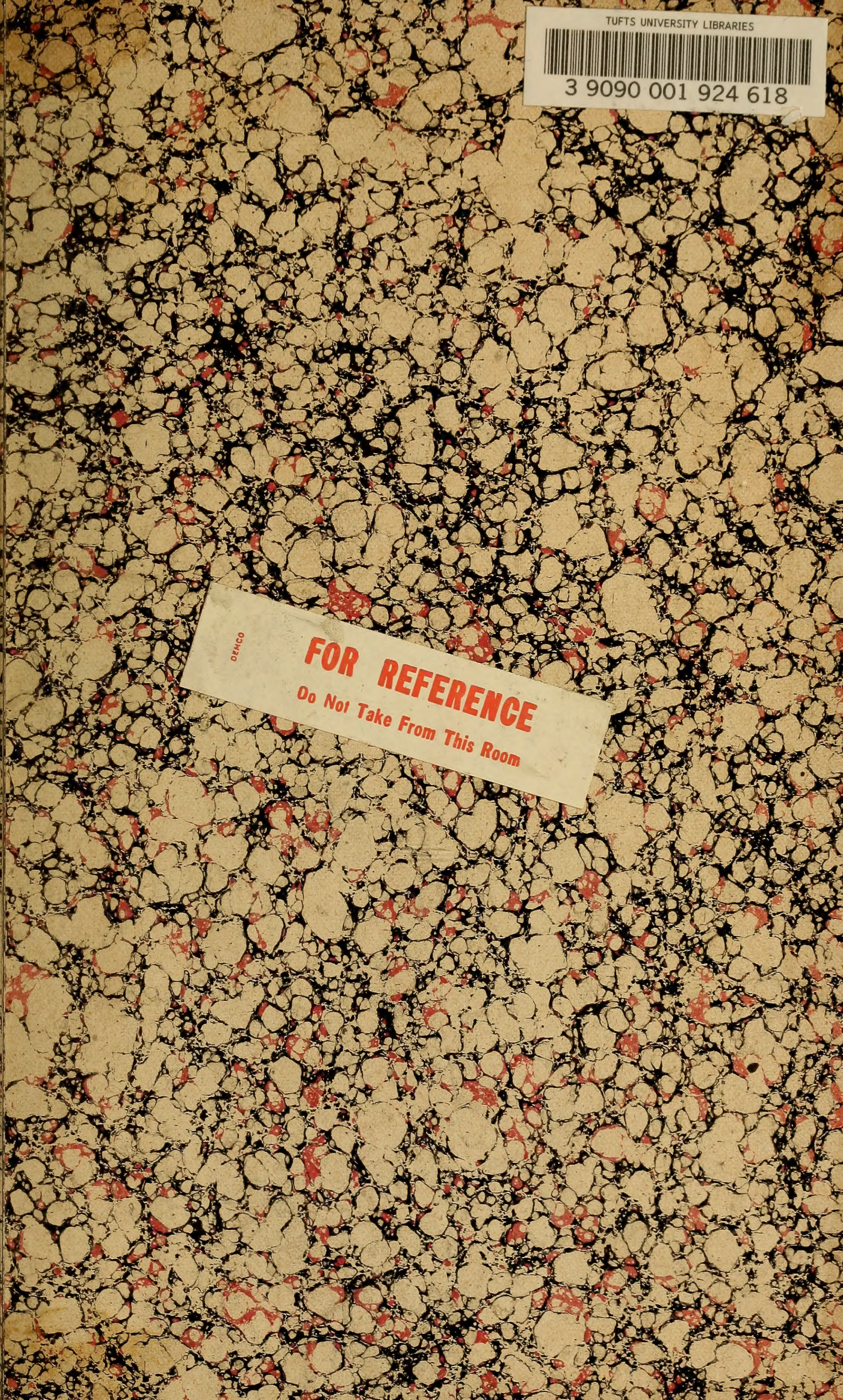
Druck der Engelhard-Reyher'schen Hofbuchdruckerei in Gotha.










TUFTS UNIVERSITY LIBRARIES
3 9090 001 924 618
DEMCO
FOR REFERENCE
Do Not Take From This Room

